

and distribution of this rite and options for the transfer of national consecration meat tubs. Keywords: tub, confessions, God, the sun, cross, food, cleaning, ceremonies, rituals, paraphernalia, interpretation, translation.

Наталія Бурдо,

*кандидат історичних наук, старший науковий співробітник
Інституту археології НАН України*

САКРАЛЬНИЙ СВІТ ДАВНІХ ХЛІБОРОБІВ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ (VI–IV ТИСЯЧОЛІТТЯ ДО Н. Е.)

Суспільства давніх хліборобів на теренах України між Карпатами та Дніпром представлені трипільською цивілізацією мідного віку (Бурдо, 2007), яка належить до праісторичного періоду (тобто епохи, не висвітленої у писемних джерелах). Отже, релігійні традиції цієї людності підлягають реконструкції лише на основі археологічних джерел, отриманих завдяки праці кількох поколінь археологів упродовж понад ста років дослідження поселень прадавніх хліборобів. Картина сакральної сфери трипільської цивілізації (Бурдо, 2004) може бути відтворена як певна модель, побудована на основі дослідження археологічних артефактів із застосуванням даних порівняльної міфології, етнології, соціології, історії релігії.

Спираючись на доробок багатьох наших попередників у вивченні проблематики духовної культури давніх хліборобів (Биби́ков, 1953; Даниленко, 1969, с. 219–228; Рыбаков, 1982, с. 146–212 та ін.), ми кардинально змінили підхід до реконструкції сакрального світу Трипілля, тому запропонована нами реконструкція феномена, який зазвичай визначався у радянській історіографії як «ідеологічні», «релігійні» або «космогонічні уявлення», відрізняється від відомих концепцій видатних дослідників духовної сфери Трипілля й інших землеробських суспільств.

Сакральний світ трипільських хліборобів може бути реконструйований шляхом комплексного вивчення та системного підходу до цього феномена. Джерельна база – археологічні артефакти, на підставі яких може бути реконструйована сакральна сфера давнього суспільства, вимагають систематизації та інтерпретації. На реконструктивному етапі найважливішим є визначення методичних засад дослідження та пошуки нових підходів для усвідомлення сакрального світу людності, від якої не залишилося нічого, крім залишок матеріальної культури.

Для археологічної літератури радянських, а іноді й пострадянських часів типове ставлення до релігії і до духовної сфери взагалі, як до другорядного («ідеологічна надбудова») фактора у розвитку й існуванні суспільства, а до релігійної та міфологічної свідомості – як «превратно представляючому оточующу дійствительность» (Генинг, 1991, с.3–7). Натомість у працях істориків та етнологів того ж періоду відпрацьовані принципово інші концепції духовного світу архаїчних суспільств. Їхні ідеї цілком співзвучні концепціям духовної культури давніх та традиційних культур, запропонованих західними авторами.

У другій половині ХХ століття в усьому світі серед фахівців гуманітарної сфери утвердилася думка про необхідність міждисциплінарного дослідження феномена архаїчної релігії. Етнологами для вивчення різних проявів релігії у традиційних суспільствах було застосовано методи психології та лінгвістики. Втім, без етнології неможливо створювати адекватні історичні реконструкції, зокрема й на археологічних джерелах.

У ХХ столітті терміни «дикунство» та «примітивний» почали поступово зникати з лексикону науковців. Сучасні етнологічні концепції вивчення духовної сфери архаїчних суспільств базуються на ідеях, сформульованих авторитетним британським етнологом Е. Евансом-Притчардом про те, що «у справах релігії, як і у справах мистецтва немає «простих народів» ... «Уявне» та «емоційне» життя людини завжди та усюди багате та складне» (Evans-Prichard, 1965). К. Леві-Стросс довів, що так звані «примітивні суспільства» не є ані «первісним», ані тим більше «дитячим» станом людства. А їх принципова відмінність від технічно розвинутих цивілізацій у тому, що історія їх розвитку не супроводжувалася акумуляцією винаходів, а орієнтована на збереження первинних способів установаження зв'язків з природою (Островский, 1994, с. 9).

Важливим є висновок етнологів про початковий ідеологічний синкретизм, властивий архаїчним та первісним суспільствам, який зумовлює особливо тісний зв'язок релігії з усіма сферами життя, зокрема соціальною структурою та суспільними інститутами (Кабо, 1988, с. 106–108). Принциповим є висловлене В. Тернером ставлення до ритуалу, як до сакральної дії, що виступає в архаїчних суспільствах як засіб постійного підтримання загальних норм та цінностей народу, оскільки складна система ритуалу пов'язана із символом і спирається на домінуючі сторони людської психіки (Тэрнер, 1983, с. 106). Важливість соціальної функції сакрального для архаїчних суспільств доведена представниками французької соціологічної школи (Мосс, 2000; Каюа, 2003).

Провідний радянський дослідник історії «ранніх релігій» С.О. Токарев виходив з ленінського розуміння релігії, як наслідку «відльоту фантазії від життя» у процесі сприйняття людиною світу, та ставився до релігії, як до другорядного, вторинного чинника, що впливає з економічних чинників суспільства. Приділялася увага переважно формальним аспектам вірувань первісних суспільств та проблемі походження релігії і певних форм вірувань давньої людини (Токарев, 1990).

Відомий орієнталіст І.М. Дьяконов міфотворчість у широкому розумінні розглядав, як початкову форму духовної культури людства, один з виявів феномена сакрального, а міф – як засіб висловлення світосприйняття та розуміння світу людиною, яка ще не створила апарату абстрактних узагальнюючих понять. У міфологічному мисленні, на його думку, містився зародок раціонально-логічного наукового мислення, спрямованого на наукове пізнання світу, а також зародок художнього образного мислення, спрямованого на пізнання людського ставлення до світу (Дьяконов, 1990, с. 37). З висновками І.М. Дьяконова співзвучне визначення релігії в сучасному вітчизняному релігієзнавстві як «форми осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування» (Колодій, Ніколаюк, 2006, 7).

М. Еліаде наголошував, що вивчення історії релігії людства дає підстави стверджувати про «фундаментальну єдність релігійних феноменів та одночасно – про

невичерпну новизну способів їх висловлення», а «священне» входить у саму структуру свідомості, і не являє якусь стадію його історії» (Еліаде, 2002, с. 6-7). Феномен сакрального є універсальним для людського суспільства, а «священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії» (Еліаде, 2001, с. 10). Як вважає дослідник, хоч духовний світ неолітичної доби недоступний нам у його цілісності, окремі його фрагменти збереглися у традиціях сільських суспільств, тому, вивчаючи європейські сільські суспільства, ми маємо шанс зрозуміти релігійний світ неолітичних землеробів. І хоча археологічні знахідки дають лише фрагментарну, навіть викривлену картину релігійного життя та думки, інтерпретація їх за допомогою архаїчних писемних джерел представляє нам «універсум значень складних та глибоких» (Еліаде, 2001, с.52, 86).

Отже, запропонована нами модель сакрального світу трипільської цивілізації базується на систематизації археологічних джерел та їх комплексної інтерпретації, виходячи із сучасних концепцій етнології, порівняльної міфології, релігієзнавства.

Комплексний аналіз даних з досліджень трипільської археологічної культури дозволяє реконструювати, хоч і в дуже загальному плані, складові сакрального світу та магічного простору давнього населення: священні образи, міфи та ритуали.

Уявлення про сакральні образи можна отримати завдяки аналізу дуже багатой трипільської зображувальної традиції. В загальному плані вона складається з предметів антропоморфної та зооморфної пластики, теракотових моделей різного ґатунку, різноманітних ритуальних предметів і, нарешті, надзвичайно яскравої орнаменталі посуду та інших речей. Усі ці предмети матеріальної культури застосовувались у сакральній практиці трипільців. Ці артефакти сповнені символізму, наділені священним змістом і можуть розглядатися як певний невербальний текст, що його можна порівняти з усним повідомленням – міфом. У зображувальній традиції спостерігається візуалізація міфологічних образів, персонажів, сюжетів, типових для міфології аграрних суспільств.

Трипільська зображувальна традиція демонструє, з одного боку, єдність трипільського сакрального простору з архаїчним Середземноморським та сакральним простором Давнього Сходу, а з другого – його самотність та оригінальність. У давній хліборобській ойкумені вшановували Велику Богиню в різних її іпостасях, які найчастіше пов'язані з Місяцем, птахою, змією, коровою. Богиня могла приймати образи Богині-Птахи, Богині-Корови, вшановувалась також пара богинь. Найпопулярнішим сакральним образом трипільської антропоморфної пластики виступає Богиня Діва. Це була Місячна Богиня, з нею пов'язані водяні стихії, образи змії та ведмедиці. Поява в Трипіллі Богині-Корови є, на нашу думку, досить яскравим свідченням утвердження серед населення на теренах України V тис. до н.е. сакральних пріоритетів аграрних цивілізацій, витоки яких знаходимо саме на Давньому Сході.

Найдавнішим священним образом, який вдалося реконструювати, є Богиня-Птаха. Він надзвичайно архаїчний, є ще у палеолітичного населення (Яковлева, 1989, с. 43–44), а пізніше початку V тисячоліття до н.е. простежується як данина майже забутій, дуже давній традиції. Цей образ – «Bird Goddess» М.Гімбутас (Gimbutas, 1989, р.31–41) – був поширений у культурах балкано-дунайського неоліту, таких, як Вінча, Кріш та інших, що підкреслює культурні контакти і зв'язки певних елементів сакральної традиції Трипілья.

Певні трипільські зображення свідчать про те, що відбувається об'єднання образів богинь – Птахи та Корови у єдиний образ. Можливо, саме цим пояснюється формування традиції шанування пари богинь. Імовірно, в образі трипільської Великої Богині спостерігаємо синкретизм Богині-Корови, типової для афроазійської та індоєвропейської традицій, та прадавньої європейської Богині-Птахи.

Сакральній традиції трипільської культури, як свідчать численні артефакти, властивий антропоморфізм. У загальних рисах він, вірогідно, відображає різні священні образи, зокрема божества. Серед жіночих сакральних образів, які правдоподібно можна розглядати як втілення Богині, виділяються Богиня-Діва, Богиня-Прародителька, Богиня, що несе потенційне життя (статуетки вагітних), Оранта, Мадонна. Можливо, саме Богиня-Діва та Богиня-Прародителька певною мірою співзвучні священній парі богинь, подібно до культу діади богинь, поширеному у Середземномор'ї і широко відомому в еллінів.

Унікальні зразки трипільської антропоморфної пластики з елементами реалізму при моделюванні голів можуть свідчити про звичай сакралізації предків, характерний для давніх хліборобських цивілізацій Близького Сходу.

Двостатеві трипільські фігурки втілюють образ андрогіна. Божественна андрогінність характерна для сакральної традиції давніх землеробів Сходу та Середземномор'я. На думку М. Еліаде, цей образ досконалої божественної істоти, яка втілює всі опозиції, в тому числі й ознаки як чоловічої, так і жіночої статі.

Нечисленні чоловічі зображення можна трактувати як образи Бога – супутника Богині, а також сакралізованих предків – героїв.

Серед доволі широкого кола зооморфних зображень Трипілля представлені найбільш широко бовини та овиди. Значно менше інших домашніх та диких тварин: собака, ведмідь, свиня і кабан, коза, олень. Є у трипільському bestiarії фантастичні істоти.

Традиційно у трипіллязнавстві усі зображення рогів або рогатих істот трактувалися дослідниками, як символи бика. Втім, аналіз матеріалу свідчить, що семантика їх значно різноманітніша. За кількістю зображень і справді переважає образ бика, який виступає втіленням могутнього Великого Бога, його жертвовною твариною. З другого боку, роги бика виступають як символ Місяця, тому пов'язуються з його семантичним колом і через це із жінкою та Місячною Богинею. Черепи, роги, кістки бика знаходять серед жертвоприношень.

Баран (овен) займає не менш важливе місце у сакральній зображувальній традиції Трипілля. Як і бик, баран втілює могутність великих богів, але пов'язаний із символікою Сонця. Натомість серед жертвовних тварин трапляється вівця (ягня).

Собака, або фантастична істота з рисами собаки, чітко прив'язана до семантичного кола Місяця, вірогідно, як один з міфологічних персонажів, можливо, пов'язаний із символікою відродження. Відомі жертвоприношення у вигляді черепів собаки.

Олень, який втілював сакральну символіку ще з палеолітичної доби, очевидно, відіграв певну роль і в трипільській міфології, а також був серед жертвовних тварин. Трапляються фігурки оленятка або лані, яка була у міфології давнього Середземномор'я твариною Богині Діви.

Ведмідь, символіка якого тяжіє до семантичного кола Місяця, представлений

серед трипільської пластики фігурками переважно ведмедиць, зокрема й вагітної ведмедиці. Це дозволяє вбачати дуже архаїчний прототип ведмежої Богині Діви еллінського пантеону – Артеміди.

Серед зооморфної пластики є як зображення свійської свині, так і вепра, які трапляються значно рідше, ніж фігурки бовинів та овидів.

Свиня – символ плодючості, тварина, пов'язана з Деметрою. Як і елліни, трипільці приносили свиню у жертву. Вепр, вірогідно, виступав як втілення могутнього бога-запліднювача.

Птах або птаха представлені серед пластики та в розписі Трипілья. Пластичні зображення переважно належать качці. Саме вона, пов'язана з водною стихією, виступає в зображувальній традиції архаїчних неолітичних культур Європи втіленням Богині. Цілком вірогідно, що така символіка може бути дотична до певних космогонічних міфів давнього європейського населення. Трипільські керамічні брязкальця зображують дрофу, або водоплавного птаха чомгу. Мальований птах виступає символом Місяця, отже, прив'язаний до небесної нічної стихії.

Змія – образ, який з'являється у орнаментатії на посуді від початку існування культури Трипілья А. Змінюючись стилістично та морфологічно, змія залишається невід'ємним елементом композицій розпису до фінальних етапів розвитку культури. Парні зображення змій утворюють символіку «Інь – Ян». Змії у вигляді хвилястої стрічки причетні до символізму води. Спіральні зміїні композиції вказують на належність образу до семантичного поля Місяця, а синкретичне поєднання зміїної стрічки із зображенням серпка або місячного кола можна вважати фантастичним сакральним образом Місячної Змії. Крім того, у трипільській зображувальній традиції символіка змії поєднується з жіночим образом, а в усатівській пластичці знаходимо статуетку Жінки-Кобри.

Різноманітні синкретичні істоти, зображення яких поєднує риси жінки та птахи, жінки та корови, жінки та змії, чоловіка та бика, Місяця та змії, Місяця та птахи, собаки та хижака, ймовірно втілюють сакральні персонажі архаїчних аграрних міфів.

До певних фрагментів міфів можуть належати також сюжети і мотиви трипільського мальованого посуду, зокрема процесії тварин, сходження собаки, символіка «первісного пагорбу», «драбини», «Інь – Ян» тощо.

Аналіз орнаментатії мальованого посуду Трипілья доводить створення трипільцями особливої знакової системи – священної мови, яка складалася із магічно-сакральної піктографії (Ткачук, Мельник, 2000).

У сакральній зображувальній традиції Трипілья чітко простежуються різноманітні пари бінарних опозицій, які складають певні ланцюжки. Зокрема, серед священних образів це Великий Бог – Велика Богиня, Богиня Діва – Богиня Прародителька, бик як символ Місяця – баран як символ Сонця. Бінарні структури у трипільській орнаментатії символічно представлені подвійними або контр-кольоровими зображеннями, символікою «Інь – Ян». Зооморфні пари: бик та корова, баран та вівця, ягня, козел та коза. Вони виступають також як жертвовні тварини, пов'язані із символікою плодючості.

Дані про ритуальну практику трипільців можна отримати шляхом відповідного аналізу різних археологічних об'єктів. Можемо стверджувати про особливо важливий для трипільської цивілізації вогненний ритуал великого жертво-

приношення. До нього входив обряд залишення жител, який завершувався спаленням покинутого мешканцями наприкінці священного циклу поселення.

На поселеннях та в житлах трипільців знаходимо різноманітні сліди жертвоприношень, зокрема людини, тварин, безкровні пожертви зерном або так звані «сакральні скарби». Найчастіше зафіксовані рештки жертвоприношень, які свідчать про застосування вогню.

Аналіз матеріалів досліджень трипільських пам'яток дає змогу виокремити серед них особливі священні місця – ландшафтні святилища, особливе місце серед яких займає печера Вертеба.

Формування трипільської сакральної традиції відбувалося на етапах Трипілля А-VI, саме на цей час припадає найбільша частина аналогій у символіці. Новий етап пов'язаний з переходом до Трипілля VI-BII, а особливо BII. Найрозвинутіші вождівства трипільської цивілізації виступають як суспільство зі загальним оригінальними елементами сакрального світу та магічної практики, що більше не зазнають суттєвих впливів та інновацій.

Локальні відмінності матеріальної культури, добре помітні на археологічному матеріалі, не скасовують існування єдиного сакрального простору цивілізації Трипілля – Кукутені. Саме духовні надбання об'єднували людину на теренах від Карпат до Дніпра. Виникнення на певному хронологічному етапі складних суспільних структур – протоміст, вождівств привело до розвинення та зміцнення суто трипільських ритуальних традицій. Як і прадавні часи, домінує символіка становлення та відродження – зображення змії та Місяця, персоніфікації жіночих богинь, Великого Бога, пов'язаних з ідеєю відродження та вселенської плодючості. Лише на фінальному етапі історії трипільської цивілізації в матеріалах посттрипільських культурних груп помітні певні новації у священних образах.

Культурна диференціація, характерна для Трипілля з початку бронзової доби, майже не відображується у сакральній сфері, вона лишається єдиною для більшості власне пізньотрипільських угруповань. Натомість у той період практично усі нові посттрипільські етнічні угруповання втрачають значну частину традицій попередніх часів у зовнішньому оформленні сакральної сфери – збіднюється іконографія пластики, деградує символічний декор керамічних виробів. Однак закладені в період неоліту та енеоліту в різних європейських культурах традиції сакральної практики і магії стали основою наступної духовної єдності європейської культури у цій сфері.

Калейдоскоп виявлених елементів трипільської сакральної традиції дозволяє наблизитися до певної загальної моделі сакрального світу трипільської цивілізації. Зображувальна традиція дає уявлення про архаїчні прототипи міфів, відомі з міфології найдавніших аграрних цивілізацій Близького Сходу та Середземномор'я, священні образи та пантеон. Різноманітні досліджені об'єкти та археологічні знахідки свідчать про магічні обряди та священні ритуали, які практикували трипільці. Міфологічна традиція трипільців представляє їхній сакральний світ як створений та упорядкований могутніми богами Космос. Стабільність всесвіту, утримання встановленого богами та предками Світу та ладу, боротьба з Хаосом забезпечувалася ритуальною діяльністю людських колективів.

Сакральні образи та символи трипільської цивілізації, відтворювання в орнаменталіці символіки становлення та безконечності свідчить про ідеї постійного відновлення Всесвіту та відродження людини. Саме на це були спрямовані сакральні ритуали та магічні сили. Вони забезпечували головну мету – вічність Космосу та безсмертя конкретної людини, перемогу над смертю, небуттям шляхом переходу в інші, надприродні священні світи.

Сакральна традиція давніх хліборобів, які у VI–IV тис. до н. е. заселяли терени між Карпатами та Дніпром, відображає космічне світосприйняття, виплекане тисячолітньою традицією аграрного суспільства.

1. Бибиков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре: К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на юго-востоке Европы // МИА № 38. – М.-Л., 1953. – 460 с.
2. Бурдо Н.Б. Сакральний світ трипільської цивілізації // Енциклопедія трипільської цивілізації. – Т. I. – К.: Укрполіграфмедіа, 2004. – С. 344–419.
3. Бурдо Н.Б. Трипілля у контексті цивілізаційного процесу // Записки НТШ. – Т. CCLIII – Львів, 2007. – С. 67–89
4. Генинг В.Ф. Проблемы исследования духовной жизни древних обществ // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – Киев, 1991.
5. Даниленко В.Н. Неолит Украины. – К.: Наукова думка, 1969.
6. Дьконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 247 с.
7. Єліаде М. Священне і мирське. – К.: Основи, 2001. – С. 7–116.
8. Кабо В.Р. Этнографическое религиоведение // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – М.: Наука, 1988. – С. 106–109.
9. Каюя Р. Людина та сакральне. – Київ: Ваклер. – 256 с.
10. Колодний А.М., Ніколюк Т.А. Релігієзнавство: Навчальний посібник. – К.: Університет «Україна», 2006.
11. Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000.
12. Островский А.Б. Этнологический структурализм К. Леви-Стросса // К. Леви-Стросс. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 3–14.
13. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 607 с.
14. Ткачук Т., Мельник Я. Семіотичний аналіз трипільсько-кукутенських знакових систем (мальований посуд). – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 237 с.
15. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990.
16. В. Тэрнер. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983.
17. Єліаде М. Истории веры и религиозных идей: В 3 т. – Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. – М.: Критерион, 2002.
18. Єліаде М. Трактат по истории религий. – Т. I, II. – СПб.: Алетейя, 1999.
19. Gimbutas M. The Language of Goddess. – Thames and Hudson, 1989
20. Evans-Prichard E.E. Theories of Primitive Religion. – Oxford, 1965.