

Скіба В.М.

УДК 94(477):299.18«07/09»

ЗМІНИ У СВІТОГЛЯДІ Й РЕЛІГІЇ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН ПІД ВПЛИВОМ ПЛЕМЕН СТЕПУ В ПЕРІОД РАНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Актуальність дослідження витоків української культури, фундаментом якої виступають давні дохристиянські вірування, полягає в тому, що це відкриває перспективу глибшого осягнення місця духовної парадигми української нації у загальній спільноті індоєвропейських народів.

Интерес до вивчення питання східнослов'янського язичництва виник наприкінці XVIII століття. Саме в цей період вдалося подолати створений Християнською церквою стереотип негативного ставлення до язичництва. Одним із перших, хто намагався узагальнити релігійні, а точніше міфологічні погляди слов'ян, був історик і фольклорист О. М. Афанасьєв [1]. У середині XIX століття у вивченні слов'янського язичництва сформувалась так звана «міфологічна школа». Цей науковий напрямок спирався на уявлення про те, що в основу багатьох фольклорних сюжетів покладено стародавні дохристиянські міфи-сказання. Представники «міфологічної школи» О. О. Потебня [2], М. І. Костомаров [3], І. І. Срезневський [4] провели кропітку роботу з виявлення, впорядкування та публікації писемних та етнографічних джерел, вивчення пережитків слов'янського язичництва в народних обрядах, звичаях. Наприкінці XIX – початку XX століття дослідження цього питання продовжили вчені-позитивісти Є. В. Анічков [5], Д. М. Анучін [6], М. М. Гальковський [7; 8]. Їх дослідження спиралися на нову методологію вивчення даної проблеми, поєднуючи в собі аналіз письмових, філологічних, археологічних та етнографічних джерел.

В радянський період до проблем історії релігії давніх слов'ян звертались зокрема Д. К. Зеленін [9], Б. О. Рібаков [10], С. О. Токарев [11], лінгвісти В. В. Іванов, В. М. Топоров [12]. Концепція дослідження слов'янського язичництва у працях радянських вчених ґрунтувалась на формаційному підході до історичного розвитку людського суспільства. Вони значно збагатили історіографічну базу дослідження слов'янського язичництва, піддали критичному аналізу символіку багатьох персонажів слов'янської міфології.

У пострадянський період в Україні і в інших східнослов'янських державах значно зросла цікавість до духовної культури слов'ян. В основу досліджень сучасних вчених покладено цивілізаційний підхід, згідно з яким язичницькі вірування розглядаються в межах давньослов'янської цивілізації, тісно пов'язаної з сусідніми аналогічними культурними спільнотами. Проблема міфологічних, релігійних уявлень слов'ян була проаналізована, зокрема, у працях українських вчених В. М. Зубаря [13], О. П. Моці [14], В. М. Рички [15], Ю. Г. Писаренка [16], М. М. Козлова [17]. Світосприйняття давньослов'янських племен та їхні релігійні уявлення розглянуто у працях сучасних російських дослідників Д. А. Гаврилова, С. Є. Єрмакова [18; 19], В. Я. Петрухіна [20].

Однак дослідникам так й не вдалося відтворити єдину картину загальнослов'янської релігії. Скоріш за все, не маючи політичної, економічної єдності, давньослов'янські племена мали свої культури, окремі об'єкти шанування. Але багато ознак було схожим у різних племен. Ми, власне, стикаємось із труднощами, пов'язаними з тим, що слов'янські міфологічні тексти не збереглися: релігійно-міфологічна цілісність язичництва була зруйнована за доби християнізації слов'ян. Реконструкція основних елементів слов'янської міфології можлива лише на базі вторинних письмових, фольклорних та речових джерел.

Метою даної статті є: на фоні загальної еволюції релігійних уявлень східних слов'ян дослідити нововведення, які були обумовлені контактами слов'ян з племенами Степу в період раннього середньовіччя, розглянути цю проблему в контексті етногенези слов'янського населення Дніпровського Лівобережжя.

Якщо розглядати еволюцію релігійних уявлень слов'ян як одну з ознак етногенези, безцінними виступають праці Л. Гумільова [Зокрема: 21]. Він чітко визначив процес етногенези так: «Кожний етнос має свою особисту внутрішню структуру й свій неповторний стереотип поведінки. Іноді структура і стереотип поведінки змінюються від покоління до покоління» [21, с. 88]. Що таке етнос? Це стійкий колектив людей, який протиставляє себе всім іншим подібним колективам і відрізняється своєрідним стереотипом поведінки, що закономірно змінюється у історичному часі [21, с. 135]. Саме релігійні уявлення та пов'язані з ними стереотипи поведінки (традиції, обряди тощо) дозволяють чітко простежити процес етногенези, а також зміни, які відбулися у світогляді слов'ян та чинники, що обумовили ці зміни.

Зміни стереотипу поведінки можна простежити у зміні погребальної традиції у слов'ян Дніпровського Лівобережжя на межі VII – VIII століть. Зміна ґрунтових могильників курганними відбувається майже одночасно на всьому ареалі розселення східних слов'ян, і насамперед – тих археологічних культур, які пов'язують з антами [14, с. 53 – 54]. Ще однією ознакою змін є інгумація. Хоча деякий час кремація існувала одночасно з труположенням. Зміну поховальної традиції багато дослідників пов'язують з розповсюдженням християнства серед східнослов'янських племен. Проте матеріали досліджень поховальних комплексів Дніпровського Лівобережжя спростовують це твердження. По-перше, хронологічні межі розповсюдження християнських уявлень не співпадають з появою нової поховальної традиції. По-друге, це недотримання християнських канонів, а саме наявність інвентарю, курганні насипи тощо. Аналізуючи поховальні комплекси, можна припустити, що в процесі слов'яно-іранської взаємодії, яка мала місце у VII – IX століттях, в антів розповсюджується обряд труположення. Еволюція погребальної обрядовості і форми погребального обряду у східних слов'ян свідчать про суттєві зміни в пізнанні світу.

Поховальний обряд відноситься до етнічних явищ, його зміни не мають перерв та різких стрибків, якщо не пов'язані з міграцією. Нова обрядовість розповсюджується у слов'янському середовищі разом з проникненням іранських релігійних уявлень.

Релігійні уявлення мають особливе значення у визначенні процесів етногенезу. Релігія в період, що досліджувався є цементуючою ланкою будь-якого етносу. Нове світосприйняття спочатку засвоюється на рівні верхівки (підтверджені в історії багато: реформа Обадії в Хазарії, хрещення Ольги та її оточення, релігійна реформа Володимира), а згодом стає стереотипом поведінки, залучаючи до цього маси.

Релігія східних слов'ян, яка формувалась у межах внутрішнього розвитку слов'янської культури, в більш пізніший період (а саме за доби раннього середньовіччя) зазнала цілий ряд вагомих змін, в яких можна побачити наслідки знайомства з більш розвиненими релігіями. По-перше, це знайомство з греко-римською цивілізацією. Через цей культурний потік слов'яни знайомились з християнським ученням. По-друге, за визначенням Б. Кузнецова, слов'яни дохристиянської доби мали ще один, більш давній потужний потік культури, який зв'язував слов'янські степи з Азією через посередництво іранських племен [22, с. 151 – 152]. Іранська топоніміка виступає одним з перших культурних елементів у районах тісного контакту східних слов'ян з іраномовними племенами західної периферії Хазарського каганату. На думку В. В. Седова, основним населенням південноруських степів й частково лісостепу Східної Європи, починаючи з другої чверті I тис. до н.е., були іраномовні племена, а найбільш пізні іранські елементи на території лісостепу Східної Європи були пов'язані з перебуванням аланських племен [23, с. 52]. Релігією іранців у цей час був мітраїзм.

Через цій культурний потік східні слов'яни стали сприймати деякі риси східних релігійних уявлень. Саме спілкування з племенами Хазарського каганату призвело до розповсюдження серед слов'янського населення дуалістичних міфів про створення Всесвіту. Скоріш за все, мітраїзм міг прийти до слов'ян від племен північно-західної периферії Хазарського каганату шляхом проповіді. Дуалізм у тюркських племен на цей час вже мало відповідав першоджерелу – давньоіранським уявленням про боротьбу Добра і Зла. Розглядаючи міфологічні уявлення слов'ян щодо дуалістичного творення Світу, треба враховувати, що ці міфи фіксувались у християнські часи. Саме з цих причин «творцям Світу» було присвоєно іноді статус християнських персонажів – Бога та Сатани (диявола, чорта), які несли достатньо чітко визначену морально-етичну оцінку у вигляді: добрий – злий, правильний – неправильний. У дохристиянські часи Боги-творці не несли на собі такого морально-етнічного навантаження. Тому Боги-творці у слов'ян утілювали хаос і порядок, небезпеку і добробут, смерть і життя – але не добро і зло в їх прямому розумінні. На думку І. Вовк, сонячна релігія – це остання стадія східнослов'янського язичництва [24, с. 79]. Підтвердженням цьому виступає текст арабського середньовічного історика, географа та мандрівника X ст. ал-Мас'уді, який поділяє слов'ян за релігійними уявленнями «Слов'яни поділяються на багато народів; деякі з них суть Християне, поміж ними знаходяться також язичники, також ті, що поклоняються сонцю» [25, с. 126]. Скоріш за все ця сонячна релігія посилила протидію «добрий бог – злий бог». Тому північно-іранське *duzh-baga-daeva* посягло на слов'янському ґрунті *dyzh-bogъ-divъ* (Даждьбог і Див).

Частина спадщини уявлень іранських дуалістів була сприйнята слов'янами й стала новим типом релігійного прояву. Дуалістичні міфи про створення світу визнають участь в акті створення двох протилежних взаємодоповнюючих сил. Як правило, ці пари побудовані на протилежних поняттях: чорне-біле, світло-темрява, небо-земля тощо. Слов'яни мали дві категорії божеств: перша втілювала сили природи, друга – душі пращурів. Перші були милостиві, другі – жадливі та шкідливі. Слов'янські боги першої і другої категорій не боролися між собою, а існували ненавч паралельно. Боролися інші: Білобог і Чорнобог. Саме в них Л. Гумільов убачав аналогів тибетських божеств релігії бон – східного варіанту мітраїзму [26, с. 234]. Процес створення світу і людини представлений у цих міфах як результат боротьби-співпраці небесного («білого») і підземного («чорного») богів. У слов'ян часто повторюється легенда, що «диявол» «ізрив» створену небесним божеством землю. Схожі уявлення існували й у болгар. Їх було ушлявлено у «Сказанні про озеро Тивердіадське» [27, с. 94]. Давність цієї язичницької легенди підтверджується епітетом підземного «бога»: чорт – «той, що рие». Однак серед багатой кількості богів, які за уявленнями слов'ян втілюють сили природи й соціальних відносин, є один Бог на небі який керує іншими. На думку Б. Кузнецова, ця концепція цілком відповідає іранського маздаїзму [22, с. 152]. Велике шарування у світосприйнятті свідчить про компліментарність іраномовного і слов'янського населення, що є одним з необхідних умов зародження нового етносу.

Нововведення, пов'язані з контактами слов'ян і племен Степу, торкнулись і пантеону слов'янських богів. Перш за все розглянемо Хорса. Єдине джерело, яке проливає світло на природу цього бога, це згадка Хорса у «Слові о полку Ігоревім» [28, с. 49]. В Хорсі можна розглядити Бога сонця. Вже перші вітчизняні дослідники у XIX столітті побачили в Хорсі бога Сонця, проте справедливо визнали цей теонім неслов'янським за походженням і зближували його з перською назвою Сонця (персидське *xcorsed/xcursed*). Їх роботи заклали наукові основи теорії, яка нині панує в світовій історіографії, за якою Хорс розумівся саме як Бога Сонця, а його ім'я пояснюється від назви Сонця у деяких іранських народів.

Проте існує альтернативна іранська гіпотеза пояснення імені Хорса – теонім зводиться до осетинського *χοгз, хвагз* «хороший, добрий». Ім'я цього Бога ототожнюють з основою слова «хоро», «коло», яка в слов'янських мовах пов'язана з поняттям кола (хоровод, колесо). Той же корінь в слові «хоробрий». У Болгарії до цього часу танцюють танець «хоро». Ці паралелі дозволяють припустити, що Хорс, можливо, був запозичений слов'янами із іранської міфології (персидський Хуршет – божественне сяюче сонце) [29, с. 20]. Д. Гаврилов відмічає, що Хорс тягнє до степової та лісо-степової зони східних слов'ян [19, с. 78].

В. В. Іванов і В. Н. Топоров визнали в Хорсі солярне божество іранського походження, не виключаючи, втім, тюркського посередництва при його передачі східним слов'янам. З другої половини 1980-х років В. Н. Топоров розвивав точку зору, згідно з якою Київ був створений як західний прикордонний форпост Хазарії вазіром (першим міністром) правителів каганату, який носив ім'я Куйа. Тут розташовувався гарнізон, що складався з воїнів гвардії хазара хорезмійського (у мовному плані – східноіранського) походження, що вшановували бога Сонця Хорса, а також Семаргла, які були "чужими" для місцевого східнослов'янського населення [12, с. 25 – 26]. Достатньо обґрунтовані висновки щодо походження Хорса і Семаргла зробив М. О. Васильєв [30]. Але він заперечує, що ці боги були «чужими» для слов'ян. Те ж саме стосується і Стрибога. Це божество також згадується в «Слові о полку Ігоревім». У давніх слов'ян слово «стри» означало «старший». Якщо провести паралель з іранським богом Срибайя, можна припустити що Стрибог посідав місце Небесного Отця. Згадування ж язичницьких божеств Хорса і Стрибога явно пов'язано зі Сходом.

Отже, можна говорити не просто про скіфо-сармато-аланські коріння Хорса (і, найімовірніше, Семаргла), але конкретно про його сармато-аланське джерело. Провідне місце культу «Сонце-цар» у віруваннях сармато-аланської галузі східних іранців зумовило його становище у східнослов'янському язичестві як одного з найбільш високошанованих божеств, Бога «великого», згідно зі «Словом о полку Ігоревім».

Цілком очевидно, що це історичне явище торкнулось лише частини слов'янського світу, а саме слов'ян Дніпровського Лівобережжя. Цікаво, що в пантеоні західнослов'янських богів божества Семаргл і Хорс не зустрічаються.

Однак, треба зауважити, що Хорс і Семарг не були запозичені у прямому сенсі. Слов'янство не сліпо копіювало і бездумно запозичувало чужі впливи, воно приміряло їх до своїх культурних традицій, світосприйняття, до свого народного досвіду, що йшов з глибокої давнини.

Виходячи з вищевикладеного можна твердити, що нововведення у світогляді й релігії східних слов'ян були обумовлені двома факторами. В першу чергу це стосується розвитку матеріальної культури слов'ян. Сюжети міфів незмінно відповідають матеріальним умовам життя народів і рівню їхнього розвитку [11, с. 582]. Життя слов'ян, які осідали на землях Лівобережжя, ставало все більш стабільним. У міфологію, пов'язану з циклом оповідей про феномени природних явищ і суспільного життя, впливаються міфи про цілісну концепцію Всесвіту. Саме в цей час, оселяючись на постійних місцях, стаючи осілими землеробами, слов'яни стали протиставляти себе кочовому способу життя, усвідомлюючи антитезу «ми – вони». Для позначення кочового побуту в слов'ян з'являється прикметник «дикий». Другий фактор – це контакти з іноетнічними сусідами, а конкретно – з племенами Степу. Слов'яни і племена північно-західної периферії Хозарського каганату в міжріччі Дніпра і Дону органічно вписалися в екологічні ландшафти. Це сусідство сприяло взаємовигідним стосункам для обох сторін.

Таким чином, етнокультурна ситуація, що склалась на Дніпровському Лівобережжі у VII – VIII ст., а саме – тісні контакти слов'ян з іраномовними аланами та тюркомовними болгарами, призвела до нововведень у світосприйнятті й релігії слов'янського населення. Синхронність етногенетичних процесів, на думку Л. М. Гумільова, стала причиною паралелізму в явищах духовного життя [21, с. 233]. Ці нововведення, поряд з укріпленням княжої влади при Володимирі, сприяли укріпленню язичницької релігії слов'янського населення.

Джерела та література:

1. Афанасьев А. Н. Мифология Древней Руси / А. Н. Афанасьев. – М. : ЭКСМО, 2006. – 608 с. : ил.
2. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых поверий и обрядов / А. А. Потебня // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1865 года : кн. 2. – М., 1865. – 311 с.
3. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія / М. І. Костомаров. – К. : Либідь, 1994. – 310 с.
4. Срезневский И. И. Взгляд на памятники украинской народной словесности / И. И. Срезневский // Уч. зап. Моск. ун-та. – 1834. – Ч. VI. – С. 134-150.
5. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков. – СПб. : Тип. М.М. Стасюлевича, 1914. – 341 с.
6. Анучин Д. Н. Сани, ладыя и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества / под ред. В. К. Трутовского. – 1890. – Т. 14. – С. 81-226.
7. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе : т. 2 / Н. М. Гальковский. – М. : Печ. А. И. Снегиревой, 1913. – 316 с.
8. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : т. 1 / Н. М. Гальковский. – Харьков : Епархиальная тип., 1916. – 388 с.
9. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 511 с.
10. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1994. – 608 с.
11. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с. : ил.
12. Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. «Слово о законе и благодати» и древнерусская реальность / В. Н. Топоров // Russian Literature. – 1988. – Vol. XXIV. – P. 25-26.

13. Зубарь В. М. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения и утверждения христианства на юге Украины (вторая половина III - первая половина VI в.) / В. М. Зубарь, А. М. Хворостяный. – К. : Ин-т археологии НАН Украины, 2000. – 179 с.
14. Моця А. П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII вв. / А. П. Моця. – К. : Наукова думка, 1990. – 288 с.
15. Моця О. П. Київська Русь : Від язичництва до християнства. / О. П. Моця, В. М. Ричка. – К. : Глобус, 1996. – 222 с.
16. Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.04 / Ю. Г. Писаренко; Ін-т археології. – К., 1997. – 166 с.
17. Козлов М. М. Вплив кочових племен Причорномор'я та Приазов'я на релігійний світогляд українців та билинний епос / М. М. Козлов // Україна : вчора, сьогодні, завтра : зб. наук. праць. – К. : Вид-во Ін-ту політичних та етнонац. досліджень НАН України, 1999. – С. 11-17.
18. Ермаков С. Э. Ключи к исконному мировоззрению славян. Архетипы мифологического мышления / С. Э. Ермаков, Д. А. Гаврилов. – М. : Ганга, 2010. – 256 с. : ил.
19. Гаврилов Д. А. Боги славянского и русского язычества. Общие представления / Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. – М. : Ганга, 2009. – 288 с.
20. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI веков / В. Я. Петрухин. – М. : Гнозис, 1995. – 320 с.
21. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 560 с. : ил.
22. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. История религии бон / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 1998. – 352 с.
23. Седов В. В. Балто-иранский контакт в Днепровском левобережье / В. В. Седов // Советская археология. – 1965. – № 4. – С. 52-63.
24. Вовк І. Функціональна структура язичницького пантеону / І. Вовк // Історія релігій в Україні : тези повідомлень Міжнар. V круглого столу (Львів, 3-5 травня 1995 року)]. – К., 1995. – Т. 1. – С. 79-82.
25. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р.Х.) / А. Я. Гаркави. – СПб. : Тип. Ак. Наук, 1870. – 308 с.
26. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь / Л. Н. Гумилев. – М. : Эксмо, 2007. – 864 с.
27. Алексеев С. В. Славянская Европа VII-VIII вв. / С. В. Алексеев. – М. : Вече, 2007. – 480 с.
28. Слово о полку Игоревім / упоряд., підг. давньорус. тексту Л. Є. Махновця. – К., 1983.
29. Путилов Б. Н. Славянский мир в лицах : Боги, герои, люди / Б. Н. Путилов. – СПб. : Изд-кий дом «Азбука-классика», 2008. – 368 с. : ил.
30. Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси : Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Религиозная реформа князя Владимира / М. А. Васильев. – М. : Индрик, 1999. – 328 с.

Соколовська Г.М.

УДК 908.93/99

ВНЕСОК НІМЕЦЬКОЇ ГРОМАДИ У РОЗВИТОК ОДЕСИ

Метою запропонованого дослідження є вивчення історії діяльності німців на півдні України і, зокрема, в Одесі. Предметом розгляду даної статті є не стільки господарська діяльність німецької громади, скільки культурницька і благодійна.

Окремо історія німців на Півдні України розглядалися лише в праці Плеської – Зебольт Є.Г. [8]. Благодійна робота німців у XIX ст. висвітлюються в монографії Гребцової І.С. та Гребцова В.В. у розділі, присвяченім національним благочинним товариствам Одещини [2]. Деякі факти з життя німців на півдні України надаються в етнографічному нарисі Кушніра В.Г. [5]. Новизна дослідження - в узагальненні свідочств про життя та діяльність німців у південному регіоні, зокрема їх внесок в духовний розвиток Одеси.

Перші поселення німців в Україні датовано 1787р. Активне переселення німців з Пруссії, Вітембергії, Саксонії, Швабії та інших частин Німеччини почалося на початку XIX ст. У 1800р. створено Контору опікунства Новоросійських іноземних поселенців. Від них вимагали тільки наявність майна або суму у 300 гульденів та своєрідну характеристику – свідцтво магістра, яке підтверджує добре ім'я переселенця.

На німецьких колоністів російський уряд покладав великі надії. Планувалося, що саме німці стануть надійною опорою царизму в боротьбі з селянським рухом України. Тому, порівняно з іншими колоністами, німці отримали більше привілеїв. Зокрема, це були великі земельні ділянки, солідні кошти для організації господарської діяльності, звільнення на 50 років від податків і назавжди від рекрутчини.

Кількість німецьких колоній швидко зростала не тільки у Катеринославській та Таврійській, а й в Херсонській губернії, а також у Бессарабії. Уряд намагався розселити німців поблизу портових міст, щоб сприяти ще й збутові продукції колоністів. 1803р. на землях В.Потоцького, що їх викупив на гроші уряду герцог Рішельє, виникають німецькі поселення Великий та Малий Лібенталь, Йозефсталь, Люсдорф. За 6 місяців 1804р. у степу засновується 50 колоній – у басейнах річок Кучургану, Південного Бугу. Виникає потреба в утворенні відповідних адміністративних округів: Саратський з поселеннями Гнаденталь, Ліхтенталь; Лібентальський із центром в Грос-Лібенталі; Кучурганський – з поселеннями Зельц, Баден, Страсбург, Мангейм, Ельзас та інші.