



Поганські боги східних слов'ян у світлі протофілософського ведичного комплексу Індії

Черняев С. П.

Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник.

– Харків: Майдан, 1998. – С. 15-21.

При використанні матеріалів статті обов'язковим є посилання на її автора з повним бібліографічним описом видання, у якому опубліковано статтю. Дана електронна копія статті може бути скопійована, роздрукована і передана будь-якій особі без обмежень права користування за обов'язкової наявності першої (даної) сторінки з повним бібліографічним описом статті. При повторному розміщенні статті у мережі Інтернет обов'язковим є посилання на сайт Східного інституту українознавства імені Ковальських.

Адреса редакції:

Східний інститут українознавства імені Ковальських («Схід/Захід»), ауд. 4–87,
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
пл. Свободи, 6,
Харків, 61077,
Україна.

E-mail: siu.kharkiv@gmail.com

Тел.: +38 057 705 26 30;
+38 096 1555 136

Веб-сайт: <http://keui.univer.kharkov.ua>

© Східний інститут українознавства імені Ковальських

© Автор статті

© Оригінал-макет та художнє оформлення – зазначене у бібліографічному описі видавництво

© Ідея та створення електронного архіву часопису – А. М. Домановський

ПОГАНСЬКІ БОГИ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН У СВІТЛІ ПРОТОФІЛОСОФСЬКОГО ВЕДИЧНОГО КОМПЛЕКСУ ІНДІ

Поганський пантеон східних слов'ян є, на нашу думку, найліпшим і найповнішим відзеркаленням складних процесів формування духовної культури первісного українства і, крім того, відбиває численні і розмаїті зв'язки цієї культури з релігійно-міфологічними нашаруваннями індоєвропейської давнини.

У цій статті ми не ставимо за мету простежити і висвітлити ті чи інші аспекти етногенезу східнослов'янських племін. Нас цікавитимуть лише окремі духовно-культуові релікти (ідеї, міфологеми, боги, деїфіковані істоти, тотеми тощо), котрі так чи інакше сприятимуть чіткішому визначенню загальних векторів і хронологічних меж етногенетичного розвитку слов'янства і затвердження самотніх рис його культури.

Ми певні, що чимало дискусійних питань, котрі пов'язані як з праслов'янською добою, так і з передхристиянським періодом релігійного життя Київської Русі, можуть бути вирішені (або до них будуть віднайдені нові підходи) завдяки залученню матеріалу індології та компаративної міфології. Саме духовна культура Індії може служити надійним і незаперечним підґрунтям для типологічних і компаративних студій, які згодом дадуть змогу достеменно і повно реконструювати основні світоглядні уявлення, міфологію і релігійні вірування слов'янства. Певною мірою цю тезу має підтвердити і наше дослідження, основними автохтонними джерелами якого є два тексти — “Велесова книга” та “Голубина книга”¹. З корпусу ведичних текстів, до якого входять власне веди (Ріг-, Сама-, Яджур-, Атхарваведа), брахмани (коментарі), араньяки (“лісові” книги відлюдників) та упанішади (таємні містичні настанови), ми найчастіше посилагатимемося на ті літературні пам'ятки, котрі мають найяскравіше міфологічне забарвлення і є найдавнішими, тобто на Ріг- та Атхарваведу¹.

Культурологами встановлено, що трійчаста модель опису міфологічної картини світу є однією з найдавніших. Суттєвим доповненням до цього спостереження слід визнати твердження Г.Померанца про те, що, при нагромадженні і дедалі більшому ускладненні протофілософських знань, у

¹ Аутентичність названих джерел залишається сумнівною (Ред.)

релігійно-міфологічній сфері ментальної діяльності людини починає поступово формуватися так зване “тринітарне мислення”, основними атрибутами якого є несудильність і нероздільність складових частин онто- чи космологічної Тройці². Найбільш повним утіленням такого тринітарного мислення в індійській міфології виступає Тримурті (досл. з санскр. “трійчастий образ”), що об’єднує Брахму, Вішну та Шиву в єдину і водночас диференційовану на три особистості космічну силу творення-опіки-руйнації³. Східнослов’янським еквівалентом цієї міфологеми дослідники називають Триглава, який уособлював креативні можливості Перуна, Велеса й Дажбога (Сварога)⁴. При цьому у слов’янській міфології відомо кілька Триглавів різного деїфікаційного рівня. Приміром, у гімні, який відкриває “Велесову книгу”, згадуються такі нижчі Триглави, як Вишень-Леля-Летениця, Радогош-Кришень-Коляда та ін.⁵

Тринітарність досить легко віднайти і в космогонічних міфах індійців та слов’ян. У багатьох індійських міфологічних текстах (наприклад, у “Падма-” та “Вішну-пурані”) згадується трилока (досл. з санскр. “три світи”), до складу якої входять Сварга (рай), Бхумі (земля) та Патала (пекло). Трилоці відповідають слов’янські Вірії (рай), Явь (білий світ) та Навь (потойбіччя). З цією фундаментальною космологічною моделлю пов’язана і така добре знана натурфілософська система, як три гуни, або універсальні характеристики усього сущого: саттва (чистота, гармонія), раджас (динамічність, пристрасність) і тамас (інертність, занепад), котрі у свою чергу співвідносяться зі Сваргою-Бхумі-Паталою. З точки зору етимології, три названі міфо-філософські аспекти буття обумовили виникнення у східнослов’янських мовах таких понять, як “святість”, “раж” і “тьма”. При незаперечній семантичній спільності фонетичні відмінності цих словоформ можуть бути пояснені передусім адаптаційними фонологічними процесами і законами звукової комбінаторики, що притаманні слов’янським мовам.

До цілком умотивованих лінгвістичних співставлень та етимологічних зближень слід віднести індійський рай-Сваргу та слов’янського бога-творця, чоловічу інкарнацію Роду — Сварога. За текстами “Велесової книги”, Сварог не лише закінчує творення Всесвіту, впорядковує “піднебесну”, а й, крім того, є правителем Вірію (Сварги). Можна назвати й деякі побіжні докази на користь того, що між цими міфологемами — Сваргою та Сварогом — існує, мабуть, генетичний зв’язок. У “Рігведі” Сварга ідентифікується як “Індралока”, тобто “сфера панування бога Індри”⁶. Індра з-поміж божественних атрибутів має ще й непереможну зброю-ваджру (палицю грому), яку подарував йому бог-коваль Тваштар. Тому у числі його імен фігурують такі, як Ваджрин або Ваджрабхріт (той, хто носить ваджру). Сварога ж

слов'яни вшановували як небесного коваля. За одним з міфів, коли він ударив молотом по "білому горюч каменю", народився бог вогню Сварожич-Семаргл. Також вважають, що Сварог населив землю, створивши перших людей з каміння і навчивши їх ковальському ремеслу. Цікаво, що ваджра Індри також мала властивість як відбирати, так і давати життя, виконувала і певні креативні космічні функції. Іншими словами, слов'янський Сварог успадковує декотрі "родові" риси Індри разом з його обителлю-Сваргою, котра зрештою і вмотивовує його поймавання, утворюючи своєрідний образ-біном — Сварга-Сварог.

Йдучи далі у цьому напрямку, ми можемо стверджувати, що типологічно близькими є слов'янський бог Род та індійський Праджapati (досл. з санскр. "володар потомства"). Обидва вони належать до найдавнішої доби формування етноміфологічних традицій. І Род, і Праджapati обіймають статус творця усього сущого, "батька та матері всіх богів". Щодо Праджapati, ця його функція (статус) закріплена не лише у Ріг- та Атхарваведі, а й у "Важасанейя-самхиті" Яджурведи та багатьох брахманах⁷. При цьому і Род, і Праджapati є переважно безособистісними божествами, що цілком природно, оскільки вони виступають як первісна диференціація Хаосу та Космосу з найменшим ступенем індивідуалізації. Є у них і спільні генетичні риси. За найдавнішими слов'янськими міфами, Род спершу перебував у "світовому яйці", яке розбив і таким чином активно прилучився до процесу світотворення. Аналогічним чином Праджapati змальовується у "Рігведі" як золотий ембріон, що мав яйцеподібну форму аж доти, допоки не вивільнився і не розділив небо і землю. Цей космогонічний міф згодом став пов'язуватися у ведичних текстах з Пурушею.

Вельми непрості міфологічні відносини пов'язують індійського бога Індру, який з "Рігведі" відомий як правитель серед богів, пізніше — локапала — охоронець світу, та східнослов'янського Індрика-звіра, царя темного царства. Хоча у "Рігведі" Індри присвячено 250 гімнів, тобто більше, ніж будь-кому з богів, і його подвиги та чесноти оспівано і вкарбовано у найвеличніші епітети та суперлативні вирази, але, у міфопоетичному "портреті" цього бога простежуються явно амбівалентні риси. Так, Індра вбиває свого батька, у його матері вельми складне ставлення до нього (мати не хотіла його появи на світ); він розбиває повіз богині ранкової зорі Ушас, і вона перелякана втікає від нього; Марути, божества бурі, вітру та блискавки, скаржаться на Індру за те, що він з'їв їхню офіру і тому подібне. До цього слід додати, що у післяведійський період Індра поступово втрачає свою всемогутність. Він зазнає чимало поразок не лише від мудреців, а й навіть від демонів (див. "Махабхарату" та "Рамаюну"). Його часто принижують, і надалі у представ-

ників так званої “нижчої” міфології затверджується явно нешанобливе ставлення до нього. Піддаються сумнівам і його військові подвиги. Так, у “Рамаїні” Індра з ляку перекинувся на павича, аби уникнути сутички з царем демонів-ракшасів Раваною. Цікаво, що слов’янська міфологія “акумуляє” саме низку негативних рис і вчинків Індри, деномінуючи його в Індрика-звіра. Звернімо увагу на те, що хоча загалом і зберігається мотив його зверхності і високого походження, все ж таки образ Індри розвивається по міфологічній лінії від сури (сонячного бога) до асури (не-бога) і стає демонізованим героєм, царем підземного царства замість Вирію.

Одним з найбільш званих міфологічних сюжетів, котрі викладені у гімнах “Рігведи”, є міф про боротьбу і перемогу Індри над демоном Вритрою (досл. з санскр. “перешкода”). Вритра у ведичній літературі є уособленням хаотичного, деструктивного принципу. Він — змієподібний, без рук, без ніг, безплечий, він не розмовляє, а сичить. На думку дослідників, перемога над Вритрою означає певний космогонічний акт переходу від хаосу до космосу, від потенційних благ до актуальних, до процвітання та родючості⁸. У східнослов’янській міфології Вритрі відповідає Гориня. Одна з основних його функцій — охороняти вхід у темне царство. Він — ворог Ясуні, світлих сил. Відзнакою, котра об’єднує його з Вритрою, є спромога Горині перекидатися на Змія Горинича і активне втручання у двобій сил Ясуні та Дасуні. Проте, порівняно з індійським міфологічним персонажем та сюжетом, слов’янський відповідник лишився менш розробленим та деталізованим, оскільки ми не знаходимо у літературно-міфологічних пам’ятниках жодної згадки про боротьбу і загибель Горині.

Не можна обминути увагою спроби співставлення слов’янського Перуна та тих чи інших богів давньоіндійської міфології. Одна з останніх і найбільш аргументованих належить археологові Ю.Шилову, котрий намагається довести, що образ Перуна увібрав у себе деякі риси індійського бога води і охоронця справедливості Варуни (досл. з санскр. “грізний”)⁹. Зважаючи на той факт, що у найдавніших літописах є відомості, що, укладаючи угоди з греками та візантійцями, слов’яни присягалися, згадуючи передусім ім’я Перуна, а також враховуючи багатофункціональність статусу цього бога у поганському пантеоні слов’ян, природньо зробити висновок: як Варуна, так і Перун мали пряме відношення до забезпечення морально-етичної впорядкованості і законності у світі і виступали її вищими гарантами. Разом з тим Ю.Шилов уникає зближення Перуна і Рудри (досл. з санскр. “ревун”), божества, яке в індійських ведах персоніфікувало грозу, шал, гнів і було ведичним прообразом Шиви¹⁰. Рудра змальовується у “Ріг”- та “Атхарваведі” як власник колісниць, в руці у нього — блискавка або палиця, лук та стріли.

Крім зовнішніх рис подібності Рудри та Перуна, цих двох богів єднає й суворота, навіть жорстока вдача, стрімкість і непереможність, що зрештою вмотивувало і спільні риси їхнього культу. Як і Рудра, Перун мав властивість навертати і відвертати смерть, міг викликати опліднюючий дощ, тобто пов'язувався з усіма членами комплексу "смерть-родючість-життя". Враховуючи зазначене, ми можемо стверджувати, що міфологічний статус Перуна є своєрідною контамінацією функцій Варуни, Рудри, та деяких інших як індійських, так і праслов'янських богів.

Високим ступенем типологічної спорідненості відзначається слов'янська Лада та індійська богиня щастя, багатства і вроди Лакшмі (досл. з санскр. "добрий знак", "щастя"). Якщо перша — жіноча інкарнація Роду, жінка Сварога, то друга — дружина Вішну, опікуна всього живого. Лада — мати бога кохання Лея¹¹, Лакшмі, згідно з "Харіваншею", також згадується як мати Кама-деви, індійського бога любові. Так само, як і Лада, Лакшмі належить до богинь, котрі стоять у самого першоджерела світобудови. За одним з міфів, Лакшмі з'явилася на початку процесу творення, піднявшись над поверхнею первісних вод у вигляді квітки лотоса. Звідси такі її імена, як Падма та Камала ("Лотосна"). Цілісні міфи про народження Лади у слов'ян фактично відсутні.

Ціла низка як індійських, так і слов'янських міфів пов'язана з сакральним напоєм Сомою (у слов'ян — Сурицею). Таке ж ім'я носив і бог цього напою. За числом згадок у "Рігведі" Сома посідає третє місце (після Індри та бога вогню Агні). Вважається, що міфологічний образ Соми та культ одноім'яної рослини має індоіранське походження (авест. хаома)¹². Слід зауважити, що ритуал виготовлення соми мав два різновиди: згідно з культовими цілями, міг готуватися галюциногенний напій (сома) або менш сакралізований хмільний напій (сура). Цей останній найбільше і нагадує слов'янську сурицю, котра мала у своєму складі мед, хміль, деякі трави та молоко. Богиня Суриця вважається дочкою бога Хмелю, котрого цілком можна визнати точним відповідником індійського бога Соми. Втім, необхідно відзначити, що у текстах "Рігведи" бог Сома має як небесну (персоніфіковану), так і земну (суто рослинну) форми. Він оспівується як "цар світу", "бог над усіма богами", "творець і водночас дитя неба", "володар вед", народжений як сонце. Він змушує сонце сяяти, входить як друг в океан, обстоює закон, приносить щастя і статки, життєву силу і їжу, збільшує блага, приходиться на допомогу, нагороджує співців, обдаровуючи їх майстерністю¹³. У пізній літературі, зокрема у брахманах, простежується все більш усталений зв'язок Соми не з Сонцем, а з Місяцем, що згодом і призведе до їх отождивлення. Порівнюючи Хмеля і Сому, ми маємо констатувати, що слов'янська міфоло-

гічна царина Хмеля значно вужча, ніж у його індійського “бога-побратима”.

Завершити порівняльний аналіз індійської та слов’янської релігійно-міфологічної традиції на рівні кількох текстів, здебільшого вед, на нашу думку, доцільно співставленням певних езотеричних мотивів та міфологем.

Фактично у будь-якій культурній традиції існує уявлення про царство справедливості та громаду мудреців, котрі мають божественні знання і здібності і мешкають, усамітнівшись від суєтного світу у штучно створеному осередку чистоти, краси і гармонії. У кельтів та ірландців це — Авалон, “острів блаженних”, далі можна вказати на Братство Грааля (артурівський цикл) та царство пресвітера Іоанна середньовічної Європи, Агарту та Шамбалу тибетців, Біловоддя російських старообрядців тощо. Загалом все назване — пізніші міфологічні нашарування. У найдавніших релігійно-міфологічних джерелах Індії, зокрема у “Мокшадхармі”, тексті з “Махабхарати”, зустрічаються згадки про “білий острів”, або Шветадвіпу, який існував у тодішньому центральноазиатському морі. Напівбожественні істоти, котрі мешкали на ньому, мали у своєму розпорядженні камінь Чинтамані (скарб світу), що зринув у сиву давнину з небесної тверді (із сузір’я Оріона) і, за авторитетними свідченнями, відзначався багатьма магічними властивостями. Вже в історичні часи, коли замість центральноазиатського моря височіло Тибетське нагір’я та Гімалайські гірські масиви, “заповітну країну” стали відносити до району хребтів Куен-Лунь, що знаходяться в північно-західній частині Китаю¹⁴. У тибетсько-монгольських фольклорних джерелах збережено згадки про гору-башту Чунг, з якої божественні мудреці стежать за всіма подіями, що відбуваються у світі людей і в критичні моменти надсилають свою допомогу.

Езотеризм у загальних рисах є своєрідним внутрішнім виміром культурної традиції. Певні езотеричні аспекти притаманні і слов’янській міфологічній картині світу. Так, Шветадвіпі індійців відповідає Березань слов’янських міфів, острів, подібний Буянові (у більш пізній версії — одна з Рипейських гір, що мислилися як частина Вирію). Відповідником башти Чунг виступає гора Хвангур, згадувана у “Голубиній книзі”¹⁵, тоді як аналогом “космічного каменю” Чинтамані є слов’янський Алатирь, “усім камням камінь”. Як стверджується у “Велесовій книзі”, він упав з неба, і на ньому кожне чисте око може розгледіти письмена із законами Сварога.

Підсумовуючи усе викладене вище, ми маємо зазначити, що плідність компаративно-міфологічних студій вже понад століття засвідчена працями науковців багатьох країн. Але й сьогодні на цій царині лишається доволі вільного місця для прокладання нових борозен науково-теоретичного дискурсу, систематизаційних зусиль та класифікаторських вправ. На цьому тлі

наша стаття — лише певний начерк, перший крок у наближенні до мети: встановити ті “силові лінії” історично-культурного поля, завдяки яким сформувався феномен самобутньої духовної культури східного слов’янства.

ЛІТЕРАТУРА:

- ¹ Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977. С. 250.
- ² Померанц Г. Выход из транса. М.: Юрист, 1996. С. 332.
- ³ Мифы народов мира. В 2-х т. Т.2. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 320.
- ⁴ Головацький Я. Виклади давньослов’янських легенд. Київ: Довіра, 1991. С. 25.
- ⁵ Велесова книга // Русские веды. — М.: Наука и религия, 1992. — С.137—274.
- ⁶ Ригведа. М.: Наука, 1989. С. 38.
- ⁷ Bhattacharji S. The Indian theogony. Cambridge, 1970. P. 38.
- ⁸ Brown W. Theories of creation in the Rig-Veda // Journal of the American Oriental Society. — Vol. 85. — P. 23—24.
- ⁹ Шиглов Ю. Путь ариев. Киев: Полиграфкнига, 1996. С. 36.
- ¹⁰ Machek V. Origin of the Gods Rudra and Pusan // Archiv orientalni, 1954. — T.22, № 4. — S. 549.
- ¹¹ Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Київ: Обереги, 1992. С. 111.
- ¹² Wasson R. Soma. Divine mushroom of immortality. N.Y., 1971. P. 13.
- ¹³ Blomfield M. The myth of Soma and the eagle // Festgruss an Rudolf von Roth. — Stuttgart, 1893. S. 150.
- ¹⁴ Рудзитис Р. Братство Грааля. Рига: Угунс, 1994. С. 42.
- ¹⁵ Голубиная книга. М.: Московский рабочий, 1991. С. 89.