

ПОВІДОМЛЕННЯ

Проблеми української медієвістики

М. М. КОЗЛОВ (Миколаїв)

Уявлення давніх слов'ян про потойбічний світ

Наприкінці ХХ ст. зріс інтерес до вітчизняних стародавніх релігійних культів і традицій. І це не дивно, адже розвиток сучасної релігії та культури вимагає ґрунтовного вивчення першооснови східнослов'янської ментальності, яка складалася протягом тисячоліть. Як справедливо зазначила відома сучасна російська дослідниця старослов'янського язичництва О. І. Баженова, термін "культура" походить від слова "культ" — віра, звичаї та традиції прашурів¹. Уявлення про загробний світ — це невід'ємна частина загального язичницького світогляду, підґрунтя для формування у дохристиянську епоху ментальних особливостей давніх слов'ян та інших індоєвропейських народів. Тому актуальність цієї теми не викликає ніякого сумніву.

Проблема життя та смерті турбувала людей ще задовго до виникнення християнства. Архаїчні суспільства не мали змоги об'єктивно пояснити такі складні анатомічні процеси, як народження та смерть, тому виникали міфологічні системи, котрі відтворювали в свідомості первісних людей фантастичні картини існування людини після смерті.

Головна мета автора повідомлення — проаналізувати частину східнослов'янських язичницьких вірувань, що мають відношення до смерті та потойбічного світу. На жаль, збереглося дуже мало джерел, які б проливали світло на дану проблему. А ті, що відомі, не становлять єдиної системи, а інколи і прямо суперечать одне одному. Крім того, давні літописи "Життя святих", "Повчання проти язичництва" та деякі інші писемні пам'ятки пройшли крізь призму християнського стандарту. Відділити ж язичницькі вірування від більш пізніх нововведень дуже складно. З іншого боку, більшість елементів християнського загробного культу у Х—ХІІ ст. були чужими не тільки простим мирянам, а й представникам княжо-боярської верхівки та духовенству. Князя Володимира Святославича, його сина Ярослава Володимировича та багатьох інших східнослов'янських князів, як свідчить Начальний літопис, ховали з використанням язичницьких обрядів — виривали дошки зі стіни, везли тіло на санях, загортали небіжчика у килим і т. ін.

Проблема уявлень наших прашурів-язичників про смерть та потойбічний світ постала перед історичною наукою відносно недавно. Більшість дореволюційних істориків або зовсім ігнорували ці постулати вітчизняної дохристиянської релігії, або зводили їх до одного з аспектів язичницького культу вогню.

Винятком стали праці відомих істориків та фольклорознавців ХІХ — початку ХХ ст. — О. О. Котляревського, О. М. Афанасьєва та Д. К. Зеле-

ніна. Великий вклад у вивчення старослов'янських язичницьких вірувань, пов'язаних зі смертю та потойбічним світом, вніс О. О. Котляревський — автор ґрунтового твору "Погребальные обычаи древних славян". У цій монографії дослідник, спираючись на великий фактичний матеріал, проаналізував найбільш вагомі слов'янські післясмертні уявлення.

Слід відзначити також твір російського історика, засновника так званої міфологічної школи О. М. Афанасьєва — "Поэтические воззрения славян на природу", у якому автор порушив багато аспектів старослов'янського загробного культу. На жаль, дослідник надто захоплювався романтичним духом слов'янського язичництва та іноді робив хибні висновки, які не узгоджуються з фактичним матеріалом.

Торкнувся цієї теми і відомий російський історик та етнограф Д. К. Зелений у своїх ґрунтовних творах "Очерки русской мифологии" та "Славянский языческий культ заложных покойников". Після 1917р. деякі основи старослов'янського язичницького уявлення про смерть та потойбічний світ розглядалися у творах провідних радянських істориків і фольклорознавців. Маємо на увазі Б. О. Рибаківа ("Язычество древних славян", "Язычество древней Руси"), С. О. Токарева ("Ранние формы религии"), Я. Є. Боровського ("Мифологичний світ давніх киян"), В. В. Іванова та В. М. Топорова, Н. М. Велецької ("Языческая символика славянских архаических ритуалов"), В. Я. Проппа ("Исторические корни волшебной сказки") тощо.

Образу слов'янського язичницького бога Велеса (одного з можливих старослов'янських уособлень смерті) була присвячена монографія українського дослідника Ю. Г. Писаренка "Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі".

Уявленням східних слов'ян про потойбічний світ були присвячені окремі розділи у монографіях сучасних російських істориків В. Я. Петрухіна ("Начало этнокультурной истории Руси IX—XI вв."), Т. А. Волошиної і С. М. Астапова ("Языческая мифология славян").

Гіпотеза Н. Н. Велецької² та М. В. Поповича³ про множинність поглядів у слов'ян-язичників на людський мікрокосмос справді знаходить підтвердження у письмових, археологічних та етнографічних джерелах. Так, не викликає сумніву, наприклад, існування доанімістичного періоду в історії слов'янського язичництва, коли в наших предків існувала віра в те, що небіжчик після смерті продовжує існувати у місці свого поховання.

Писемні та етнографічні джерела доводять, що наші пращури побоювалися самого мерця, а не якоїсь його духовної сутності. Ідея ж виникнення безсмертної надчуттєвої сили, котра мала можливість підніматися на небо та впливати на погоду й життя людей, пов'язана з існуючим звичаєм кремації. Спалення мерця на поховальному багатті, коли частинки людського тіла разом з вогнем та димом піднімаються угору, породили віру в те, що кожна людина має особливого безсмертного двійника у вигляді диму чи вогню, який під час кремації сягає "небесного світу". Відомий англійський дослідник В. Вундт висунув гіпотезу, що душа людини під час кремації сама перетворюється на дим⁴.

У численних "Житіях святих" описуються випадки, коли ченці зустрічалися з бісами (спаленими мерцями), що з'являлися у вигляді диму чи вогню. Наприклад, у "Житії Авраамія архімандрита Ростовського" розповідається, як глава Ростовської церкви зустрівся з бісом в образі воїна, який "изыде смрадень из сосуда аки дымъ чернь"⁵. У "Житії преподобного Єгорія" знаходимо згадку про те, що на ігумена Троїцького монастиря напав цілий полк вогневих фігур бісів, від губ яких "пламень велик исхождаше". Проте після енергійних дій святого всі біси "акы дымъ

исчезоше" ⁶. Разом з цим, поховальний культ, пов'язаний з кремацією мерців, передбачав не тільки головний обряд — спалення мертвого тіла небіжчика, який би мав забезпечити необхідні умови для землеробства (сприятливу погоду), а й поховання кальцінованих кісток у спеціально насипаному кургані. Поховання кісток пращурів в землі означало, що вони, насамперед, повинні допомагати землеробству (забезпечувати родючість землі) й одночасно, як "людське насіння", бути основою для виникнення нових людей. Також кістки пращурів ніби охороняли земельні угіддя племені та своє поховання. На основі цих вірувань виникла думка, що місце поховання як інгумаційне, так і кремаційне охороняють особливі надчуттєві субстанції — духи похованих людей, котрі перебувають до смерті в людському тілі. Оскільки ці вірування суперечать християнському загробному культу (людська душа повинна відправлятися у далеку мандрівку — на божий суд), то вони були заборонені. Християнські середньовічні письменники навіть склали спеціальні трактати, які мали "відвернути мирян від подібної ереси". Так, Кирило Турівський — відомий давньоруський письменник XIII ст. — у своєму творі "Про людську душу та тіло" забороняє вірити, що душа перебуває коло похованого в землі тіла ⁷.

Окрім анімістичних вірувань, пов'язаних з мікрокосмосом давніх слов'ян, збереглися і тотемістичні, пов'язані з нібито можливістю існування в тілі людини особливих двійників у вигляді тварин — мишей, хробаків, гадюк, жаб, птахів і т. ін. В одному з ґрунтовних джерел — "Великій хроніці про Польщу, Русь та їх сусідів XI—XIII ст." невідомого автора — розповідається, як один з польських князів наказав послати своєму воїну, котрий його зрадив, прядку, нитки та заячу шкіру. Автор літопису пояснив це тим, що князь звинуватив лицаря у боягузстві (прядка та нитки — речі, які використовують жінки) та запропонував йому вбити себе, бо заєць, на його думку, це людська душа ⁸. Є в польських хроніках також відомості, пов'язані зі смертю сумнозвісного князя Попела. Адже нещасного польського володаря з'їли миші, яких "без числа вшило" з тіл вбитих Попелом родичів ⁹.

В історичних джерелах існують різні дані і стосовно місцезнаходження людської душі. Деякі письмові джерела відносять її до ніг. Наприклад, Галицьке-Волинський літопис 1230 р. розповідає, що у поранених в Ярославській битві воїнами князів Романовичів галицьких бояр та угорців "изъ подышев вистопоуходить яки ис чрева, англъ" ¹⁰. Смерть князя Олега, про яку розповідає "Повість временних літ" під 911 р., настала через те, що змія (один з символів смерті у давніх слов'ян), "виникнувши зо лба и оуклюну в ногу" великого київського князя ¹¹.

Кінцівки людей та тварин вважалися у давніх слов'ян джерелом руху та життя, тому травма ніг провіщала нашим пращурам близькість смерті. Так, у апокрифічному творі "Бесіда трьох святих" описується випадок, коли міфічного коня намагається вкусити у ногу великий змії. Один з "святих" пояснює це тим, що кінь є символом руху та життя людини, а змії — це смерть ¹². В "Іліаді" Гомера описується випадок, коли майже безсмертний античний герой Ахілл вмирає від отруєної стріли, яка потрапила йому до п'яти. Як і в випадку зі слов'янським князем Олегом, Ахілл вмирає від отруєння, а причиною смерті стає невеличка рана на п'яті. Можливо, що з ногами, а особливо з п'ятою, як центром життєдіяльності, пов'язане індоєвропейське вірування у "нав'ю кісточку", яке виникло в далеку мисливську добу. Згідно з міфом вона потрапляє у тіло, відриває від нього душу, отруєє його та призводить до розкладу трупа.

У "Слові о полку Ігоревім" є відомості про те, що новгород-сіверський князь Ігор Святославич "изронил жемчужную душу из храброго тела

через золоте ожерельє" ¹³. Але що мав на увазі середньовічний автор "Слова" під "золотим ожерельєм" та чому людська душа названа "жемчужною" — не ясно. Можливо, що слова "через золоте ожерельє" означали "через горло" і тоді це підтверджує знайдена у Гньоздівському могильнику бронзова лама у вигляді жіночої голови з отворами у теменній частині та горлі. Можливо, що ці отвори означали частини людського тіла, в яких розташовувалася душа або з яких вона мала розлучитися з тілом.

Найбільш послідовною та цілісною схемою, котра добре простежується в археологічних, писемних та етнографічних джерелах, є віра у життя небіжчика в місці свого поховання — домовині, могильному кургані, склепі і т. ін. Дерев'яні поховальні споруди — домовини або будинки мертвих, в яких знаходилися залишки трупоспалень або трупоположень, зустрічаються в усіх районах східнослов'янського світу. Зафіксовані вони, наприклад, у могильниках в'ятичів (Воронець, Доброе, Західна, Лебедна, Піскувате, Воротинцеве), радимичів (Попова гора, Дем'янки), сіверян (Глушкинки) ^М.

Про наявність дерев'яних конструкцій у Ярославських могильниках писав І. В. Дубов ¹⁵.

Виявлені домовини і в слов'янських курганах Подоння ¹⁶. Горщики та миски з їжею — звичайні речі у слов'янських язичницьких курганах. Крім того, у слов'янських похованнях знайдені ножі, кресала, глиняні горщики, сокири. В жіночих похованнях іноді трапляються прядки, залізні серпи, ножиці. В курганах по р. Ладога біля залишків поховального багаття зустрічаються залізні тарілки та короби. На думку відомих мистецтвознавців та істориків XIX ст. І. С. Толстого й Н. С. Кондалова, таке розташування побутових речей коло поховального багаття символізує образ живого вічного будинку ¹⁷. Більшість речей, знайдених у слов'янських курганах та ґрунтових могильниках VI—X ст., навмисно доведені до непридатності — посуд потрошений, інші речі або зламані або переплавлені на вогні. Звичай навмисно розбивати горщики під час поховального ритуалу відмічався у довгих курганах, похованнях дреговичів, ярославських могильниках ¹⁸.

Одиничні слов'янські поховання розглядалися нашими пращурами як домівки небіжчиків. Кургани або ґрунтові могильники вважалися селищами мертвих. Поселення мерців, оскільки вони були ніби небезпечними для живих, розташовували далеко від людського житла та оточували захисними огорожами з каменів або дерев'яними колодами. Наприклад, підґрунтя курганів новгородських словен обкладалися кільцем з валунів ¹⁹. При розкопках древлянських курганів поблизу с. Буки простежувалися кільцевидні канавки з залишками частоколу навколо поховань. Частини спалених колод, які оточували кургани волинян, можна було побачити у деяких східнослов'янських похованнях у межиріччі Західного Бугу та Горині ²⁰. Відомі залишки дерев'яних огорож і навколо стародавніх слов'янських курганів по р. Вороніж ²¹.

Вірування слов'ян-язичників у подальше існування людини, що померла, у місці поховання дістають підтвердження і в ряді писемних джерел. Відомий арабський історик і письменник другої половини X ст. Ібн Дада так описує поховання знатного русича: "Коли помирає в їх хтось зі знатних, то викопують йому могилу у вигляді великого будинку, кладуть його туди, а разом з ним кладуть у ту саму могилу його одяг... кладуть також туди велику кількість їжі поряд з напоями та монети. Накінець кладуть у могилу живу та кохану дружину покійника. Після цього отвір могили закладають і дружина помирає у заточенні" ²².

Інший відомий арабський письменник Ібн Фадлан, описуючи похорон східнослов'янського князя, дає відомості про те, що одразу після

смерті небіжчика поклали у яму, та щоб йому не було там нудно сидіти та чекати завершення приготувань до кремації, на місце поховання поклали також гарячий напій, плоди та лютню²³.

В окремі дні небіжчики "отримували можливість", як вважали наші пращури, виходити з домовин, приходити у гості до своїх нащадків та брати участь у колективних обрядових трапезах. Звичайно мерці "відвідували" своїх живих родичів через дев'ять та сорок днів після смерті, а також через рік. На честь померлих влаштовували складний обрядовий ритуал, до якого входили тризни, бойові ігри та змагання. У традиційній поминальній трапезі, на думку давніх слов'ян, брали участь не тільки живі люди, а й померлі.

Про обрядове справляння поминальної тризни згадується у багатьох писемних джерелах. Так, відомий візантійський історик Феоділакт Сімокатта писав про те, що один із слов'янських князів не міг брати участі у битві тому, що справляв тризну по своєму братові та сп'янів²⁴.

У "Повісті временних літ" розповідається, як княгиня Ольга, сумуючи за своїм чоловіком Ігорем, "повел'Б тризну творити"²⁵.

Окрім головних поминальних днів, пов'язаних з датою смерті людини, існували і загальні календарні дні, коли небіжчики мали змогу спілкуватися з живими.

Так, у Московському Стоглаві 1551 р. читаємо, що "в троїцьку суботу по селах і погостах сходяться мерці і тіні на жальниках і плачуться на гробах з великим криком..."²⁶.

У "Слові Іоанна Златоуста про ідолів" теж згадується "свято мертвих": "И мыльницы топят, и на печь льют, и попел посреде сыплют следа ради. И глаголють: "Мыйтесь!..." И чехлы вешають, и убрусы и велят ея терти. Беси же смеются злоумию их, и влезше мыются и порплются в попеле том, яко кури свой показывают на попеле след... и трутся чехлы и убрусы теми"²⁷.

В наш час у різних областях східнослов'янського світу днями, коли потрібно вшановувати пам'ять мертвих, вважаються дідова неділя (напередодні зелених свят), чистий четвер (Русалчин Великдень), перша неділя після Пасхи (помин — тиждень, проводи, гробки і т. ін.), Спас (19 серпня), перша неділя листопада або 8 листопада (дідова днина), свята Катерини (7 січня), Трійця, ніч на 24 січня та багато інших.

Окрім віри у пращурів-берегинь, які знаходяться у місті поховання ("костному світі"), у давніх слов'ян існував також культ так званих "залежних" мерців, тобто небіжчиків, які нібито не могли потрапити до "антисвіту" в силу якихось причин. До "підозрілих" померлих відносили звичайно самогубців, втоплеників, молодих людей, що померли передчасною смертю, а також тих, хто мав діло з "нечистою силою" — старослов'янських волхвів, відьом тощо. Таких небіжчиків, на думку наших пращурів, не можна було закопувати у землю, бо вважалося, що остання "образиться" та загубить врожай. "Неспокійні" ж померлі, скільки б їх не закопували, все одно в свідомості давніх слов'ян мали "повернутися назад". Тому, як свідчать численні історичні джерела, "небезпечних" небіжчиків не ховали за загальним звичаєм, а залишали за межами селища в лісах, болотах і т. ін. та прикривали гілками дерев (закладували)²⁸.

Згадки про мерців, яких не можна було ховати за загальним (з X ст. християнським звичаєм), є у багатьох писемних джерелах. Так, у "Сказанні про чорноризців Печерських" розповідається, як ценці Києво-Печерського монастиря хотіли одного з небіжчиків з числа "своєї братії" за зв'язок з нечистою силою та негідну поведінку викинути за територію монастиря "на сн'Бденіє псом" або "въвернуть въ воду"²⁹.

У "Повесті об ізбієнні Андрія Боголюбського" другої половини XII ст. розповідається, як вбивці суздальського князя намагалися вивезти тіло мертвого володаря у ліс та залишити його там собакам³⁰.

Як свідчать історичні джерела, давні слов'яни побоювалися "залежних мерців". Захисна магія була присутня усюди в житті наших пращурів. Особливо велику увагу приділяючи захисту одягу та житла, вони при цьому дотримувалися одного і того ж принципу розміщення захисного орнаменту — орнаментували всі отвори, через які злі сили мали змогу потрапити до людини. У першу чергу, наприклад в одязі, захищали спеціальними символами (зображеннями вогню, води, сонця, місяця, грому, а також деяких тварин — коня, собаки, півня) обличчя, голову, ноги, тобто ті частини тіла, які не були покриті тканиною (вважалося, що тканина не пропускає нечисту силу).

Схожого принципу додержувалися давні слов'яни і в будівництві житла. Найбільш вразливими вважалися у давньоруській хаті дах, вікна та двері (поріг), тому наші предки намагалися захистити їх якомога сильніше спеціальними охоронними зображеннями. Навіть в наш час на російській півночі збереглися будинки з фігурками півнів, кінських голів або жінки-берегині з піднятими угору руками на даху.

Велику увагу приділяли русичі і поховальній обрядовості. Вважалося, що померлі, по відношенню до яких не були дотримані всі норми поховальної обрядовості, мали стати упирями або нав'ями (залежними мерцями).

Князя Володимира, як свідчить "Повість временних літ", виносили з палацу через дірку в стіні, що зробили спеціально після його смерті (мрець, котрого виносили через двері, на думку давніх слов'ян, міг повернутися назад). Крім того, небіжчика загорнули у килим, щоб завадити йому у майбутньому "виходити" з домовини. "Ночью же межю двема клітями проимаше помость, и>бертѣвше в коверь, възложыше и на сани везыше" ³¹.

Звичай загортати мерця у килим після смерті зафіксований і 1097 р. у випадку з галицьким князем Васильком Ростиславичем. Його "яко мертвъ" загорнули у килим та поклали на коня³².

У слов'янському варіанті "Слова Григорія Богослова про ідолів" розповідається про те, що давні слов'яни приносили жертви "нечистим мерцям": "И прежде того клали требы упырям и берегиням" ³³.

У "Слові про ідолів Іоанна Златоуста" також згадуються язичницькі обряди, пов'язані з "залежними мерцями": "Навем мовь творят и попел посреде сыплют" ³⁴.

Віра у "залежних мерців", або упирів, не була забута навіть після прийняття християнства. Нова релігія визнала існування упирів та оголосила їх бісами. Наприклад, Лаврентіївський літопис розповідає, що деякі люди "бісове є ради по смрти оу гроба свого є знаменія творлхоу во ИМА с на прелшение окаянным" ³⁵.

Під 1092 р. літописець Нестор подає дані про те, що "б^си по улицы яко члвци рыщуть", а хто вийде уночі на вулицю з дому, той "суязвень блше невидомо w бьсовь, и с того усмираху". Сам автор літопису пояснює ці події тим, що "нав'є бьють Полочаны"³⁶. Мерці, які ожили, займають чільне місце і в епосі північних германців. У ірландській сазі "Про Ньяла" розповідається, як один з похованих мерців на ім'я Храпп кожну ніч з'являвся на скотному дворі та вбивав слуг³⁷. Схожі вірування мали і давні кельтські народи. Про це свідчить, наприклад, ірландська сага "Смерть Муйертаха — сина Ерк", в якій розповідається про зустріч короля Ірландії з дівчиною у поховальному савані, яка сиділа на могильному пагорбі. Ця зустріч привела головного героя до загибелі³⁸.

Згідно з східнослов'янськими етнографічними джерелами, упирі — це "неспокійні" мерці, які почали вставати з домовин та пити людську кров. Вони з'являються або у своєму людському вигляді, або з синім обличчям. Упир має змогу перетворитися вмиць на собаку, кішку, або на деякі речі³⁹.

З розвитком просторових уявлень у первісних людей виникла віра в існування окремого далекого світу на краю землі, де кожного вечора "вмирає сонце" і куди восени відлітають птахи. Шлях до "країни мертвих" можливо було подолати за допомогою птаха-провідника, вогню, крилатого коня або чарівної ладді.

Найперші уявлення про провідників у царство мертвих та потойбічний світ виникли ще в доземлеробську мисливську епоху, паша хижого птаха розглядалась як потойбічний світ, а сама тварина — як провідник до нього.

В цих віруваннях дістали свій відбиток найдавніші форми тотемістичних уявлень, згідно з якими дух чудовиська у вигляді птаха з'їдає людину, а після цього оживляє її та переносить у світ померлих. Подібна схема зафіксована, наприклад, у "Слові о полку Ігоревім":

"Всю ночь с вечера
Вороны каркают у Плесеньська...
Понесли меня вороны к синему морю" ⁴⁰.

У східнослов'янських казках зустрічається цікавий сюжет, в якому мисливець вирощує вдома орла чи сокола, а після цього вдячний птах відносить героя до "тридесятого царства". На думку відомого російського дослідника В. Я. Проппа, у подібних казках відобразився давній язичницький звичай вигодовувати та вбивати хижого птаха, щоб в майбутньому, після смерті хазяїна, він міг перенести небіжчика до царства мертвих ⁴¹.

Археологічні джерела в цілому підтверджують цю теорію — кістки великих птахів зафіксовані в новгородських сопках, курганах Волго-Клязьмінського межиріччя, Гньоздівському могильнику⁴².

З виникненням обряду кремації птахи-перевізники отримали в свідомості давніх слов'ян вогневі атрибути. Сам кремаційний обряд розглядався індоєвропейськими народами, з одного боку, як жертва богам неба та світла, з іншого — як спосіб трансформування померлого від реального (білого) світу до царства мертвих. Ведичний бог вогню — Агні, наприклад, являв собою одночасно і вогневого птаха і "рот богів". Подібно до свого попередника — тотема він "з'їдав трупи померлих, а потім переносив їх в давньоіндійський рай" ⁴³.

У фінсько-карельському епосі "Калевала" розповідається про вогневого орла, який "изригає горлом жар". Птах пропонує одному з головних героїв епосу Леммінкейнену пройти у "вогневую глотку, щоб потрапити туди", де довгий бенкет без запрошення ⁴⁴.

Серед старослов'янських археологічних матеріалів зображення птахів зустрічається найчастіше на золотих та срібних речах княжо-боярських скарбів XII — початку XIII ст. Серед головних міфологічних сюжетів, відображених на цих пам'ятках, найчастіше зустрічаються такі композиції — чарівні птиці (або напівптахи — напівконі, напівптахи — напівпси і т. п.) охороняють світове дерево; Олександр Македонський летить у небо за допомогою грифонів і т. ін. Вогневі птахи-сирени або жар-птиці згадуються у багатьох давніх апокрифічних творах, наприклад у Слов'янській книзі Варуха про великого вогневого птаха, якого святий побачив у раю. Цей птах, згідно з джерелом, літав разом з сонцем та захищав його. Кожного ранку він співав "Господи, дай світу світло" і від цього пробуджувалися півні на землі ⁴⁵.

У давньоруському "Хронографі" XIII ст. подаються відомості про птаха-Сирина, який сидить у раю та співає чарівні пісні⁴⁶.

У Воскресенському літописі автор порівнює померлого московського князя Дмитра Івановича з орлом, який "яко ань поपालает нечестие"⁴⁷. Птах — вогневий орел або жар-птиця — у народному фольклорі завжди асоціюється з потойбічним світом.

У слов'янських замовляннях, де знахар намагається зв'язатися з потойбічним світом, теж згадуються чарівні птахи — "На море, на окияне лежить камень Алатырь, и на том камне есть два орла-орловици".

І Те пізніше вогневого птаха замінив вогневий кінь або кінь з крилами птаха. Кінь був головним засобом пересування у наших пращурів, тож не дивно, що виникли вірування в те, що людина має змогу подолати відстань від реального світу до потойбічного за допомогою коня. Враховуючи специфіку мандрівки душі померлого при кремації, поява у коня-перевізника до іншого світу атрибутів птаха (крил), а також вогневих атрибутів виглядає цілком закономірною. Казкові коні, на яких герої потрапляють до потойбічного світу, мало відрізнялися від вогневих птахів — уособлень кремаційного вогню.

Залишки коней виявлені археологами у великій кількості в новгородських сопках та могильниках Водської п'ятини⁴⁸. Але особливо багато поховань небіжчика з конем припадає на так звані дружинні поховання, які розташовувалися поблизу стародавніх великих міст — Смоленська (Гньоздівський могильник), Чернігова (Чорна могила, Гульбище, Шестовиці), Ярославля (Михайловський, Тимеревський, Петровський могильники).

Обряд принесення в жертву коня під час поховань знатних слов'ян описується і деякими арабськими істориками. Так, Ібн Фадлан розповідає, що під час поховання слов'янського князя на його могилі вбили двох коней⁴⁹. Інший відомий арабський історик Аль-Масуді доводить, що південні слов'яни (серби) спалюють разом з мерцями в'ючних тварин, маючи на увазі в першу чергу коней⁵⁰.

Існував у індоєвропейських народів й звичай спалювати (або ховати) своїх мерців у ладях. Про генетичний зв'язок давніх язичницьких уявлень про птаха (писисопомпа) та крилатий корабель писав В.Я.Пропп. На його думку, вірування, пов'язані з човном-перевізником в інший світ, як і крилатим конем — це трансформація стародавніх уявлень про вогневого птаха⁵¹. Залишки невеличких човнів на східнослов'янській території зафіксовані археологами у багатьох так званих похованнях другої половини X ст. На думку відомого археолога В. В. Седова, звичай кремації або поховання небіжчика у човні в той час став привілеєм воєнної слов'янської соціальної верхівки⁵². Окремо слід відмітити знайдені в кургані № 116 Михайлівського могильника дві фібули округлої форми. На обох екземплярах чітко простежується зображення "коня мертвих" зі стрічками змії, замість гриви, разом з поховальним човном⁵³.

В літописах та згадках іноземних авторів теж є дані про поховання слов'ян у ладях. Наприклад, арабський мандрівник Ібн Фадлан подає дані, що у Давній Русі спалювали своїх мерців у невеличких човнах⁵⁴.

Про звичай ховати людей таким чином згадує і "Повість минулих літ": "Юльга же повел-Ъ ископати яму велику и глубоку... и несше вринуша е въ яму и с ладьею. І повеле засипати их живи"⁵⁵.

Після прийняття християнства старі звичаї трансформувалися в обряд проводу тіла на санях (незалежно від пори року), коні або у човні перед тим, як покласти тіло небіжчика на постійне місце поховання. Звичай проводу тіла померлого на санях зберігся майже до XIX ст. серед слов'янського населення Оленецького краю та деяких областей України⁵⁶. Інко-

ли (вірогідніше тоді, коли шлях від місця смерті князя або іншого знатного русича до родової церкви проходив по воді) тіло небіжчика везли на човні. Такі випадки зафіксовані літописцями після смерті князя Святополка Ізяслава під 1113 р. та князя Ізяслава Ярославича під 1078 р. У "Сказанні про життє Олександра Невського" розповідається легенда, в якій говориться про те, що один з новгородців на ім'я Пелугій бачив мучеників Бориса та Гліба, які пливли на кораблі. Причому гребли на цьому судні не вони, а "люди водиті мглою" ⁵⁷.

Згадується у літописі і провіз мертвого тіла на коні. Наприклад, після смерті в 1147 р. чернігівського князя Ігоря Ольговича його тіло поклали на коня та повезли у Київ ⁵⁸, а галицького князя Василька після осліплення "яко мртвъ" загорнули у килим та посадили на коня ⁵⁹. Галицько-Волинський літопис розповідає, як воїни, поранені у Ярославській битві, перед смертю намагалися вилізти на коней ⁶⁰. Давньоруські джерела іноді згадують і мерців, котрі з'являються на конях серед живих людей. Так, під 1092 р. "Повість" розповідає, що "навї стали во дне явлати на кон'ь" ⁶¹.

Майже до нашого часу серед населення західної Волині та Галичини існує легенда, що смерть у вигляді білого коня приходить до майбутнього небіжчика ⁶².

Давні германці вірили в те, що перед смертю до людини приходить блідий кінь, який повинен віднести небіжчика у Вальххалу. У "Старшій Едді" є, наприклад, такі рядки:

"Ехатъ пора мне на бледном коне
По воздушной тропе путь свой направляю
по алой дороге на запад неба" ⁶³.

Місцезнаходження потойбічного світу звичайно зв'язували зі сходом або заходом. Археологічні джерела свідчать, що більшість мерців ховали у слов'янських курганах головою на захід, хоча відома і східна орієнтація (у радимичів) ⁶⁴. Це може означати, що давні слов'яни потойбічний світ уявляли на заході (місці, де кожен вечір "вмирає сонце") або на сході (там, де сонце народжується). Ібн Фадлан у своїх "Записах" розповідає про те, що дівчина, котра мала бути вбита та похована зі своїм мертвим володарем, прохала, щоб її привели у рай, який, за її словами, чудовий та зелений, там її чекає мертвий чоловік, а також померлі родичі ⁶⁵.

У "Повчанні" Володимира Мономаха є відомості про те, що "птахи небесні з раю летять" ⁶⁶. Згадується "Сонце место" і в Іпатіївському літописі. Там живуть люди, які їдять усяку скверну, — "комары, коткы зм'бья, мрвеца не погребати поядяху" ⁶⁷.

Надзвичайно цікавим джерелом вивчення уявлень наших пращурів про світ померлих є "Послання архієпископа новгородского Василя Федору Тверскому о раю". У цім "Посланні" є думки про існування разом двох потойбічних світів. На крайньому заході живе "на мори червь неусыпающий и скрежет зубный и р'бка огненная, что вода входит в преисподняя". На сході існує інший потойбічний світ, який знаходиться на острові з "горами от земля і до небеси". На цей "блажений" острів випадково запливла група новгородців: у "раю" "... ликование много слышаху и веселия гласы совщаюша" ⁶⁸.

Деякі деталі з цього уривку, наприклад, острів "блажений" серед моря, гори від неба до землі, змії та вогнева річка являють собою атрибути саме язичницького, а не християнського світу померлих.

Іпатіївський літопис теж згадує гори на краю землі. Вершиною вони доходять до неба, а підґрунтя їх "заидуче в луку моря" ⁶⁹.

Етнографічні та фольклорні джерела подають відомості про наявність в свідомості слов'янських народів віри в існування "Землі сонця вирія, де всі щасливі, ніколи не буває зими і куди відлітають птахи — вісники неба" ⁷⁰.

Потойбічний світ слов'яни уявляли як відбиття реального світу. На їх думку, у світі мерців так само росли дерева, мешкали тварини, "відпочивали померлі люди". У стародавніх літописах доволі часто згадуються випадки, коли з світу мертвих (з неба) на землю потрапляють деякі предмети або навіть тварини. Наприклад, у Іпатіївському літописі є такі рядки: "Спаде туча і в той тучи спаде в^веріца млада, акы топерво рожена" ⁷¹.

Археологічні та писемні джерела доводять, що в світі мертвих так само, як і в реальному, існували соціальні, економічні і навіть сімейні відносини. Останні, як і всі інші аспекти життя давніх слов'ян, автоматично переносилися з реального в "інший світ".

Як свідчить аналіз слов'янських поховань VI—X ст., вірування у складну ієрархічну систему в "іншому" світі формувалися паралельно розкладу родово-племінних відносин у східних слов'ян. Поховання VI — першої половини IX ст. здебільшого безінвентарні і тому визначити соціальний стан небіжчика практично неможливо. Сталий поховальний культ, пануючий у східних слов'ян майже до другої половини IX ст., ґрунтувався на "уявленні про загальну рівність всіх небіжчиків у потойбічному світі. Внаслідок посилення великих племінних союзів та появи впливової соціальної верстви — княжо-болярської дружини поховальний культ, а отже, і вірування у загробний світ зазнали істотних змін.

Починаючи з другої половини IX—X ст. поблизу великих міст з'явилися так звані дружинні поховання, які відрізнялися від загальної маси багатством та різноманітністю поховального інвентаря, а також наявністю поруч з небіжчиком залишків невеличких човнів, кісток коней або інших людей (жінок, дітей). Деспотичні східнослов'янські володарі, які акумулювали в IX—X ст. у своїх руках велику владу над одноплемінниками та істотні матеріальні цінності, почали вірити в те, що і після смерті вони збережуть шановне місце в соціальній ієрархії. Найбільш показовим у цьому відношенні прикладом є поховання "Чорна могила" в Чернігові. Померлий князь, "мешканець" цієї могили, мав взяти в "інший світ" не тільки речі "першої необхідності" — одяг, їжу і т. д., а й атрибути княжої влади — позолочені баранячі роги та коштовну зброю. Цікаво, що на цьому його потойбічні функції не завершувалися. "Хазяїн" "Чорної могили" мав би виконувати в "іншому світі" і жрецькі функції, адже у похованні знаходилися бронзовий ідол та два жрецьких ножі.

Повідомлення арабських істориків свідчать, що наприкінці першого тисячоліття в окремих соціальних верствах східних слов'ян існував свій обряд поховання. Отже, і ієрархічне положення у "світі мертвих" вони мали займати різне. З розповіді Ібн Фадлана відомо, що рабів не ховали, а залишали після смерті на поживу псам та хижим птахам. Бідних людей спалювали на невеличких суднах разом з частиною майна. Зі знатним русичем ховали (також через кремацію) й одну з невольниць та багатий скарб. Піп ж стосується князів, то їх спалювали після складного культу, який розтягався на великий проміжок часу. Це поховання передбачало вбивство чималої кількості тварин або навіть людей ⁷².

Звичай приносити в жертву померлому рабів, які б мали служити своєму "господарю" після смерті, був відомий з творів інших арабських дослідників — Аль-Масуді, Аль-Бекри, Димешки.

Є відомості про наявність подібного звичаю у східних слов'ян і в творах візантійського історика V ст. Льва Диякона. В його "Історії" воїни

князя Святослава Ігоревича під час поховання своїх загиблих товаришів вбили велику кількість полонених — чоловіків та жінок і спалили їх разом з небіжчиками. Русичі, за словами візантійця, боялися загинути у війні, бо в цьому випадку вони мали стати рабами в "іншому світі" своїх вбивць⁷³.

Ієрархію у світі мертвих, яку уявляли східні слов'яни-язичники X ст., відбивають і договори давніх русичів з візантійцями. Наші пращури погоджувались у випадку недотримання своїх клятв бути рабами у "наступному житті": "да не ймуть помощи отъ Бога и отъ Перуна... и будутъ раби в сій въ нь и будущий" ⁷⁴.

Смерть людини, на думку наших пращурів, не обов'язково мала привести до розриву сімейних відносин. Тому в деяких випадках одночасно з мертвим чоловіком ховали передчасно вбитих або живих жінок. Так звані "парні поховання" зафіксовані у некрополях старослов'янських міст — Києва, Пскова, Рязані тощо ⁷⁵.

Звичай приносити в жертву живих жінок на могилі чоловіка згадується в творах арабських, візантійських та германських істориків. Так, Аль-Масуді в своїх "Золотих лугах" розповідає, що коли помирає чоловік серед слов'ян, які живуть на землі хозар, то разом з ним спалюють живою його дружину ⁷⁶. Інші арабські дослідники (Ібн Даста, Ібн Фадлан, Гардізі) описували схожий, але дещо пом'якшений, старослов'янський обряд, згідно з яким жінок, котрі мали бути спалені на поховальному багатті разом з мертвим чоловіком, заздалегідь або душили спеціальні жінки-янголи смерті, або дружини вчиняли самогубство. Ці матеріали дістали підтвердження і в інших писемних джерелах. Візантійський імператор Маврикій у своєму "Стратегіконі" теж згадує ритуальне самогубство слов'янських жінок біля чоловіка-небіжчика. Цей жорстокий звичай він пояснює чистотою нравів первісних народів ⁷⁷. Дослідники підкреслили одну цікаву деталь — жінки йшли на смерть цілком добровільно, вірячи в те, що в майбутньому продовжуватимуть своє існування разом з чоловіками у раю.

Можливо, що обов'язкова смерть дружини на могилі чоловіка була однією з умов старослов'янського шлюбного договору між знатним русичем, з одного боку, та його нареченою — з іншого. Але цей договір швидше був привілеєм соціальної верхівки старослов'янського суспільства у IX—X ст. Текст шлюбного договору між представником київського князя та жінкою-нареченою згадується у староруській билині "Михайло Потик". Головний герой, одружившись з іноземною княжною, умовився з нею, що "каоторый то у да наперед умрет, тому и идти во матушку сыру-землю на три году ис тьим со телом со мертвым"⁷⁸. Михайло Потик не тільки не відмовився від "уговору", а й дуже поспішав на свою смерть, побоюючись, що його жінку поховують саму і тоді він залишиться і в реальному, і в "іншому" світі самотнім. "Лебідь біла" — дружина Михайла мала змогу в цьому випадку в світі мертвих знову вийти заміж. Вірою в можливість у потойбічному світі жінкам одружуватися пояснюється те, що їх інколи ховали у весільному одязі. Наприклад, у трьох жіночих похованнях білих хорватів (кінець IX — початок X ст.) недалеко від с. Добровляни знайдені залишки весільних головних уборів — вінків ⁷⁹.

Звичай ховати неодружених дівчат у весільному вбранні зберігся до нашого часу в Україні⁸⁰. Слід згадати і слов'янські чарівні казки, де головні герої відправляються шукати собі наречених саме в "іншому" світі. Таким чином, можна зробити висновки, що давні слов'яни ще задовго до прийняття християнства мали вже складну систему уявлень про існування людської сутності після смерті. Звичайно, в дослідженні подані лише основи цієї системи. В джерелах, що стосуються теми, є відомості не тільки про світ небіжчиків у місці поховання або на далекому заході (сході), а й

на небесах, під землею, під водою. Деякі етнографічні та археологічні джерела наводять на думку, що наші пращури вірили в метемпсихоз, тобто перевтілення людських душ у рослини, тварин, птахів, риб і навіть у метеликів. У цих віруваннях знайшли своє відбиття як найдавніші тотемістичні уявлення давніх слов'ян, так і християнство, вплив якого наші пращури почали відчувати ще задовго до X ст.

Разом з тим, слов'янське язичництво, як вірно зазначили В. М. Ричка та О. П. Моця, "вмішувалось" в загальну індоєвропейську систему уявлень. Дохристиянська релігія слов'ян в своїх головних рисах багато в чому збігалася з язичництвом давніх германських, кельтських, балтських народів.

¹ Мифы древних славян. — Саратов, 1993. — С. 3.

² В е л е ц к а я Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — С. 19.

³ Попович М. В. Мироззрение древних славян. — К., 1985. — С. 62.

⁴ В у н д т В. Миф и религия. — СПб. — С. 108.

⁵ Жития святых. — Т. 2. — К., 1855. — С. 312.

⁶ Там же. — Т. 1. — С. 217.

⁷ Златоструй. Древняя Русь X—XIII вв. — М., 1978. — С. 200.

⁸ Великая хроника о Польше, Руси и их соседях XI—XIII вв. — М., 1987. — С. 105.

⁹ Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх. — К., 1992. — С. 194.

¹⁰ Полное собрание русских летописей. — Т. 2. Ипатьевская летопись. — СПб, 1908. — С. 761.

¹¹ Полное собрание Русских летописей. — Т. 1. Лаврентьевская и Суздальская летописи по Академическому списку. — М., 1962. — С. 38.

¹² Мудрое слово Древней Руси. — М., 1989. — С. 65.

¹³ Изборник. Повести древней Руси. — М., 1987. — С. 90.

¹⁴ С е д о в В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. — М., 1982. — С. 146.

¹⁵ Д у б о в И. В. Северо-Восточная Русь в эпоху раннего средневековья. — Ленинград, 1982. — С. 18.

¹⁶ В и н н и к о в А. З. Славянские курганы лесостепного Дона. — Воронеж, 1984. — С. 170.

¹⁷ Русские древности в памятниках искусства издаваемым графом И. Толстымъ и Н. Кондаловымъ. Вып. V. — СПб, 1889. — С. 56.

¹⁸ В и н н и к о в А. З. Указ соч. — С. 38—39.

¹⁹ Седов В. В. Указ. соч. — С. 196.

²⁰ Там же. — С. 96.

²¹ В и н н и к о в А. З. Указ. соч. — С. 170.

²² Г а р к а в и А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских с пол. VII до кон. XI века. — СПб, 1870. — С. 270.

²³ Там же. — С. 98.

²⁴ Феофилакт Симокатта. История. — М., 1957. — С. 79.

²⁵ ПСРЛ. — Т. 1. — С. 57.

²⁶ Покровский М. Н. Русская история. — Т. 3. — СПб, 1833. — С. 20.

²⁷ Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. — СПб, 1914. — С. 89.

²⁸ З е л е н и н Д. К. Восточнославянская этнография. — М., 1987. — С. 352.

²⁹ Киево-Печерський патерик. — К., 1991. — С. 35.

³⁰ Изборник // Повести Древней Руси. — С. 75.

³¹ ПСРЛ. — Т. 1. — С. 30.

³² Там же. — Т. 2. — С. 248.

³³ А н и ч к о в Е. В. Указ. соч. — С. 385.

³⁴ Там же. — С. 89.

³⁵ ПСРЛ. — Т. 1. — С. 40.

³⁶ Там же. — С. 206.

³⁷ Исландские саги. — М., 1956. — С. 304.

³⁸ Исландские саги. Ирландский эпос. — М., 1975. — С. 688.

³⁹ Н е ч у й — Левицький І. Світогляд українського народу. — К., 1993. — С. 191.

⁴⁰ Изборник // Повести древней Руси. — С. 86.

⁴¹ П р о п п В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Ленинград, 1945. — С. 47.

⁴² С е д о в В. В. Указ. соч. — С. 63, 188, 248.

⁴³ Махабхарата. Араньякапарва. — М., 1987. — С. 681.

⁴⁴ Калевала. — Петрозаводск, 1940. — С. 195.

- ⁴⁵ Златоуструй. Древняя Русь X—XIII вв. — С. 278.
- ⁴⁶ Памятники древней письменности. — СПб, 1878—79. — С. 77.
- ⁴⁷ Полное собрание русских летописей. — Т. 8. Воскресенская летопись. — СПб, 1889. — С. 55.
- ⁴⁸ С е д о в В. В. Указ соч. — С. 63.
- ⁴⁹ Г а р к а в и А. Я. Указ. соч. — С. 98.
- ⁵⁰ Там же. — С. 136.
- ⁵¹ П р о п п В. Я. Указ. соч. — С. 59.
- ⁵² С е д о в В. В. Указ. соч. — С. 253.
- ⁵³ Д у б о в И. В. Указ. соч. — С. 53.
- ⁵⁴ Г а р к а в и А. Я. Указ. соч. — С. 98.
- ⁵⁵ ПСРЛ. — Т. 1. — С. 83.
- ⁵⁶ З е л е н и н Д. К. Указ. соч. — С. 350.
- ⁵⁷ Русская летопись съ Воскресенского списка. — СПб, 1799. — С. 209.
- ⁵⁸ ПСРЛ. — Т. 2. — С. 354.
- ⁵⁹ Там же. — С. 236.
- ⁶⁰ Там же. — С. 461.
- ⁶¹ Там же. — С. 206.
- ⁶² Українські міфи, демонологія, легенди. — К., 1992. — С. 113.
- ⁶³ Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. — М., 1975. — С. 267.
- ⁶⁴ Р ы б а к о в Б. А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 99.
- ⁶⁵ Г а р к а в и А. Я. Указ. соч. — С. 98.
- ⁶⁶ Там же. — С. 62.
- ⁶⁷ ПСРЛ. — Т. 2. — С. 277-278.
- ⁶⁸ Российская л-топись по списку софийскому Великому Новограда. — С. 268—270.
- ⁶⁹ ПСРЛ. — Т. 2. — С. 225.
- ⁷⁰ Т а л а н ч у к О. М. Українознавство. — К., 1998. — С. 55.
- ⁷¹ ПСРЛ. — Т. 2. — С. 277-278.
- ⁷² Г а р к а в и А. Я. Указ. соч. — С. 62.
- ⁷³ Лев Диакон. История. — М., 1988. — С. 78—79.
- ⁷⁴ Российская л-топись по списку софийскому Великому Новограда. — С. 28.
- ⁷⁵ С е д о в В. В. Указ. соч. — С. 148, 155, 159.
- ⁷⁶ Г а р к а в и А. Я. Указ. соч. — С. 129.
- ⁷⁷ Котляревский А. А. Сочинения в 3 т. — Т. 3. — СПб, 1893. — С. 694.
- ⁷⁸ Былины. — М., 1986. — С. 66.
- ⁷⁹ С е д о в В. В. Указ. соч. — С. 128.
- ⁸⁰ М а к а р ч у к С. А. Етнографія України. — Львів, 1994. — С. 354.