

Писаренко Ю. Г.
Велес-Волос в язичницькому
світогляді Давньої Русі.—
К.: Манускрипт, 1997.— 239 с.



У слов'янській історіографії існують теми, дискусії навколо яких ніколи не припиняються. Серед них займає своє місце міфологічний образ Велеса-Волоса. Його ролі в язичницькому світогляді Давньої Русі і присвячена рецензована наукова монографія. Книга є результатом копіткої тривалої праці Ю. Г. Писаренка, який захистив за цією темою кандидатську дисертацію у Спеціалізованій вченій раді Інституту археології НАН України.

Уже з аналізу історіографії та джерел (глава перша) стає очевидним, що, хоча в дослідженні Волоса було зроблено чимало, втім повністю його природу зрозуміти так і не вдалося. Першоджерела «Повість временних літ», де Волос названий «скот'їм богом» або ж «Слово о полку Ігоревім», де він визнається «предком» князівського пісняря Бояна, свідчать, що це божество обіймало різноманітні функції. Зокрема, науковцями було доведено його відношення до землеробства, загробного життя, соціальної організації тощо.

Проте із безлічі функцій виділити лише одну як головну виявилось неможливим. На думку Ю. Г. Писаренка, можна говорити лише про з'ясування концепції, що дозволяла Волосу поєднати усі ці прояви.

В основу дослідження покладено кілька давньоруських сюжетів, зв'язок яких з Волосом уже припускався в літературі або саме доводиться в роботі. Це — літописне «Сказання про смерть князя Олега», комплекс уявлень, пов'язаних з велетами-волотами східнослов'янського фольклору, білина «Волх Всеславович», народно-правовий обряд — клятва з дерном на голові, рельєфи Збруцького ідола.

У другій главі доводиться наявність міфознаків Волоса у «Сказанні про смерть князя Олега» та намічаються шляхи до з'ясування їх зв'язку. Та передусім автор зазначає, що оповідь про смерть Олега від коня і змії не походить від північно-європейських переказів про Одда. Найстарішим з відомих руським літописам варіантів розповіді про смерть Олега автор вважає варіант «Повісті времен-

них літ», згідно з яким Олег розлучається з конем і наказує його годувати, а не вбиває. Це нагадує язичницьку практику балтійських слов'ян щодо пов'язаних з гаданням волхвів храмових коней, котрих годували й берегли, ніколи на них не сідаючи.

Розглядаючи міфологічну основу «Сказання», автор аналізує образи волхва, князя, коня і змії.

Етимологічний зв'язок терміна «волхв» та імені бога — «Волос», а також неодноразове згадування літописами культових дій волхвів під час неврожаїв XI ст. дозволяє погодитися з думкою В. В. Іванова та В. М. Топорова про те, що волхви були жерцями культу Волоса. Їх функція добувачів достатку узгоджується з землеробською функцією Волоса, яка доводиться жнивварським обрядом «Волосова бород». Провидецька роль волхвів тісно пов'язувалась з народною вірою про їхній вплив на природні процеси, шляхом посередництва між людьми і богом Волосом. У книзі наводиться також докладний матеріал, що свідчить про відношення до Волоса коня і змії.

Питання, чим пояснюється зв'язок Волоса з долею Олега, слушно поєднане з іншим — які причини смерті історичного князя? Детально розглядаються дві раніше висловлені версії, що Волос відбивав антиварварський протест киян, та — гадане віддзеркалення у «Сказанні» міфологеми «забитого правителя». Згідно з поширеною у архаїчному суспільстві практикою, уявлення про безпосередній магичний зв'язок між особою володаря і державою та її населенням вимагає завчасного убивства престарілого володаря, аби поступове втрачання ним фізичної сили негативно не вплинуло на стан країни — «плоті царя». Принаймні, якоюсь із суспільних груп вбивство Олега Вішого (сакрального) і заміна іншим князем могли б сприйматись як такі, що сприяють благополуччю держави (звичайний його прояв — родочість). Це відповідало б «життєдайній» функції Волоса. Роль волхвів — його жерців, причетних до

смерті (вбивства?) Олега, аналогічна виявленій під час зображеного «Повістю временних літ» під 1024 р. вбивства «старої чаді» — дідів з метою отримання врожаю.

У третій главі підтверджується існування персонажів, близьких до Волоса, так званих волотів-велетів, які зберігають риси давніших міфологізованих уявлень про небіжчиків-предків. Доведення зв'язку терміну «волот» з магічними землеробськими обрядами, виконавці яких висловлювали ідею «смерть, що народжує» — ритуальна смерть старих людей, князів (Олега), обряд першої борозни Івана Грозного (1545 р.) — проливає світло на механізм взаємодії ідей плодючості та смерті в культурі Волоса.

Досить оригінальною є наступна, четверта глава, присвячена зіставленню зображень підземного божества на Збруцькому ідолі та народно-правового обряду клятви з дерном на голові. За зовнішньою подібністю клятви з дерном і «збруцьких» зображень Волоса Ю. Г. Писаренко виявляє типове співвідношення між міфом і обрядом: виконавець обряду, селянин уподібнювався міфологічному персонажу — Волосу; обряд мав відповідати сюжету смерті (відходу під землю) й воскресіння божества; «Мать-сыра земля», що згадується у клятві, — міфічна мати самого Волоса; як син землі нарівні з людиною, Волос виконував роль першопредка; Волос освячував сам обшинний устрій.

У главі п'ятій за відомого билиною «Волх Всеславович» реконструюється фрагмент сюжетної схеми міфа про Волоса, в якому розповідалось про його народження від шлюбу неба-змія і Землі та про полювання шлюб самого героя. Відтворена причетність до цього міфа князів, рядових членів суспільства та служителів культури — волхвів, може пояснюватись генетичним зв'язком образу божества з епохою розвитку людства, що характеризувалась відносно слабкою диференційованістю суспільних функцій — до часів панування первісно-родових відносин.

Кілька запропонованих автором книги нарисів, кожен з яких ніби ровнає висновки попереднього, синтезуються у останній, шостій главі, де набувають дещо нового звучання. Спочатку тут розглядаються такі питання: який смисл мала присутність імені Волоса у текстах присяг Олега і Святослава під час укладення ними договорів 907 та 971 рр.; що розумілося під визначенням «скотій бог»; чому ім'я Волоса не згадувалось під час договору Ігоря 944 р.?

В останньому випадку язичницька частина руської сторони, у тому числі й сам Ігор, присягала біля ідола Перуна, а «християнська Русь» — у соборній церкві св. Іллі, оскільки, за зауваженням літописця, тоді у Києві було багато християн. Згідно з автором, саме ідеологічна дуальність оточення Ігоря призвела до того, що у договорі 944 р. було представлено лише одне язичницьке божество —

Перун та його християнський відповідник — Ілля. Згадування ще одного язичницького бога, Волоса порушило б цю рівноправність, паритет.

Присутність імен Перуна і Волоса у клятвах 907 та 971 рр. автор розглядає під кутом зору міфологічного двобою (за В. В. Івановим і В. М. Топоровим), коли Перун, посідаючи верхівку світового дерева, вражає свого супротивника Волоса, який локалізується біля його коріння, чим, власне, відтворюється структура світу (руське «мир»).

Наявне у договорах полісемічне слово «мир» — «спокійне існування», «населений світ», «селянська община» — спільного, індоєвропейського походження з іменем індоіранського бога Мітри, який, згідно з Авестою, «дарує коней тому, хто не порушує договору», отже у договорах також виступає у функції «скотья бога». На Русі усі три прояви слова «мир» пов'язані з Волосом.

Наявність міфознаків Волоса у «Сказанні про смерть Олега» автор слушно оцінює у зв'язку з поживленням, за часів Олега, стосунків з Візантією. Язичники мали вбачати у цьому загрозу внутрішньому руському «миру», який ніби персоналізувався самим князем — живою іпостасю Волоса. Смерть Олега — ніби смерть самого міфічного Волоса, з язичницької точки зору, могла сприяти збереженню, оновленню цього загально-русського миру.

Ю. Г. Писаренко також детально зупиняється на питанні поєднання Волосом функцій «скотья бога» — бога худоби (майна) — та договору, суспільних порядків. Співвідношення соціальної (договірної) функції Волоса з майновою розглядається з урахуванням основ архаїчного світогляду, згідно з яким, у речі, яка належала людині або групі людей, вбачалась частка їх самих. У цьому відбилоса загальне усвідомлення нерозчленованості світу людей і світу природи. Тварини позначались термінами спорідненості, аналогічним було сприйняття збіжжя землеробами. Це, певно, мало витоки ще у добі первісного тотемізму. Штучне моделювання спорідненості із природними об'єктами, за прикладом спорідненості між членами сіспільства, тоді виключалося, оскільки власне колектив не відокремлювався від природи. Відповідно, походження тотемізму зараз пов'язується не з родовим ладом, а з первісним стадом. Ю. Г. Писаренко вважає, що це була «територіальна» спорідненість — за спільністю місця перебування будь-яких об'єктів. Тому Волос, в якому вгадуються риси предка-людинотварини (рослини), пов'язаного з територією, землею, втілював, на думку автора, ідею «територіальної спорідненості», згодом — роду, договору. Образ Волоса зберігає в собі риси персонажа-першоджерела подальших міфологічних уявлень людства, оскільки саме він передавав найдавніше уявлення про єдність колективу мисливців і тотемічного виду тварин,

а також про їх невіддільність від населеної землі, території.

Конкретизувавши питання про витoki культу Волоса, Ю. Г. Писаренко знову звертається до питання про роль божества у заключний, передхристиянський період існування. Прозивання «скотій бог» зберігається, як вважає автор, за традицією «руського закону» — тобто за нормами руського звичаєвого права, для якого клятви-замовляння часто-густо зберігали архаїчну, консервативну форму. Традиційне визначення Волоса як «скотья бога» гідне персонада, подібного до авестійського Мітри (середини I тис. до н. е.), який відповідав розумінню договору як «обміну худобою». Водночас, клятви мали продемонструвати статус руських дружин, що полягав у зв'язку із «Руським родом», рідною землею — Волосом з одного боку, та зброєю, належністю до дружини — Перуном, з іншого. Поряд з цим, автор усвідомлює, що за межами ідеальних, сталих за формою клятв, змістовне наповнення терміна «скотій бог» могло коливатись залежно від розуміння «скота» як худоби (можливо, й жита) у селянському середовищі або — значення «гроші» у рухливій, етнічно неоднорідній масі руських дружинників і купців. Але, чи означає це, що Волос набув вузької майнової функції бога грошей і купців, як це звичайно вважають дослідники русько-грецьких договорів? Ю. Г. Пи-

саренко показує, що у X ст. у намаганні одержати багату здобич воїнами та купцями ще не було фетишизації самих матеріальних цінностей, на чому неодноразово наголошував А. Я. Гуревич. Для них монети і коштовності продовжували зберігати в собі суть «колективного блага», витрачаючись на підтримку соціальних зв'язків, шляхом влаштування бенкетів, взаємних дарунків, або ж закопувались у землю, знову ж таки символізуючи високий статус господаря, що полягав у його зв'язку зі своїм родом і рідною землею. Отже, за функцією Волоса, заперечувати фізичне існування людини, її добробут, фактично, вгадується образ самої людини, яка являла собою уособлене причастя у колективній субстанції — конгломераті землі, групи людей, тварин і рослин. Остаточний висновок Ю. Г. Писаренка полягає в тому, що аж до повалення ідолів і хрещення, Волос продовжував залишатись богом «договору» у найширшому, багатогранному розумінні цього поняття.

Таким чином, у монографії, Г. Писаренка широко і всебічно з'ясовано місце Велеса-Волоса в язичницькому світогляді Давньої Русі. І хоча, напевно, важко розраховувати на досягнення абсолютної істини у висвітленні такого «вічного» питання, як образ Волоса, проте, на наш погляд, цікава рецензована монографія робить значний внесок у його вирішення.

І. С. Винокур, О. П. Моця

Одержано 03.02.98

Измайлов И. Л.

Вооружение и военное дело населения Волжской Болгарии X — начала XIII вв. — Казань — Магадан: Северо-восточный научный центр Дальневосточного отделения Российской Академии наук, 1997 г. — 212 с.

Книга І. Л. Измайлова про озброєння і військову справу однієї з найсильніших держав Східної Європи X — початку XIII ст., що вийшла нещодавно, підбила підсумок більш ніж 100-річній історії їх вивчення. Волзька Болгарія була однією з найбільших феодальних держав, що займали велику територію Середнього Поволжя і Нижнього Прикам'я. Тісні контакти з різними країнами Євразії, у тому числі з Київською Руссю, особливе гео-

графічне положення на стику частин світу сприяли виробленню оригінального комплексу озброєння і характерної системи військової справи, вивчення яких тим більш цікаве, що багато в чому перегукується з воєнною історією Київської держави.

І. Л. Измайлов правильно виводить озброєння вихідним пунктом вивчення військової справи будь-якої держави, будь-якого війська або армії. Тому не випадково, що об'єктом