

ДАВНЬОРУСЬКІ МІФОЛОГІЧНІ НАЗВИ РОЖАНИЦЯ І РОД. РОЗВ'ЯЗКА ЗАГАДКИ?

Зубов М. І.



Рожаниці давньоруських пам'яток розглядаються звичайно як міфологічні персонажі, пов'язані з уявленнями про долю, власне, як уособлення долі. Довгий час фольклористів і міфологів **род** і **рожаниці** цікавили передусім у зв'язку з тим, чи правий був Прокопій Кесарійський, який написав, що слов'яни уявлення про долю не мають [1, 161]. Висвітлюючи це питання, І. І. Срезневський, Д. О. Шеппінг, О. М. Веселовський узагальнили великий матеріал, який показує, що в язичницьких слов'ян існували персоніфіковані образи долі. Звідси усталився висновок, що рожаниці — це і є богині долі, а род — покровитель патріархального роду, дому, щось на зразок домовика [4, 177; 6, 56; 9, 335].

Проте, як на наш погляд, давньоруський смисл назви **рожаниця** і витоки усього “антирожаничного” циклу пам'яток слід шукати не на цих шляхах і навіть не в слов'янському язичництві, а в богословських суперечках раннього християнства та в давньоруських відгомонах цих суперечок. У зв'язку з цим потрібно звернути увагу на те, що слідів розгорнутої богословської полеміки християнства з язичництвом у давньоруській літературній спадщині не простежується. І це цілком зрозуміло, оскільки язичництво не мало релігійної доктрини, догматів, інституцій (принаймні як на час укладання церковних протиязичницьких слів і повчань). Отже, богословам ні з чим було полемізувати: у цьому відношенні язичництво для них не існувало. Характерно, що у відомому “Слові філософа”, наведеному літописом у зв'язку з вибором релігії князем Володимиром, також немає жодного натяку на свої язичницькі вірування попри те, що язичницькі ідоли все ще стояли біля князівського двору. З одного боку, така обставина вірно пояснюється тим, що літопис укладався тоді, коли ідолів вже дійсно не існувало. Але це ж саме можна розцінювати ще й як знак того, що безіменний філософ не

вбачав у язичництві реальної противаги християнству. Цікаво, що не збереглося слідів богословської полеміки з язичництвом також і для перших двох віків давньоруського християнства після його офіційного запровадження в Києві. Враження таке, що нове вчення на рівні світоглядно-богословського обґрунтування поширюється своєю внутрішньою силою і перемагає не в боротьбі із зовнішніми язичницькими віруваннями, а іманентно. Цикл антиязичницьких пам'яток з'являється орієнтовно наприкінці XII ст., коли, як прийнято вважати, відбувається певне язичницьке відродження.

Звертаючись у зв'язку з цією останньою обставиною до початків давньоруського християнства, зазначимо, що реально відомий вибір віри Київською Руссю насправді був не тільки (і навіть не стільки) вибором поміж двома суперницькими напрямками християнства — грецьким та римським: цей вибір також відбувався ще й між різними традиціями в самому греко-православному напрямку. При цьому важливим є те, що початковий етап християнізації Київської Русі був, очевидно, пов'язаний з кирило-мефодіївською традицією, відмінною за своїми ідейно-релігійними особливостями і від православ'я східного обряду, і від західного католицизму [5, 327—370]. За спостереженнями В. В. Мількова, ця оригінальна, незалежна, не позбавлена деяких рис єретизму традиція була однією з найбільш інтелектуальних традицій християнства, ідейно близькою до каппадокійської школи Василія Великого та Григорія Богослова. Відрізнялись обидві традиції значною терпимістю щодо язичництва. Проте десь із XII ст. в ідейному житті давньоруського християнства починають панувати містико-аскетичні настанови олександрійської богословської школи, що представляла одну з найбільш ізоляційоністичних антиінтелектуальних течій християнства [3, 450—451].

Безумовно цікавим у світлі таких висновків є те, що найдавніші так звані слова і повчання, спрямовані проти **залишків** язичництва в народі (ця термінологія зі смисловою домінантою **залишки** усталилася завдяки публікаціям пам'яток під аналогічними назвами М. С. Тихонравовим, М. Гальковським та ін.), датуються дослідниками, як зазначено, тим же XII століттям. Можна підозрювати, що в цей час відбувається не стільки язичницький ренесанс (про що говориться в науковій літературі неодноразово), скільки розгортається богословська боротьба, супроводжувана зміною ідеологічних орієнтирів. Це і призводить до більш суворих вимог щодо дотримання православних догматів. Зовні ж картина сприймається як боротьба з відновлюваним язичництвом. Насправді за цим передусім стоїть, на наш погляд, не боротьба з язичництвом, а боротьба з християнськими традиціями кирило-мефодіївського і каппадокійського характеру.

Щодо циклу давньоруських протиязичницьких церковних повчань взагалі можна висловити підозру, що значна частина цих повчань (саме та, що спрямована не проти марновірства, а проти язичницьких персонажів) покликана до життя перш за все внутріхристиянською полемікою, а язичницьких проявів такі повчання стосуються лише тоді, коли ці прояви або підпадають під критерії полеміки, або коли нагадування про них є пізнішими вставками із інших подібних пам'яток. З цього погляду при аналізі давньоруських текстів важливо звернути увагу на таку специфіку викладення книжної думки, при якій конкретика тем і сюжетів завдаються жанром текстів, але розробка деталей відбувається зовсім не на понятійному і раціональному рівнях. При цьому ті чи інші світоглядні пріоритети не

позначаються прямо і відкриваються не відразу, а начебто крок за кроком. До того ж, ці світоглядні пріоритети не постають у конкретних визначеннях: вони містяться між рядками, у логіці викладення думки [3, 251—252].

Як приклад можна навести відоме “Слово о постѣ к невѣжамъ в понедѣлок 2 недѣли”, насичене язичницькими ремінісценціями. М. Гальковський, аналізуючи цю пам’ятку (обережно датовану ним XIII ст., тобто близьку до зміни богословських орієнтирів), показує, що ідейним стрижнем її була полеміка, пов’язана з переходом від дотримання посту за студійським уставом до дотримання посту за більш строгим у цьому відношенні єрусалимським уставом [2, 1—4]. Причому “Слово...” спрямоване проти тих священнослужителів, які неправильно навчають:

егда бо ся нарече великая сѣбота въ постѣ, в нюже было проводити весь постъ. въ тоу же сѣботоу невѣгласи поповелятъ взимати молоко и масло. по жидовскоу и по прѣвѣмоу законоу [2, 15].

Щоправда, місце “невѣгласи поповелятъ” має подвійне читання: “невѣгласи поповелятъ” (з урахуванням можливості помилкової графічної редуплікації складу) і “невѣгласи попове велятъ” (з урахуванням можливості помилкової графічної гаплогії одного з двох однакових складів). М. Гальковський був схильний до останнього прочитання [2, 15; пор. с. 1—2], і з ним слід згодитися, враховуючи, що повчання укладалися передусім з розрахунком на грамотних священників. Таке прочитання тим більше вірогідне, що далі йдеться про іудейський і про перший закони, за якими такі невѣгласи навчають. Це чи не пряма вказівка на попів (хто ще інший міг так навчати?). А далі пам’ятка повідомляє також і про порушення правил дотримання посту в народі в зв’язку з язичницькими звичаями готувати лазні і страви для небіжчиків. Таким чином, пам’ятка має у підґрунті християнсько-богословську проблематику і лише від неї йде до язичницької, але не відокремлює її виразно від християнської.

Подібна картина вимальовується і щодо пам’яток антирожаничного спрямування. По-перше, слід наголосити, що давньоруське слово **рожаниця**, окрім міфологічного смислу, який прочитується дослідниками в пам’ятках, мало ще й звичайне значення “породілля” (відоме і в сучасному російському **роженица**). Причому це значення можна побачити навіть в таких випадках, які зазвичай тлумачаться як нагадування міфологічних рожаниць. Так, на доказ саме такого нагадування часто наводять цитату **и бабы каши варят на собрание рожаницам** [8, 467]. Але в повному вигляді це місце має зовсім інший і цілком певний зміст: **и с робяты первыя волосы стригѹтъ и бабы каши варят на собрание рожаницам, и чреваты жены медвѣдю хлѣбъ дают изъ руки да рыкнеть д(ѣ)в(и)ца бѹдетъ, а молчитъ ѿрокъ бѹдет...** [2, 94]. Отже, уривок містить нагадування про три випадки вияву язичницьких пережитків, причому перший і третій випадки з усією очевидністю стосуються обрядовості, пов’язаної з реальними людьми (пострижини, гадання про стать майбутньої дитини). У такому контексті дещо дивним було б нагадування рожаниць, коли мати на увазі міфічні істоти: таке нагадування явно розривало б логіку думки. Проте все стає на місце, коли розуміти, що під “собранием рожаниц” мається на увазі якесь зібрання реальних жінок (які нещодавно народили дітей?): пор. чітку логічну градацію діти, що досягли віку пострижин — жінки з немовлятами (рожаниці-породіллі) — вагітні жінки. До того ж,

набуває зрозумілого сенсу значення слова “собрание”: адже збиратися можуть істоти одного кола — або люди, або демони. У випадку очікуваного приходу міфічних істот (з іншого кола існування) мало б застосовуватися і слово з іншою семантикою — “прихід”, “зустріч” тощо (пор. у давньоруському описі обряду готування лазень для духів предків: “и приходят топившей мовници и гладають на попелѣ слѣда и егда видать на попели слѣд и глаголють: приходили к намъ навѣа мытса” [2, 15]. Наразі слово *собрание* тут може виступати, як на це звернув нашу увагу Ю. О. Карпенко, у значенні “приготування (до чогось)”, тобто в оригіналі могло матися на увазі якесь приготування для породіль.

Далі слід звернути увагу на те, що пам'ятки у зв'язку з рожаницями звертаються не до язичників і навіть не до двовірців, а власне до християн:

Въпро(с) что е(сть) тревокладенъе идольское. еже ре(че) с(ва)тын Василии не приниман приношенья ѿ тревокладѣла идольска.

Не поганымъ глаголе(ть) нѣ кр(с)тъяномъ. Мнози бо ѿ хр(ес)тъянъ. трапезы ставать идоломъ. и наполняютъ черпала вѣсомъ. кто сѣтъ идоли. Се первыи идолъ рожаницѣ. о нихъ же великыи пр(о)р(о)къ исая глаголе(ть) велегла(с)но вопиеть река. в горе ставацимъ трапезоу рожаницамъ. и исполъняюще черпанъ дѣмоно(м) [11, 85—86].

Ще одне місце давньоруської богословської літератури ілюструє цю думку так само однозначно:

Еже имъ повѣда анг(ел)лъ. церкви Лаудикинскы. творимое дѣло злыми ч(е)л(о)вѣкы и глаголяше анг(ел)лъ. Горѣ. горѣ ч(е)л(о)в(е)комъ тако творещемъ. иже естъ ненавистъ в(о)гоу. и на гнѣвъ в(огороди)ци. иже ѿ неразоумъ дѣюще. неподобное и непотребное. мнѣша ч(ес)ть творѣще г(оспо)жи в(огороди)ци. ставѣще трапезоу кроупичьтыми глѣвы. и сыры. и чѣрпала наполняюще вина добровоннаго. и творѣще тре(па)рь р(о)жьствоу. и подавающе дроугъ дроугоу гадѣть и пьютъ. и мнѣша добро творѣще. и хвалоу тѣмъ въздающе вл(ады)ч(ы)ци чистии Еиже естъ вѣчьстие и хоула. виною рекше рожьства. Нѣ чьсть се д(ѣ)в(и)ци г(оспо)жи в(огороди)ци. не бо естъ сд(есь) творимое въ сл(а)воу в(о)гоу. и въ похвалоу в(огороди)ци [11, 86].

Таким чином, давньоруський церковний книжник абсолютно чітко викладає кілька позицій. По-перше, рожаничну трапезу ставлять нерозумні християни (а не язичники і не двовірці). По-друге, ця трапеза присвячена Богородиці (а не якомусь язичницькому ідолові). По-третє, ця трапеза, про яку нерозумні вважають, що вона ставиться на честь Богородиці, насправді робить їй наругу та безчестя. А виною всьому є народження (рожьство).

Цю, здавалось би, дивну войовничість, спрямовану проти вшановування Богородиці, остаточно може роз'яснити ще одне місце із давньоруської церковної літератури:

Се бѣди всѣмъ вѣдомо іако несториин кретикъ. наоучи трапѣзѣ класти рожацнѣю. мѣна в(огороди)цю ч(е)л(ове)кородицю. С(вя)тнѣже о(т)ци лаодкиинскаго с(о)бора. слышавше о(т) анг(ел)ла. Зане в(ог)у нелюботворимое то. и с(вя)тѣи в(огороди)ци. Писаниемъ повѣлѣша не творити

того. Да кто послоушае(т) заповѣднѣ с(вя)т(ы)хъ ѡ(тѣ)ць сп(асе)нъ
боудеть аще ли кто не послоушаеть Ѡлчѣнъ да боудеть [11, 88].

Чи не ставить усе на свої місця це давньоруське пояснення? Адже відомо, що Несторій, патріарх Костантинопольський, у свій час проголосив, що Пресвята Діва Марія не Богородиця (гр. θεοτόκος), а “людинородиця” (человекородица в давньоруському калькуванні грецького терміна ἀνθρωποτόκος). Це значило, що народжений нею Христос був не Богом, а лише людиною, помазаником Божим, месією, в якому Бог тільки перебував. Вчення, яке протирічило вже усталеним догматам, було сприйняте в церковних колах з обуренням, і Єфеський собор 431 р. засудив його як єретичне, а сам Несторій невдовзі помер у засланні.

У Київській Русі в другій половині XII ст. (нагадаємо час появи циклу антирожаничних пам’яток) склалася типологічно схожа ситуація: у Володимиро-Суздальському князівстві ставленик князя Андрія Боголюбського — самозваний єпископ Федорець намагався провадити церковні нововведення, прикриті несторіанською фразеологією. Жорстока церковна розправа в Києві над єпископом-єретиком (страчуючи його, йому відрізали язик, відтяли праву руку і виїняли очі) подається літописцем як чудо нової Богородиці Володимирської [7, 74]. Поза усяким сумнівом, ця ситуація не могла залишитися непоміченою в церковному житті. Очевидно, звідси і бере свій початок цикл церковних пам’яток, спрямованих проти рода і рожаниці. Причому рожаниця тут — це Богородиця в несторіанському розумінні, а род — Христос в тому ж таки розумінні.

На доказ цієї останньої тези проаналізуємо фразу із наведеної вище цитати: **се буди всѣмъ вѣдомо ꙗко несториѣ ꙗретикъ. наоучи трапѣзу класти рожаницю. мѣна б(огороди)цю ч(е)л(ове)кородицю**. Зважаючи на те, що термін **трапеза** стосується в даному випадку безпосередньо самої Богородиці (бо слово **рожачна** є відносним прикметником), це місце можна розуміти тільки так: єретик Несторій вважав Богородицю рожаницею (інакше **человекородицею**) і навчив ставити їй рожаничну трапезу. Іншими словами: грецька калька **человекородица** мала свій давньоруський церковний синонім **рожаница** — слово, що позначає жінку, яка народила людину (а це не личить Богородиці).

Як реакція на внутріцерковну ситуацію, що склалася, з’явилося спеціальне “Слово Исаи пророка истолковано св. Иоанномъ Златоустомъ о поставляющих вторую трапезу роду и рожаницамъ”, де ідея внутріцерковної полеміки простежується крізь пізніші нашарування досить виразно:

то дебрь ѡхорьскаѣ вышняго іер(уса)лима пажить, а волове кротціи
еп(иско)пи и попове иже хода(т) по церк(о)вному оуч(е)ннию. и инѣхъ
добрѣ оучаше, вы же ѡставляши мѣ и забывающе горѣ с(ва)тоую мою и
готовающе трапезоу рода и роженницамъ, наполняюще чръпаніѣ вѣсомъ,
азъ прѣда(м) вы на шроужіе. и вси за колѣнїемъ падете [2, 87—88].

У якийсь час у “Слові св. Григорія...” назви род і рожаниця були представлені як породження язичницьких часів, причому сам культ цих персонажів постає величним і всеосяжним для Старого Світу:

[єгиптяни вшановують. — М. З.] проклятаго же ѡсирида роженъе. мати бо
его ражаючи (оказися) ї того створиша богомъ совѣ. ї требы ємү силны

творѣхѹт ѡканьніи. ѿ тѣхѹ извыкоша халдѣи. начаша требы имѣ творити великиѣ. родѹ и роженицам. пороженью проклѣтаго бога ѡсира. сего же ѡсирида. скажутъ книги сороциньскиѣ тако нелѣпымъ проходомъ проїде. но смердащимъ. того ради сороцини мыють ѡходѣ. і болгаре. і терканині холми. ѡкѹдѹ же ізвыкоша елени класти требы. артеמידѹ. і артемидѣ. рекше родѹ і роженицѣ. тациї же ігѹптѣне. такоже и до словѣнѣ доїде. се слов(ѣне). і ти начаша требы класти родѹ и рожаницам. преже перѹна бога іхѣ. а переже того клали требѹ. ѹпирем і берегинам. по свѣтомѣ крещеньи перѹна ѡринѹша. а по христа бога гашасѣ но і ноне по ѹкраїнамѣ молатьсѣ емѹ проклѣтому богу перѹнѹ. і хорсѹ. і мокоши. і вилѹ. і то творѣт отаї. сего не могѹтьсѣ лишити. проклѣтаго ставленьѣ вторыѣ трапезы нарече[□] ны[□] родѹ і рожаницам. (на) великѹ прелестѣ вѣрнымъ крестьяном. и на хѹлѹ свѣтому крещенью. и на гнѣвѣ вогу^{□□} [2, 24].

Звичайно, церква в боротьбі з відхиленнями несторіанського толку не могла залишати поза увагою злиття канонічного культу Богородиці з її народним культом, де вона, серед іншого, виступає покровителькою породіль, що обумовлене мотивом її материнства та етимологічним зв'язком слів **Богородиця** і **родити**. М. І. Толстой у цьому зв'язку зазначає, що в болгар у багатьох місцевостях повитуха відразу після пологів кадить породіллю, дитину і молодичь, щоб вони народжували. Потім вона переламує обрядовий хліб зі словами: “Ай-де, Света Богородице, който няма — да има, който има — да завтори” (Ну, свята Богородице, у кого немає — нехай буде, у кого є — нехай повториться). Відразу після народження дитини (іноді на наступний день) болгарі місять тісто для обрядового пирога, який називається **богородична пита** — богородичний хліб. У болгар в Родобах в одне зі свят, що називається **Божья майка** (Божа мати), неплідні жінки, що бажають завагітніти, пекли великий кукурудзяний пиріг, розламували його і давали сусідам [10, 217]. У плані мотиву розламування хліба цікаво зазначити, що в давньоруських списках “Слова нѣкоего Христолюбца ревнителя по правой вѣрѣ” зв'язку з вілами двічі повторюється, що погани **короваи им ломают** [2, 45]. Отже, і східні слов'яни мали, очевидно, відповідну обрядовість. Щоправда, в одному іншому випадку тут спостерігається варіант **короваи им молят** [2, 45], але він здається помилковим у світлі того, що слово **молити** має значення “просити про щось”, але не виявляє семи “присвячувати комусь”. Окрім того, ще в інших списках цієї ж пам'ятки в цьому місці пишеться **требы им кладут** [2, 45], що узгоджується за змістом із **короваи им ломают**.

У зв'язку з антирожаничними мотивами цікаво також звернути увагу, що серед питань на Стоглавому соборі 1551 р. було таке: “**Иная убо творится в простой чади в миру: дети рождаются в сорочках, и те сорочки приносят к попом и велят их класти на престол до шти (шести) недель. И в том ответ: Впредь таковые нечистоты и мерзости во святыхъ церкви не носить**” [12, 16]. Виявляється, ось які речі, пов'язані з пологами, могли потрапляти не просто в храм, але навіть в олтар, на церковний престол! Щось подібне відбувалося і в більш ранні часи. Недарма в “Слові св. Григорія...” говориться, що “**череву работни попове уставивша трепарь прикладати рожества богородици к рожаничне трапезе отклады дѣюще**” [2, 25].

Зрозуміло, що і тут не йдеться про язичницький персонаж (чому б це попи

мали встановити його вшановування?), а про змішування культу Богородиці з родинною обрядовістю. У боротьбі ж із несторіанською єрессю єпископа Федорця церква активно вороже повинна була ставитися до будь-яких зв'язків родинної обрядовості з культом Богородиці. Звідси і бере витоки та непримиренність до рожаничної (породільної на зразок болгарської? пор. ще вище **и бабы каши варят на собрание рожаницам**) трапези, змішуваної з богородичним культом.

У наступні століття проблема забулась у минулому, а пам'ятки залишилися в монастирських сховах. Після відкриття в ХІХ ст. "Слова св. Григорія..." при першому науковому прочитанні його і виникає вся низка сучасних уявлень про **рода і рожаниць** як про питомих персонажів слов'янської міфології. Таке розуміння підтримується як теонімічним оточенням назв (Артеміда, Афродита, Геката, Корунна, Мокош, віли та Осирис, Артемід, Перун, Хорс — усі ці боги називаються пам'яткою в контексті обставин їх народження), так і супутною пейоративною лексикою в цій та в інших відкритих надалі пам'ятках (пор. вище **се первыи идолъ рожаницѣ; со проклатымъ молениемъ идольскимъ** тощо). Відтоді відповідні пам'ятки під іншим кутом зору не перечитувались, а усталені уявлення використовуються до сих пір рекурсивно, тобто готовими до використання блоками. Насправді, як показують наведені в пропонованій статті спостереження, можливі і відмінно інші підходи до аналізу давньоруських джерел, що стосуються язичництва слов'ян.

У цілому, враховуючи висловлені міркування, можна сказати, що християнські книжники Київської Русі мимохіть зробили в слов'янську міфологію вагомий, але оманливий внесок, сприйнятий пізнішою наукою за реальні язичницькі уявлення.

Резюме

Представлені у статті спостереження про давньоруські міфологічні назви **рожаниця** і **род** свідчать про можливий новий підхід до аналізу давньоруських джерел, що стосуються язичництва слов'ян.

Список цитованої літератури

1. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. — СПб., 1914. — XXXVIII; 386 с.
2. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. II. Древние слова и поучения, направленные против язычества в народе // Записки Московского Императорского археологического института. — Т. XVII. — М., 1913. — С. 1—4; 1—308.
3. Древняя Русь: пересечение традиций. — М., 1997. — 464 с.
4. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. — М., 1996. — С. 175—195.
5. Мильков В. В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. — М., 1997. — С. 327—370.
6. Петрухин В. Я. Восточнославянское язычество: проблемы подлинные и мнимые // Живая старина. — 1994. — № 1. — С. 55—57.
7. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор "Слова о полку Игореве". — М., 1972. — 520 с.
8. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. — М., 1981. — 608 с.
9. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. — М., 1995. — 416 с.
10. Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 т. — Т. 1: А—Г. — М., 1995. — 584 с.
11. Тихонравов Н. С. Летописи русской литературы и древности. Т. 4. — М., 1862. — 24, 200, 112 с.
12. Чернецов А. В. Двоеверие: мираж или реальность? // Живая старина. — 1994. — № 4. — С. 16—19.