

Боровський Я. Є
СВІТОГЛЯД ДАВНІХ КИЯН.—
КИЇВ: НАУКОВА ДУМКА,
1992.— 176 с.



Р. С. Орлов

Поетапне хрещення Русі вже на кінець X ст. привернуло східних слов'ян до моністичного погляду на світ і водночас призвело до краху язичницької ідеології. Нова релігія звільнила людину від страху перед силами природи, стимулювала духовне життя, у тому числі поширення писемності, розвиток мистецтва. Проте процес поступового витіснення язичницьких культів із свідомості деяких верств населення — в першу чергу сільського — розтягнувся на кілька століть. Через це цінні свідчення опинилися на сторінках літопису, літературних творів, відбилися на поховальному обряді. Язичництво давніх слов'ян, до яких можна, безумовно, віднести давніх киян, не вперше стало предметом дослідження вчених різних напрямків: Б. О. Рибаківа, М. В. Поповича та ін.¹

Нові археологічні знахідки сприяють аналізу відомих джерел. 1992 р. вийшла друком друга монографія Я. Є Боровського (перша надрукована 1982 р.²), у якій під «світоглядом» давніх киян автор має на увазі головним чином язичницькі уявлення як величезний комплекс вірувань різних епох. Відсутність посилян у тексті і повної історіографії наближують працю до першої книги, що вийшла в серії науково-популярних видань. У 4 розділах аналізуються писемні пам'ятки, святилища, пам'ятки мистецтва, поховальний обряд. Три останні розділи майже повністю побудовані на матеріалах археологічних досліджень Києва за 150 років. У післямові автор розглядає загадкового Трояна із «Слова о полку Ігоревім».

Складність у вирішенні питань, пов'язаних з язичницькою релігією давніх киян, полягає насамперед у тому, що більшість пам'яток Києва належить до епохи після запровадження християнства. По-друге, дуже важко визначити час функціонування київських «капищ» (с. 49), пам'яток скульптури (с. 89), а також семантику зображень на прикрасах (с. 115). Я. Є Боровський береться за вирішення цих складних питань, намагаючись перенести досягнення у вивченні теоретичної моделі світогляду слов'ян на конкретний матеріал київської археології.

Розглянувши писемні пам'ятки, в основному фольклорні й літописні, дослідник цілком слушно доходить висновку, що поляни у своїй прихильності до язичництва мало чим відрізнялися від сусідів: древлян, радимичів, в'ятчів, сіверян. Дійсно, Нестор-літописець у «Повісті минулих літ» позитивно виділяє полян, життя яких і закони є нормами, за якими — спадковість культурних традицій і надання племені «полян» політичного статусу давововника. Цей актуальний політичний автостереотип полян у літописному викладенні разом з генеалогією має на меті визначення їх місця у римсько-візантійській ієрархії народів і включає відбивання сучасних рис на минуле. Аполонія історії полян міститься і в легенді про Кия, і в уявленні про зверхність над іншими народами у «звичах». Це характерні риси повсякденної свідомості, яка не повною мірою розділяла етнічне, політичне і релігійне відносно влади³.

Ретельний аналіз народних пісень і літературних творів — «Слова Іоанна Златоуста», «Життя Константина Муромського», «Устава Володимира Святославича», літопису — привели автора до висновку про особливе шанування киянами водяних джерел та гаїв, що наближує язичницькі культи киян до культів інших слов'ян, вивчених Є. В. Анічковим⁴. Тексти апокрифів, «Слова о полку Ігоревім», образи народної поезії свідчать про шанування давнім населенням Києва Сонця, Вогню, яких називали Трояном і Сварогом, а також божества блискавки — Перуна. Окремий розділ автор присвятив київському пантеону володимирових богів, що були встановлені «за теремним двором» (Перун, Дажьбог, Стрибог, Смаргг, Мокош). Я. Є Боровський вважає, що Дажьбог — божество Сонця, добробуту, багатства, а Хорс — нічне світло, місяць — не скіфського, а слов'янського походження. Зазначимо, що тлумачення Хорса не обмежується світлими, а може походити від аланського «добрий»⁵.

Поширеними культами у давніх киян, на думку автора, були Стрибог — бог війни, вітру, Смаргг — крилатий пес, Мокош — богиня води і родючості. У тексті книги не пояснюється відсутність у пантеоні міфологічних персонажів, однопорядкових з Перуном — Рода, Велеса, Сварога. Ці слов'янські боги були пов'язані з аграрно-виробничою сферою і традицією іранської

міфології. З винищенням стану жерців Перун поступово, протягом кількох століть, позбувся своїх функцій і набув рис інших персонажів: у IX ст. він — бог Громовик-воїн, пастух, хлібороб, ловчий⁶.

Бог Велес мав функції представника «нижнього миру», покровителя родності, захисника людей від громовика-Перуна і покровителя худоби. Я. Є. Боровський підкреслює близькість Велеса до «демократичних верств населення» (с. 28), але не згадує про тісний зв'язок його культу з волхвами, символікою бика, місяця, про постійну опозицію «Перун—Велес». Уточнення вимагає авторське твердження про заміну в селянському побуті культу Велеса на культ св. Власія, а також зіставлення його з Аполлоном (за І. І. Срезневським). За Б. А. Успенським, язичницький Велес передав свої функції не св. Власію, а св. Миколі Мирлікійському⁷. Врахування такого втілення Велеса значно розширює іконографію образу, уточнює його функції, до речі, аналогічні функціям Гермеса — супротивника Аполлона.

Основні етапи розвитку язичницької релігії слов'ян від первісного анімізму до державного культу Перуна автор книги реконструює за «Словом Григорія Богослова», «Словом про Ідолів», цілком дотримуючись концепції Б. О. Рибаківа. Двобій між християнством і язичництвом, на думку автора, засвідчують мініатюри, ілюстрації до Апокаліпсису 1708 р., фрески. Не всі наведені приклади можна вважати вдалими. Так, в антропоморфних фігурках Мартинівського скарбу автор вбачає «типових представників слов'ян-русів», а саме: слов'янських жерців VI ст. Такий і подібні йому висновки свідчать про довірливе ставлення Я. Є. Боровського до поглядів інших дослідників, не обтяжених ретельним аналізом. Сказане стосується і рисунка біля азбуки в Михайлівському вівтарі Софійського собору. С. О. Висоцький вбачає тут погрудне зображення людини з шоломом-шишаком на голові, в правій руці якої булава, а в лівій — змія⁸. На думку дослідників, символічна композиція відображає перемогу християнства над язичництвом. При уважному вивченні зображення впадає в очі те, що людський торс переходить в кіньський, тобто рисунок відтворює образ Кітовраса-кентавра, поширеного в мистецтві Русі. Хвіст кентавра закінчується не зміною головою, а драконовою, бо має борідку. Найдавніше зображення кентавра походить з Новгороду з шару першої половини XI ст., а хвіст з голівкою дракона має аналогію в зображеннях кентавра у мистецтві Візантії та Західної Європи⁹.

Кентавр, що зображувався з короною і був озброєний железом, списом, сокирою, луком або мечем, сприймався в контексті апокрифічної «Повісті про Кітовраса» з оповідань про Соломона. Зображення кентавра мало символічне і магічне значення, але до апокрифів повість була зарахована внаслідок розправи демонічної істоти над самим Соломоном¹⁰. Гадаємо, що хоча кентавр у класичній міфології справний музикант, учасник вакханальних процесій і оргій, в даному випадку, разом з написом «Господи, помози рабу своєму, багатому (гріхами)» він втілює зло і дух спокуси.

Розпізнавання образів слов'янської язичницької міфології передбачає етнографічний коментар до різних культурних текстів: давньослов'янських язичницьких, книжних, складених з традицій християнських, європейських і навіть індоєвропейських. М. І. Толстой наводить приклад, коли в слов'янській фольклорній традиції символіка сіті (тенетів) не збігається з слов'янською книжною традицією: у фольклорі сіть відштовхує «нечисту силу», у розумінні християнському — притягує до добра, «до правди божої», але може бути й тенетами зла¹¹.

Серед фресок Софійського собору є зображення двоюбо християнства і язичництва — це фреска з башти, що відтворює сцену боротьби воїна з язичником-песиголовцем. Традиційна трактовка її як поєдинку людини з перерадженим звіром, як і сцени полювання на ведмедя, розшифровані в останній час у контексті тематики всього циклу розписів: це боротьба київських князів Володимира Святославича і Ярослава Мудрого з образами, що уособлювали язичницьку Русь¹². При цьому київський художник використав античні мотиви з ілюстрацій до творів ранньовізантійського письменника-теолога Григорія Назіанзіна або до «Роману про Олександра» з сюжету про підпорядкування Індійських земель кінокефалів.

Розділ книги, присвячений язичницьким святилищам Києва 1908, 1972, 1975, 1988 рр., Святошинського капища 1983 р., священним дубам Перуна 1909 і 1975 рр., містить дуже цікаві, часом нові свідчення. Вперше в науковому виданні опубліковані фотографії капища на Старокиївській горі 1908 р. і невідомий малюнок-реконструкція В. В. Хвойки з архіву К. В. Болсуновського, що зберігаються в архіві Білоцерківського краєзнавчого музею. Наведені результати повторного дослідження цієї пам'ятки Т. М. Молчанівським у 1937 р. Я. Є. Боровський вважає, що після розкопок капище було частково зруйноване і тому його вигляд у 1937 р. змінився. Співставлення фотографій капища 1908 і 1937 рр. свідчить про повну збереженість навіть окремих деталей споруди і дозволяє скептично поставитися до двох його реконструкцій з архіву К. В. Болсуновського, але не заперечує культового призначення цієї ділянки Старокиївської гори.

Складне завдання поставив автор книги, спробувавши визначити язичницьку семантику творів мистецтва, в більшості різних прикрас і амулетів. Серед археологічних знахідок привертає увагу антропоморфна скульптура з вул. Оболенської (1969 р.), глиняні фігурки з Старокиївської гори. Образ язичницької богині-матері Я. Є. Боровський знаходить на фібулі з Малої Житомирської вулиці, а для аналогії наводить зразки вишивки XIX—XX ст. З такої ж позиції описані фігурки коней, зображення птахів, тварин, клейма на денцях горщиків. На думку автора, керамічні писанки і бронзові хороси насичені язичницькими образами сонця, світла і тепла.

Семантика прикрас і амулетів, запропонована автором, у цілому не викликає заперечень. Наше зауваження викликає тільки категоричне твердження, що композиція із зміями (змієнога жінка, за Я. Є. Боровським) на амулетах-зміювиках не має нічого спільного з грецькою Горгоною-Медузою, а відображує діво-змію — аналог Великої богині слов'ян на фібулах VII ст. Здається, такий підхід до проблеми злиття християнських і язичницьких уявлень на зміювиках не враховує візантійського походження цих виробів та їх функціонального призначення.

У численній літературі, присвяченій зміювикам, починаючи з статті М. І. Соколова 1889 р., визнаний апокрифічний характер текстів навколо зображень, що є закляттями проти захворювань. «Зміїне гніздо» на одному боці зміювиків (на давньоруських виробах складається переваж-

но з 12 голів) і характер закліть вказують на джерело — апокриф «Заповіт Соломона». Дата виникнення амулетів — X — початок XI ст. — з написами на основі «Заповіту» і кінець XI—XII ст. — з молитвами на основі апокрифа¹³. Голова в оточенні змії, що веде походження від Горгони, на зміїовихах сприймалася в якості багатойменного демона Плу з підступами диявола (від 6 до 12 залежно від кількості голів). У зміїовихах знайшли відображення гностичні уявлення та елементи християнської догматики, що належать до середньовічної магії і марновірства, які у Візантії не вважалися еретичними.

Семантика зображень на колтах, браслетах, за Я. Є. Боровським, пов'язана з язичницькою русальною обрядовістю — аграрним святом, тематикою родючості. Грифони по боках хризми у Софійському соборі зображують не метафору-символ «сонце-Христос», а виступають художнім еквівалентом Смаргла. Таким чином, з методологічної точки зору автор виступає послідовником міфологічної школи другої половини XIX ст. і таких її представників, як Ф. І. Буслев, А. Н. Афанасьєв, А. М. Павлінов¹⁴.

До язичницької релігії автор книги цілком слушно відносить амулети-обереги: сокири, лунниці, круглі підвіски з розеткою та хрестом, намисто, кістки тварин тощо. У Києві на Подолі (1983 р.) і на вул. В. Житомирській (1988 р.) знайдені і неслов'янські амулети — шумові підвіски з Верхньої Волги.

Поховальний обряд давніх киян — найбільш надійне джерело язичницьких уявлень про життя і смерть. Ще в XIX ст. на території міста на Старокиївській горі, понад вул. Кирилівською, в урочищі Батієва гора знаходились сотні язичницьких курганів. Останні багаті поховання були досліджені автором книги у 1988-1989 рр. по вул. В. Житомирській. Деякий час, у X ст. в Києві, як і на інших землях східних слов'ян, співіснували курганні трупоспалення і трупопокладення, характеристика яких наведена в останньому розділі книги. На думку Я. Є. Боровського, в обряді трупоспалення яскраво відбився культ сонця, через що арабські письменники називали слов'ян-язичників сонцепоклонниками.

З поховань-трупопокладень привертають увагу зрубні камери київських дружинників із складним процесом поховання, що мав на меті забезпечити потойбічне життя. Важливу деталь язичницького обряду — тризну характеризують знахідки жертвних тварин, птахів, уламків посуду. Я. Є. Боровський наводить припущення О. О. Котляревського, що літописна помста Ольги древлянам — релігійна обрядова дія, за якою приносять людські жертви. Зазначимо, що пояснення потребують літературні паралелі, з яких досить близьке оповідання з саги про Олава сина Трюгві, про помсту Сигрід Гордої дрібним князкам, котрі сваталися до неї — Харальду Грендландцю і Віссавальду (Всеволоду) з Гардаріки. Сигрід почастувала гостей хмільними напоями і спалила женихів разом з охоронцями в старому будинку¹⁵.

Світгляд киянина-язичника залишається багато в чому загадковим, але для періоду, розглянутого в рецензованій книжці, характеризується пануванням синкретичних уявлень. Останні поєднували різні культури: слов'янську фольклорну і книжну з візантійською християнською, з традиціями античними і місцевого дослов'янського населення — скіфів, сарматів, готів. До таких пам'яток (до речі, залишилися поза увагою автора) належать відомі рельєфи з Києво-Печерського монастиря із зображеннями Геракла або Самсона, Діоніса або Кібели. За такого погляду на предмет вивчення, книгу Я. Є. Боровського можна розглядати як спробу реконструкції язичницької традиції в культурі давнього Києва через здобутки міфологічної школи і її найяскравішого сучасного послідовника — Б. О. Рибаківа. При перевиданні книжки бажано врахувати праці Х. Ловм'янського, Г. М. Бонгард-Левіна, Е. А. Грантовського, Вяч. Іванова, О. М. Трубачова, С. С. Аверинцева, Г. К. Вагнера та ін. Загалом книга Я. Є. Боровського містить багато нових цікавих поглядів на процес розвитку язичницьких уявлень давніх киян і може вважатися цікавим та різноплановим дослідженням із зводом унікальних знахідок предметів язичницького культу.

Примітки

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян.— М., 1981; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси.— М., 1987; Попович В. М. Мировоззрение древних славян.— К., 1985.

² Боровский Я. Е. Мифологический мир древних киевлян.— К., 1982.

³ Ронин В. К. Франки, вестготы, лангобарды в VI—VIII вв.: политические аспекты самосознания // Одиссей. Человек в истории.— М., 1989.— С. 63.

⁴ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь.— СПб., 1914.

⁵ Попович М. В. Указ. соч.— С. 105.

⁶ Нечуй-Левицький І. Світгляд українського народу.— К., 1992.— С. 18—28.

⁷ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей.— М., 1982.

⁸ Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской.— К., 1976.— С. 126.

⁹ Чернецов А. В. К изучению символики новгородских врат 1336 г. // КСИА.— 1975.— № 144.— С. 40—46; Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX—XVI вв.— М., 1988.— С. 206.

¹⁰ Оповідання про Соломона // Українська література XIV—XVI ст.— К., 1988.— С. 34.

¹¹ Толстой Н. И. Этнографический комментарий к древним славянорусским текстам // Литература и искусство в системе культуры.— М., 1988.— С. 125.

¹² Орлов Р. С. Язычество в княжеской идеологии Руси // Обряды и верования древнего населения Украины.— К., 1990.— С. 112; Писаренко Ю. «Мисливець на ведмедя» з фрески Софії Київської // Київська старовина.— 1992.— № 3.— С. 74—77.

¹³ Залеская В. Н. К вопросу об атрибуции суздальского змеявика (в связи со статьей А. В. Рындиной «Суздальский змеявик») // ВВ.— 1974.— № 36.— С. 184—189.

¹⁴ Павлинов А. М. История русской архитектуры.— М., 1894.— С. 75, 76.

¹⁵ Спорри Стурулсон. Круг Земной. Сага об Олаве сыне Трюгви.— М., 1980.— С. 126.

Одержано 22.02.93

Шановні читачі!

З 1 жовтня 1993 року розпочалася передплата на журнал «Археологія». В ньому висвітлюються актуальні проблеми давньої історії від палеоліту до доби пізнього середньовіччя. Особлива увага приділяється постійним рубрикам «Дискусії», «Пам'ять археології», «Нові відкриття і знахідки».

Журнал виходить щоквартально. Індекс 74006.

Ціна передплати на півріччя 5206 крб.

Передплату можна здійснити у будь-якому поштовому відділенні.
