

ІСТОРІЯ

О.Б. Бубенок

ВПЛИВ ІДЕОЛОГІЇ ДАВНІХ ІРАНЦІВ НА ПОХОВАЛЬНІ ТРАДИЦІЇ СЛОВ'ЯН

ПОХОВАЛЬНИЙ обряд вважається найбільш стійким відображенням уявлень про Потойбічний Світ, які, незважаючи на поширення монотеїстичних релігій, продовжують зберігатись у традиціях багатьох народів Євразії. Не є винятком і слов'янські народи, які лише тисячу років тому почали переходити до християнства, зберігаючи при цьому багато традиційного від попередніх часів. Саме поховальний обряд слов'ян може свідчити про стійкі контакти культурно-ідеологічного характеру із сусідніми народами, що тривали протягом століть. На жаль, майже до останнього часу проблема контактів давніх слов'ян з іраномовними сусідами в галузі поховально-поминальної обрядності ще не була предметом окремого дослідження. Необхідно зазначити, що ще у 1868 році побачила світ монографія А. Котляревського "О погребальных обычаях языческих славян", у якій дослідник на підставі залучення даних письмових джерел та свідчень етнографічного характеру відзначив чимало рис, що пов'язували язичницькі поховальні традиції слов'янських народів з аналогічними звичаями народів Степу [Котляревский 1868]. Вже у 1895 році була опублікована стаття О. Фамінцина "Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян", у якій він звернув увагу, що деякі язичницькі поховальні звичаї слов'янських народів дуже нагадують поховальні обряди Геродотових скіфів [Фаминцын 1895, 26]. На початку ХХ ст. відомий етнограф Д.К. Зеленин відзначив, що окремі традиції поховальної обрядовості східних слов'ян досить схожі на зороастрійські [Зеленин 1991]. Проте за минулі десятиліття дослідники так і не звертались до цієї теми. Археологи лише фіксували обряд кремації та тризни у давніх слов'ян, і при цьому, окрім цієї фінальної фази поховальної церемонії, їм практично не вдалося внести нічого нового в інформацію, котру нам залишили середньо-

вічні джерела. Щодо еволюції поховальних традицій на слов'янських землях академік Б.О. Рибаків у свій час відзначив таке: "У IX–VIII ст. до н.е. на території, що нас цікавить, майже всюди відбувається відмова від ембріональної скорченості. Небіжчиків почали ховати у позі спокійно сплячої людини. Людина мала залишатись людиною і по той бік життя; вона лише здобула вічний спокій... майже одночасно... трупи померлих почали спалювати на великих поховальних багаттях... через існування душі, більш довговічної, ніж тіло людини" [Рибаків 1994, 603]. На відміну від слов'ян, іраномовні народи практикували при похованні небіжчика не трупоспалення, а трупопокладення. Проте дані письмових джерел та етнографії дозволяють вважати, що, незважаючи на розбіжності виду поховання, інші елементи поховального обряду іраномовних народів і слов'ян-язичників мали багато спільного.

Так, ще у II ст. н.е. римський автор Лукіан залишив опис поховальної церемонії у слов'ян, в якому особливий інтерес становить опис початку поховальної церемонії: "...начинается плачь и голошение женщин, все проливают слезы, ударяют себя в грудь, вырывают себе волосы и исцарапывают себе до крови щеки" [Фаминцын 1895, 26]. Проте найбільш детальну інформацію про язичницькі поховальні традиції слов'ян залишили нам ранньосередньовічні мусульманські автори. Однак більшість східноєвропейських дослідників помилково відносили до числа повідомлень про слов'ян інформацію про русів та народ "сакаліба" X ст., коли в першій ситуації у "русах" слід у більшості випадків вбачати насамперед вікінгів, а у "сакалібах" – не лише слов'ян, а й інші етнічні групи, які проживали на північ від Кавказу (наприклад, Ібн Фадлан назвав "сакалібами" волзьких булгар, а перекладачі тексту цього твору подали цю етнічну назву як "слов'яни"). Проте повідомлення

Ібн Русте про “сакаліба” дає підстави вважати, що у його тексті йдеться саме про слов'ян, а не іншу етнічну групу. Ібн Русте залишив досить докладну інформацію про поховальну церемонію у слов'ян: “Когда умирает кто-либо из них, они сожигают труп его. Женщины их, когда случится у них покойник, царапают себе ножом руки и лица. На следующий день по сожжении покойника отправляются на место, где оно происходило, собирают пепел и кладут его в урну, которую ставят затем на холм. Через год по смерти покойника берут кувшинов двадцать меду, иногда несколько больше, иногда несколько меньше, и несут их на тот холм, где собирается семейство покойного, едят, пьют и затем расходятся. Если у покойника было три жены и одна из них утверждает, что она (особенно) любила его, то приносит она к трупу его два столба и вбивают их стоймя в землю, потом кладут третий столб поперек, привязывают посреди этой перекладки веревку, становится на скамью и конец этой веревки завязывает вокруг своей шеи. Когда она так сделала, скамья принимается из под нее и она остается повисшею, пока не задохнется и не умрет, а по смерти ее бросают в огонь, где она сгорает...” [Гаркави 1870, 264–265]. У XIII ст. аналогічні звичаї зберігалися серед поляків. Про це може свідчити повідомлення Кадлубка, який зазначає, описуючи випадок смерті короля Казимира: “...можно было видеть, как с исцарапанных ногтями лиц некоторых жен и девиц кровь текла струями”, і при цьому деякі робили собі поранення іншими знаряддями [Фаминцын 1895, 26]. Ця традиція мала також велике поширення і серед східних слов'ян, бо в “Житті Костянтина Муромського” зазначено: “Ни кожекрое-ния не творятся, ни лицедрания” [Фаминцын 1895, 26]. Щодо звичаю надрізання тіла учасниками поховальної церемонії А. Котляревський зазначив: “...грубое выражение печали терзанием лиц и рук – мы встретим далее и в положительных свидетельствах старины и в теперешних народных нравах” [Котляревский 1868, 56].

Справді, дослідник відзначив збереження аналогічних поховальних звичаїв у середовищі східних слов'ян навіть у XIX ст. За його даними, на могилі вбивали коня, тіло якого ховали разом із небіжчиком. За

справедливим зауваженням А. Котляревського, кінь був необхідний небіжчику у потойбічному житті. Далі над могилою насипали високий пагорб. Після здійснення поховання влаштовували поховальну тризну на честь небіжчика, суть якої зводилася не лише до застілля, а вона також включала в себе військові вправи, битви тощо. При цьому сум за небіжчиком виявлявся не тільки гучним оплакуванням, а й “лицераздиранием и кожекроением” [Котляревский 1868, 129–132].

Опис поховальної церемонії західно-руського населення, але з новими подробицями, знаходимо також у творі польського автора XVI ст. Іоана Менесія “De sacrificiis et y dolatria veterum Borussorum, Livonum, Aliarumque vicinarum gentium”. За даними цього середньовічного автора, небіжчика, одягнутого та взутого, садили верхи на коня, неначе відправляючи його у далеку путь. Після того починалися звичайні голосіння. Тіло небіжчика учасники поховальної церемонії супроводжували до могили верхи на конях, з оголеними мечами, що повинно було прогнати ворожу силу, яка мала оволодіти душею померлого. Учасники поховальної процесії кидали у могилу до труни гроші (перевозні), ставили біля голови небіжчика хліб та глечик із вином (на випадок голоду та спраги), тобто готували небіжчика до тривалої подорожі у потойбічному світі. Після похорону протягом 30 днів вдова приходила на могилу померлого чоловіка та оплакувала його. Поминки справляли на 3-й, 6-й та 40-й дні після дня смерті [Котляревский 1868, 149–150].

Необхідно зазначити, що деякі із рис означеної поховальної обрядності досить тривалий період зберігалися і серед південних слов'ян. Так, О. Фаминцын відзначив, зокрема, таке: “В число обрядовых действий, которыми и ныне еще в некоторых местах у южных славян сопровождается горевание по умершим, издревле принадлежало обыкновение делать нарезы на теле и царапины на лице, а также обстригать волосы в знак великой скорби: в Черногории, при оплакивании мертвых, многие исцарапывают себе лица, струящуюся же из царапин кровь не стирают и не смывают, и некоторые по несколько недель ходят с лицом, испещренным засохшею кровью” [Фаминцын 1895, 25–26]. За до-

слідженням О. Фамінцина, “поминальные обряды славян... представляют тесную связь с таковыми же обрядами народов древнего мира”. При цьому вчений звернув увагу на те, що поховальний обряд слов'ян у багатьох рисах нагадує насамперед аналогічні традиції скіфів, описані Геродотом [Фаминцын 1895, 25–26].

Справді, грецький “батько історії” залишив нам досить детальний опис похоронів скіфського царя та інших скіфів у четвертій книзі своєї “Історії греко-перських війн”. Є сенс навести цей опис: “71. Могили їхніх царів розташовано в місцевості Геррив, в тому місці, до якого Борисфен судноплавний, пливучи від моря. Там, коли помирає їхній цар, вони викопують у землі велику чотирикутну яму, беруть уже підготовленого померлого, вкривають його тіло воском (перед тим очищують від нутрощів його черево), наповнюють його перетертим купрієм, кмином, насінням селери, кропом, потім зашивають черево, кладуть покійника на віз і перевозять його до іншого племені. Ті, до яких привозять померлого, роблять те саме, що й царські скіфи: відрізають кінчик вуха, стрижуть на голові волосся, дряпають в різних місцях рамено, вкривають синцями лоб і ніс і проколюють стрілою ліву руку¹. Звідти на возі труп царя перевозять ще далі до підвладного їм племені, а ті, до яких його перед тим привозили, супроводжують його. І коли так вони об'їздять із покійником усі племена, вони прибувають у країну Геррив, яка є областю останнього підвладного їм племені і місцем поховання царів. Потім, помістивши покійника на підстилку в могильному склепі, встромлюють у землю з усіх боків від покійника списи, а над ними кладуть деревини і вкривають його очеретяними матами. В просторому приміщенні склепу ховають одну з його наложниць, яку перед тим задушили, його чашника і куховара, конюха, особистого слугу, вісника і його коней, а також певну частину його речей і так само золоті чаші (срібла та міді вони зовсім не використовують). Коли вони все це зроблять, то насипають землю і споруджують великий курган, намагаючись зробити його найвищим. 72. Коли минає рік, вони влаштовують нове святкування. Вибирають найкращих слуг із тих, що залишилися (всі вони скіфи з народження,

бо ті, що служать цареві, він їх сам обирає собі, а рабів він собі не купує), отже, з цих слуг п'ятдесят вони задушують і до того ще п'ятдесят коней із найкращих. У них виймають шлунок, очищують його всередині, наповнюють соломкою і зашивають. Ставлять на дві деревини половину колеса внутрішньою стороною доверху, а іншу половину кладуть на інші дві деревини. І таких деревин вони встромлюють у землю багато. Потім пропускають крізь тіло коня товсту жердину аж до шиї і підіймають коня на колеса так, щоб передні колеса підтримували плечі коней, а задні біля стеген підтримували черево. Обидві ноги звисають, не досягаючи землі. На коней нав'язують віжки та вуздечки, тягнуть наперед і прив'язують до колів. Після того тих п'ятдесят задушених юнаків, про яких я казав, саджають кожного на коня в такий спосіб: кожному покійникові вздовж хребта встромлюють пряму жердину аж до шиї. Внизу частина цієї жердини стирчить, і її вставляють у дірку в жердині, якою простромили коня. Цих вершників розміщують навколо кургану і йдуть геть. 73. Так вони ховають своїх царів, а інших скіфів, коли ті помирають, найближчі родичі кладуть на вози і перевозять їх до домів приятелів. І кожен із них приймає їх і частує всіх, хто супроводжує померлого, водночас підносячи йому всі ті страви, якими частує і живих. Отак сорок днів возять незнатних людей, а вже потім їх ховають. Після похорону скіфи очищуються. Спершу вони змазують голову якоюсь мастю, змивають її, а після того очищують і все тіло: ставлять три жердини, нахиливши одну до одної, і обгортають їх товстою вовняною тканиною, закривають нею все навколо, ставлять усередину такого намету з жердин і тканини посудину, а в неї кидають розпечені камені. 74. В їхній країні добре ростуть коноплі... Отже, насіння цих конопель беруть скіфи, потім залізають під вовняні тканини і сиплють насіння на розпечене каміння, і насіння, падаючи на каміння, горить, димить і дає пару таку густу, що подібної до неї не буває в жодній еллінській паровій лазні. І скіфи, задоволені паровою лазнею, кричать радіючи. Отака в них лазня, бо вони звичайно зовсім не миють свого тіла водою” [Геродот 1993].

Отже, в язичницькій поховальній обрядовості слов'ян і стародавніх скіфів можемо виділити спільні риси:

1) участь у поховальній церемонії не лише близьких родичів, а й усіх знайомих та одноплемінників;

2) небіжчика споряджають у новий одяг, кладуть у могилу необхідні речі тощо²;

3) на знак скорботи близькі родичі небіжчика надрізають собі руки, обличчя, волосся, знущаються на своїм тілом³;

4) досить часто з небіжчиком ховали одну із його дружин та слуг⁴;

5) у Потойбічний Світ душу небіжчика мала супроводжувати душа коня або її символ;

6) після здійснення поховання (у скіфів – інгумація, у слов'ян – кремація) над місцем поховання будували курган;

7) після здійснення похорону учасники поховальної церемонії мали очиститись;

8) протягом року і слов'яни, і скіфи організовували пишні поминки.

У зв'язку з цим виникає закономірне питання: чи випадкові такі збіги? Можна розглядати їх, з одного боку, як спадщину спільних індоєвропейських традицій, а з другого – вважати наслідком інтенсивних контактів ідеологічного характеру між стародавніми скіфами і праслов'янами.

Спробуємо пояснити деякі з цих спільних звичаїв слов'ян і скіфів. Насамперед усе це свідчить про існування вірувань у Потойбічний Світ, куди душа небіжчика має відправитись після смерті. Питання в тому, наскільки ці уявлення були відмінними у скіфів і предків слов'ян. Особливий інтерес становить спільний звичай, згідно з яким на знак скорботи близькі родичі небіжчика надрізають собі руки, обличчя, волосся та знущаються над своїм тілом. Ще у свій час О. Фамінцин звернув увагу, що така традиція знаходить аналогі не лише серед скіфів, а й інших стародавніх народів Азії, насамперед західної. Про це, за його спостереженнями, можуть свідчити дані Старого Заповіту, де, наприклад, сказано: "...не делайте нарезов на теле вашем и не выстригайте волос над глазами вашими по умершим". А пророк Єремія так зображує скорботу моавітян з приводу втрати, що їх спіткала: "...у каждого голова гола и у каждого борода умалена, у всех на руках царапины" [Фаминцын 1895, 26–27].

Отже, перед нами релікти найдавніших поховальних традицій людства, що потребують спеціального пояснення. З огляду на скіфську та давню слов'янську традицію, можна відзначити, що під час поховальної церемонії такі дії здійснювали насамперед близькі родичі небіжчика. Отже, у цих діях варто бачити відгомін та трансформацію звичаю принесення у жертву близьких родичів небіжчика. Проте з практичних міркувань принесення у жертву тіла було замінено принесенням частин тіла – крові, волосся тощо. Тобто люди мали вірити, що таким чином частини душ близьких родичів будуть супроводжувати померлого на важкому шляху у Потойбічний Світ. Відгомонам людських жертвоприношень у слов'ян, можливо, були і військові змагання на честь небіжчика. У зв'язку з цим доречно згадати, що гладіаторські бої у Стародавньому Римі виникли як трансформація звичаю, коли полонені вороги під час похорону мали вбити один одного, щоб душа жертви прислужувала душі небіжчика у Потойбічному Світі. Хоча ми бачимо і виняток із правила: разом зі скіфським царем ховали одну з його дружин, а стародавні слов'яни спалювали на поховальному вогнищі одну із дружин небіжчика.

Що стосується коня, то у стародавніх скіфів коня вбивали та ховали разом з померлим скіфом, а за слов'янським звичаєм коня не завжди вбивали, а лише присвячували померлому господарю. Безумовно, у середовищі слов'ян, які традиційно проживали у лісах і займалися землеробством та іншими промислами, присутність коня на похороні має буде впливом традицій степових народів, серед яких були не лише скіфи. Що стосується скіфського звичаю набивати соломою опудала принесених у жертву коней та юнаків, то з цього приводу Ж. Дюмезіль зазначив, що відгомін таких традицій навіть присутній в осетинському нартському епосі, який, за визначеннями дослідників, почав формуватись ще у скіфську епоху. Проте вчений звернув увагу на певні відмінності: "В осетинському епосі відомі лише коні, набиті соломою та поставлені у позу тих, хто пересувається, але не вершники, причому коні були присвячені зовсім не для служіння господарю у Потойбічному Світі, як це було передбачено для коней та юнаків, яких розставляли

навколо скіфа, котрий помер та був похований рік тому. У нартських сказаннях цей мотив зустрічається щодо коня героя ще живого, хоча і приреченого на смерть та задіяного у своїй останній пригоді” [Дюмезиль 1990, 194].

Великий інтерес також становить обряд очищення після похорону, що був зафіксований не лише у скіфів – у вигляді конопляної лазні в наметі (без води), – а й серед слов’ян. Так, аналогічний звичай Д.К. Зеленин зафіксував серед українців та білорусів: “...повернувшись з кладовища, усі торкаються рукою до печі, іноді заглядають у неї та кажуть: “Нехай згинуть таргани та черви” [Зеленин 1991, 352]. Хоча поширення має і звичай митись (тобто очищатись водою) після похорону у звичайній лазні. Тобто все це є відображенням тих уявлень, згідно з якими тіло, торкаючись якимось чином небіжчика, ставало ритуально нечистим і мало очиститись.

Звертає на себе увагу також те, що не лише скіфи, а й слов’яни-язичники будували над могилою курган – цей найдавніший вид поминальної споруди, що мав увіковічити пам’ять про небіжчика. І у слов’ян, і у скіфів курган був місцем поховальної тризни, котру справляли через рік після смерті. Нам відомо, що скіфи влаштовували поминки за царем через рік, а слов’янам було притаманне це робити не лише через рік, а й на 3-й, 6-й та 40-й дні після дня смерті. У зв’язку з цим звертає на себе увагу термін “40 днів”, що зустрічається у Геродота при описі похорону нешляхетного скіфа, згідно з яким “сорок днів возять незнатних людей, а вже потім їх ховають”. Безумовно, тут перед нами відгомін найдавніших вірувань, відповідно до яких душа небіжчика не залишає Цей Світ протягом 40 днів, а потім востаннє повертається з Потоїбчного Світу через рік після смерті і залишає після поминок родичів та друзів назавжди.

Можна було б вести розмову про те, що ці збіги у поховальній церемонії скіфів і слов’ян-язичників є або випадковими, або становлять спільну індоєвропейську спадщину. Проте більш разючими є збіги у поховальній обрядовості сучасних осетинів і частини слов’ян, насамперед східних. Сучасні осетини на Північному Кавказі являють собою нащадків іраномовних ет-

нічних груп – скіфів, сарматів та аланів, які протягом століть оселялися на Кавказі та зберігали не лише мову, а й традиційну культуру, що включала багато елементів поховального обряду. Поховальний обряд осетинів став об’єктом спеціальних досліджень В.Ф. Міллера, Б.О. Калоева, Ж. Дюмезіля та інших дослідників. Він досить детально ними описаний. Серед особливостей поховальних традицій осетинів слід виділити такі риси:

1) про смерть родичів сповіщав спеціальний “сумний вісник”;

2) під час оплакування мало місце самокатування: чоловіки лупцювали себе по голові кулаками, палкою і навіть спеціальним батоном, жінки ж дряпали собі нігтями обличчя до крові, виривали волосся, били себе по обличчю долонями;

3) родичі небіжчика по батьківській лінії тричі обходили навколо небіжчика на колінах⁵;

4) небіжчика одягали у найкращий одяг та клали у могилу зброю і побутові речі, найбільш необхідні у потойбічному житті;

5) обряд присвячення коня небіжчику: хвіст та гриву присвячувального коня прикрашали кольоровими смужками; коня ставили біля голови небіжчика, і старий-посвятитель проводив уздечкою по руках померлого (передача коня); старий-посвятувач проголошував проводжаючу промову, проливав пиво спочатку на голову коня, а потім на померлого і згодом розбивав глечик із напоєм об праве копито коня, що присвячувався померлому; потім коня обводили навколо труни тричі; у коня відрізали кінчик правого вуха і гриви та клали до небіжчика у труну⁶;

6) одночасно із присвяченням коня вдова відрізала косу та клала її до могили⁷;

7) під час похорону та річних поминок на честь небіжчика влаштовували кінні перегони – *дугъ*, під час яких кінь-переможець присвячувався небіжчику;

8) небіжчика везли на кладовище не лише на возику, а й навіть на санях, незважаючи на пору року (у Південній Осетії);

9) по завершенню похорону на могилі розпалювали багаття⁸;

10) поминки справляли по завершенню похорону та протягом року здійснювали 12 великих та малих поминок⁹;

11) під Новий рік осетини робили опудало, що зображувало небіжчика, і протягом дня пригощали його та всіх присутніх на поминках¹⁰;

12) на могилах, якщо це не були склепи, осетини споруджували надмогильні пам'ятники¹¹ [Миллер 1882; Калоев 1984, 72–105; Дюмезиль 1990, 188–198].

За спостереженнями Б.О. Калоева, “у цілому ж у похоронному циклі осетинів все ж таки домінують іранські елементи... на місцевому кавказькому ґрунті виникла низка архаїчних елементів похорону, майже усі форми поховальних споруд (склепи, кам'яні ящики, печерні поховання тощо), а також різноманітні надмогильні пам'ятники” [Калоев 1984, 101]. Отже, ми бачимо в осетинському поховальному обряді багато рис скіфської поховальної обрядовості, а також багато нового, що, безумовно, дісталось осетинам у спадщину від їхніх іраномовних предків – сарматів та аланів.

Досить цікаво, що в багатьох слов'янських поховальних обрядах можна впізнати риси осетинських (аланських) поховальних традицій. Так, О. Фамінцин відзначив такі “осетинські” традиції серед частини південних та західних слов'ян: “в Черногории... женщины иногда обрезают себе волосы или, по крайней мере, ходят первое время после смертного случая с непокрытой головой. Сербы также несколько времени ходят без шапок, т.е. с обнаженной головой. В Черногории мать и сестры умершего обрезают себе косы и кладут в могилу, вместе с покойником. Чехи, по словам хроники Бельского, оплакивая смерть Любуши, бросали в разведенный для могилы огонь обретенные волосы и ногти” [Фаминцын 1895, 26]. Очевидно, і у слов'ян, і в осетинів цей звичай мав замінити людське жертвоприношення близьких родичок жіночої статі та означав, що разом з частиною тіла частина душі живих жінок буде з душою небіжчика у Потойбічному Світі!

У поховальних традиціях східних слов'ян є такі, що знаходять аналоги лише серед осетинських. До них слід віднести обряд присвячення коня, описаний Д.К. Зелениним: “Дочери умершего садятся на гроб своего отца и, положив головы на крышку гроба, плачут всю дорогу. На кладбище лошадей непременно препрягают: сперва

ее выпрягают, затем обводят по ходу солнца вокруг саней или телеги и после этого сразу же вновь запрягают. Сани часто оставляют (навсегда или какое-то время) на могиле или на краю деревни – подальше от дома” [Зеленин 1991, 350]. Головна відмінність цього східнослов'янського звичаю від осетинського полягає в тому, що осетини обводили присвячуваного коня навколо небіжчика тричі і це супроводжувалось присвячувальною промовою та іншими діями [Калоев 1964]. Очевидно, в язичників-слов'ян небіжчика везли на саних або возику до місця кремації і саме тоді перепрягали коня та обводили його навколо померлого, тобто таким чином присвячували коня, що замінювало його жертвоприношення. Східні слов'яни, як і осетини, у багатьох випадках не вбивали коней, а лише присвячували їх небіжчику. У цьому головна відмінність цього обряду від скіфського. Можна також нагадати повідомлення польського автора XVI ст. Іоанна Менесія, згідно з яким у західноруського населення небіжчика, одягнутого та взутого, садили верхи на коня і учасники поховальної церемонії супроводжували тіло до могили верхи на конях [Котляревский 1868, 149–150].

Особливий інтерес становить те, що у давнину східні слов'яни везли небіжчиків на кладовище на саних навіть у літній період року [Зеленин 1991, 350]. У Південній Осетії, у верхів'ях річки Велика Ліахві, осетини перед виносом небіжчика обов'язково клали його на сани, хоча могла бути і літня пора року [Калоев 1984, 92]. Можна повністю погодитись із припущенням Д.К. Зеленина, що сани являли собою “найдавніший тип возика” [Зеленин 1991, 350]. Тобто можна вести розмову про те, що у даному звичаї ми бачимо відгомін найдавнішої поховальної обрядовості. У зв'язку з цим постає природне питання: ця подібність є результатом контактів давніх іранців і слов'ян чи являє собою лише результат збереження найдавніших традицій?

Таким чином, спостереження етнографічного характеру над поховальною церемонією слов'ян дозволили виявити одну суттєву закономірність: поховальні традиції східних слов'ян мають спільні риси як зі скіфським обрядом, так і осетинським,

а поховальні традиції західних та південних слов'ян у більшості випадків нагадують здебільше власне скіфські поховальні звичаї. На підставі цього можна висловити припущення, що у скіфські часи праслов'яни, які мали проживати на більш обмеженій території, ніж у більш пізні часи, зазнали впливу саме скіфської культури, де вагомі позиції мали посідати уявлення про Потойбічний Світ. У першому ж тисячолітті нової ери східна група слов'ян розселилася у південній частині Східної Європи, де вони зіткнулися із сармато-аланами, культура яких була продовженням скіфської, і внаслідок нових контактів запозичили нові поховальні звичаї, схожі не лише зі скіфськими, а й з осетинськими.

Ці спостереження етнографічного характеру збігаються з даними лінгвістики, відповідно до яких у східнослов'янських (насамперед в українській) мовах чимало запозичень зі східноіранських мов. І що дуже цікаво, ці запозичення у багатьох випадках стосуються сфери релігійних вірувань. Насамперед це стосується походження імен деяких язичницьких богів слов'ян, що, на думку дослідників, були іранським. Вони згадуються в “Повісті врем'яних літ” при описі подій 980 р., і серед них – *Хорьс*, *Дажьбог*, *Стрибог*, *Сьмарьгл* тощо [Повість врем'яних літ 1990, 132–133]. В.І. Абаєв вважав, що імена богів *Хорьс* та *Сьмарьгл* мали іранське походження. На думку дослідника, в Хорсі слід вбачати старого аланського бога, ім'я якого слід перекладати як “добрий, хороший” [Абаєв 1959, 115]. Б.О. Рыбаков вважав Хорса богом сонячного світила, невід'ємного від образу Дажбога – Сонця, що в принципі не суперечить висновкам В.І. Абаєва про функції цього слова як епітета [Рыбаков 1981, 432; Рыбаков 1988, 444]. На думку Б.О. Рыбакова, іранськими за походженням були імена Дажбога та Стрибога, оскільки вони містили слово *бог*, що є, безумовно, запозиченням з іранських мов [Рыбаков 1981, 432]. Р. Якобсон схильний пояснювати ім'я *Дажьбог* як “подавач багатств”, а *Стрибог* – “поширювач багатств” [Якобсон 1970, 617].

До іранського пантеону дослідники відносять також “Сьмарьгла”. Аналоги йому знаходять в індоіранській міфології, де “Сайно мріга” (Рігведа) і “Симург”

(Авеста) позначали собако-птицю [Рыбаков 1981, 432; Рыбаков 1988, 444]. На думку В.І. Абаєва, у скіфо-осетинських мовах слову *marg* – “птиця” була притаманна огласовка *a*, тоді як у перській та інших іранських мовах був наявний тільки голосний *u* (*murg*) [Абаєв 1959, 115].

З іранським впливом пов'язують також походження східнослов'янського божества *Сварог*, де слово *Svar* означає “суперечка, боротьба, опір” [Якобсон 1970, 616]. Іранським за походженням також вважається східнослов'янський бог *Родъ*, який має аналог з осетинським богом родючості *Naf* [Абаєв 1965, 110–111]. Навіть персонаж міфології *Вий*, згаданий в одноіменній повісті М.В. Гоголя і запозичений з українського фольклору, на думку багатьох дослідників, має іранське походження і співвідноситься з осетинським Ваюгом та індоєвропейським богом Ваю. Цікаво, що осетинський Ваюг, на думку В.І. Абаєва, мав означати “приватник потойбічного світу”, а авестійське Ваю було ім'ям бога смерті [Абаєв 1958, 303–307].

Проте чимало іранських запозичень було виявлено в польській та інших західнослов'янських та південнослов'янських мовах. О.М. Трубачов з цього приводу зазначав: “Визначне місце серед цих запозичень, збігів та інтерференцій посідають відображення впливів або зближень у сфері морально-етичних уявлень, релігійних вірувань... Загалом не можна залишити поза увагою той факт, що більшість досліджених слов'яно-іранських схожостей на матеріалі польського словника відноситься до термінології духовного світу людини...” [Трубачев 1967, 79]. До числа цих запозичень культового характеру з іранських мов у західнослов'янські дослідник відніс такі праслов'янські лексичні одиниці: **obačiti* (східноіран. **abi-āxšaya-*), **patriti* (авест. *pāθrāi* – “охороняти, захищати”), **šatriti* (авест. *xšathra-* – “влада, панування”), **dъbati* (авест. *dъbaēš-* – “ворогувати, ображати, кривдити”), **trъvati* (авест. *taurvaya-* – “перемогти”), **tušiti* (індоіран. **tuš-* – “заспокоїтись”), **pitvati* (авест. *pōiθwa-* – “дробити, давити”), **žъvanъjъ* (авест. *ju-* – “жити”), **počvara* (давньоіран. **pati-vāra-* – “напад, напасть”), **rarogъ* (давньоіран. *vāragna-* – “сокіл”) тощо. При цьому О.М. Трубачов не без підстав

вважав, що ці релігійно-культові терміни проникли у слов'янське середовище ще у скіфо-сарматські часи, тобто є дуже давніми [Трубачев 1967, 44–79].

О.М. Трубочовим та іншими дослідниками були виділені спільні для усіх слов'янських мов іранізми, що мають відношення до релігійно-культової практики. Так, до них слід віднести термін *bogъ* (авест. *baga-* – “багатство, надбання, щастя”) та похідні від нього антропоніми – польськ. *Bogodar*, давньоруськ. *Богухваль*, польськ. *Boguchwal*, чеськ. *Bohuchval*, польськ. *Boguslaw*, *Bogumil*, *Bogdan*, *Bogodan*, сербськохорват. *Bógdān*, давньоруськ. *Богоданъ*, *Богданъ*. І таких спільних запозичень з іранських мов чимало, хоча не всі вони пов'язані з релігійними уявленнями [Трубачев 1967, 25–31].

Отже, якщо в мови слов'ян так міцно проникло багато слів релігійно-культового характеру з діалектів скіфів, сарматів та аланів, то це мало стати наслідком поширення серед давніх слов'ян релігійних вірувань, серед яких не останнє місце мали посідати уявлення про життя і смерть, про Потойбічний Світ тощо. Наслідком цього і стали спільні риси в поховальній обрядовості слов'ян та іраномовних етнічних груп минулого і сучасності – скіфів, аланів та осетинів. О.М. Трубочов висловив припущення, що багато іранізмів потрапили в українську мову саме з польської, де вони посіли значне місце ще зі скіфських часів [Трубачев 1967, 44–79]. Проте К.М. Тищенко висловив незгоду з цим припущенням і довів, що це є проявом субстрату, якщо виходити з того, що предки українців досить рано оселилися у Північному Причорномор'ї, де документально зафіксоване існування іраномовного населення з першої половини I тис. до н.е. по XV ст. н.е. [Тищенко 2006, 119–140]. Виникає природне запитання: як давні іранізми та “скіфські” поховальні звичаї потрапили до предків західних та південних слов'ян?

У сучасній науці ще не утвердилась остаточно думка, де у скіфські часи знаходився ареал розселення праслов'янських племен. На думку одних дослідників, прабатьківщина слов'ян у I тис. до н.е. простягалась від Південної Балтії до Середнього Подніпров'я. Інші ж дослідники схильні обмежувати первісний аре-

ал праслов'янських племен територією сучасної Польщі, що значною мірою віддаляло їх від місць проживання скіфських племен степів Північного Причорномор'я. Проте є свідчення археологічного характеру, що дозволяють припустити наявність тривалих контактів між слов'янами і скіфами саме на території сучасної Польщі. Так, Ю.В. Кухаренко у книзі “Археологія Польщі” відзначив таке: “З кінця VI ст. до н.е. на територію, зайняту племенами лужицької культури, починають нападати скіфи. Під час цих грабіжницьких набігів скіфи дійшли аж до Одри на заході та Куявії на півночі. Про це свідчать знахідки скіфських речей, головним чином предметів озброєння, у Віташкові (Witaszkowo, колишнє Феттерсфельд) Губінського повіту, Бодзанове (Bodzanowo) Александров-Куявського повіту, Божневе (Bozniewo) Стщельницького повіту та в інших місцях. Багато лужицьких міст при цьому були зруйновані та спалені скіфами (Каме-нец біля Томуня, Поляновіце – Polanowice Губінського повіту, Віціна – Wicina повіту Жари, Стшегом – Strzegom Свіушського повіту тощо). Набіги скіфів сильно підірвали могутність лужицьких племен і тим самим послабили їхній опір східнопоморським племенам насували з півночі на лужицькі землі” [Кухаренко 1969, 99]. Отже, політичне домінування скіфів на землях праслов'ян на території сучасної Польщі протягом VI ст. до н.е. могло сприяти поширенню серед останніх не лише багатьох давньоіранських лексем, а й ідеологічних уявлень, що згодом відобразилось на поховальному обряді західних слов'ян.

* * *

Проте у поховальних традиціях східних слов'ян є риси, що зближують їхню дохристиянську поховальну церемонію не лише з аналогічними звичаями скіфів, сарматів, аланів та осетинів, а й із поховальною обрядовістю зороастрійців. У зв'язку з цим великий інтерес становить звичай викидання “нечистого” трупа у безлюдному місці, поза межами цвинтаря. На півночі Росії таких небіжчиків називали “заложные” і ховали не в землі, а на землі, накриваючи їх хмизом. До числа цих невдач відносили тих, хто помер передчасно насильницькою смертю, наклав на себе руки тощо. Давній

звичай вимагав не закопувати “заложних” небіжчиків у землю. Вважалося, що “мати-земля” не приймає нечистий труп, і якщо цей принцип буде порушено, то це призведе до стихійного лиха. Тому “нечистих” небіжчиків кидали у віддалених місцях, найчастіше в ярах та болотах. Щоб уберегти трупи від поїдання дикими тваринами, їх накривали хмизом. Проте у “Хроніці Авраамки”, написаній не пізніше XVI ст., розповідається про те, що у 1159 р. помер митрополит Київський Костянтин, який до того заповів труп його не ховати в землю, а викинути за межі міста на з’їдання собакам. Заповіт було виконано, і це справило велике враження на сучасників. Проте відсутність поховань для “заложних” покійників, за уявленнями східних слов’ян, мала призвести до помсти з боку непохованих. І тому навесні, коли існувала загроза майбутньому врожаю, влаштовували особливі поминки, що мали замінити звичайний похорон. За часів поширення християнства це збіглося із “семиком”, котрий відзначали на сьомий день після Пасхи або трохи пізніше. Проте, незважаючи на протидію християнської церкви, народ продовжував дотримуватись традиції і це змусило церкву піти на компроміс. І за часів пізнього Середньовіччя за межами міст з’явилися спеціальні місця, що являли собою споруди над ямами, куди складали трупи “заложних” небіжчиків і при цьому їх не засипали землею. В “семик” усіх “заложних” небіжчиків ховали в спільній ямі, засипаючи їхні тіла землею. Наприкінці XX – на початку XX ст. “заложних” небіжчиків вже ховали у землі, але поза межами спільних кладовищ, що вважалися чистими та священними [Зеленин 1991, 352–354; Рыбаков 1994, 142–143].

Дослідники по-різному намагалися пояснити походження віри в “заложних” небіжчиків у середовищі східних слов’ян. Так, Б.О. Рыбаков пояснював це таким чином: «Уявлення про особливу тасмичу, але частково керовану силу мерців-упирів мали виникнути дуже рано, ще у середовищі мисливського суспільства. Та розповсюдженість духів зла, що була відзначена руськими замовленнями XVII–XIX ст., їхній зв’язок з темним лісом, трясовинами, ярами, річками та озерами дозволяють припускати, що мезолітичний невідомий

ліс, який покривав пів-Європи, наклав свій відбиток на первісні уявлення про сили зла, що мали очікувати на людину у цих місцях... Ті, що загинули невідомо де або були переможені злими силами, очевидно, самі ставали в очах родичів представниками стану невідомих, можливих ворогів. До складу упирів потрапляли, скоріш за все, і вбиті реальні вороги, чужоплемінники та “недолюдки” роду людського – злочинці, вигнанці із племені та померлі поза межами племінної території» [Рыбаков 1994, 143]. Проте Д.К. Зеленин вбачав у походженні віри у “заложних” небіжчиків зовсім інші причини. Він зазначав, що “окрім східних слов’ян, описаний спосіб ховати нечисті трупи, викидаючи їх у глухі, пустельні місця, відомий зороастрійцям, так само як багатьом монгольським та деяким тюркським народностям; він зустрічається іноді також у мордві та у литовців” [Зеленин 1991, 354]. На підставі своїх спостережень дослідник прийшов до досить важливого висновку: “Дуже давній і, безперечно, язичницький звичай східних слов’ян вимагав не закопувати заложних небіжчиків у землю. Вірогідно, при цьому намагались уникнути осквернення землі нечистим трупом. Ідея такого осквернення широко розповсюджена на Сході, у зороастрійців, але у сучасних віруваннях східних слов’ян вона жодною мірою не відображена. Замість цього ми знаходимо тут ідею гніву землі, яка ображена тим, що в ній опинився нечистий труп” [Зеленин 1991, 352].

За уявленнями зороастрійців, “коли людина помирає, тобто як тільки душа відокремиться від тіла, на небіжчика із пекла нападає *pasu* у формі страшної мухи, і хто б з цього часу ні доторкнувся до трупа, стає нечистим і робить нечистим того, до кого доторкнеться” [Мейтарчян 2001, 146]. Все це перебуває у відповідності до догматів зороастрійців, записаних у їхніх священних книгах. З приводу цього М. Мейтарчян зазначила: «“Авеста” забороняє ховати трупи. Зороастрійці розцінюють поховання трупів як важкий гріх, як осквернення землі. “Відеват” передбачає покарання за поховання трупів собак або людей. В основі усіх цих наказів та заборон, пов’язаних зі звичаєм виставляння трупів, лежить принцип захисту стихій

(землі, вогню, води та повітря. – О.Б.) від осквернення» [Мейтарчян 2001, 107]. Отже, ситуація із “заложними” небіжчиками дозволяє висловити припущення про трансформацію зороастрійських традицій на новому слов'янському ґрунті!

У деяких випадках слов'яни поминали своїх небіжчиків на 3–4-й, 10-й та 30-й дні після дня смерті [Котляревский 1868, 150; Фаминцын 1895, 23]. Досить цікаво, що це знаходить аналоги серед поминальних традицій зороастрійців: “На третій день починають приготування для присвячення божествам, які мають бути пов'язані з долею душі. ...Вважається, що на світанку четвертого дня душа має перейти міст суду. У зв'язку з цим проводять церемонію *čahārom*, щоб полегшити перехід душі через міст. ...Три дні після смерті родичі небіжчика не їдять м'яса та не дають його собаці. А вночі на четвертий день готується м'ясна їжа *andom*, що складається із семи внутрішніх частин тварини, які найбільше відображають її сутність... На десятий день проводиться ритуал *daha*, тобто має бути проведена одна церемонія *Yasnsa* на честь *Ašoān*, тобто *Arda Fravaš*, та один хліб *darūn* має бути освячений на честь *Ašoān*. На тридцятий день *seruza darūn* має бути освячений на честь *Srōš* та на честь *Ašāvan*. Білий чистий одяг має бути освячений біля *darūn*, та фрукти мають бути залишені поруч” [Мейтарчян 2001, 124].

Ще у свій час О. Фаминцин помітив інші збіги у поминальній обрядовості слов'ян та зороастрійців Ірану: «К головнейшим поминальним праздникам в России принадлежат весенние поминки, ныне совершаемые в день Радуницы (Новый день), т.е. во вторник на Фоминой неделе, также в Троицкую субботу; поминают на Руси покойников и накануне масляницы, т.е. в самую ранню весеннюю пору; с перенесением же празднования Нового года на 1-е января, т.е. на начало святок, поминание усопших родственников местами, как, например, в Малой Руси, вошло и в число святочных обрядов. Болгары также отправляют поминки (“задушницы”) в известные субботы в течение весны. Сербо-хорваты справляют “Радуницу” в понедельник на Фоминой неделе. Кроме того, главнейшим поминальным днем (“задушница”) у сербов служит всесвяское

воскресенье, т.е. также один из весенних праздников... В Иране, по народному верованию, души усопших пробуждались весной, вместе с пробуждением природы. В это время, а именно в течение последних пяти дней старого года (февраля) и первых пяти – нового (марта), следовательно, в то же, приблизительно, время, как у древних римлян и славян, они нисходили на землю, посещали дома своих родственников и принимали от них угощения: “Кто жертвует им (душам усопших)”, говорится в Авесте, “рукою, снабженною мясом, рукою, снабженною одеждой, с молитвою, достигающей чистоты, того благославляют удовлетворенные, не мстительные, не оскорбленные, сильные фраварши (души усопших), чистые: в этом доме (говорят они) будет изобилие быков, людей, в нем будут быстрые кони и крепкая колесница; тот муж будет пользоваться почтением, будет главою собрания, кто нам постоянно жертвует рукою, снабженною мясом, рукою, снабженною одеждой, с молитвою, достигающею чистоты”. Выраженный здесь взгляд на отношение людей к усопшим родственникам продолжает и ныне существовать в народе у всех славян... Во всех данных случаях обнаруживается существование в сознании народов славянского племени древне-арийского представления о тесных отношениях человека к усопшим его родичам» [Фаминцын 1895, 22–25].

Отже, зазначені збіги у поховально-поминальній обрядовості слов'ян і давніх іранців-зороастрійців можна пояснити або спільністю індоєвропейського походження, або контактами протягом доби Античності та раннього Середньовіччя коли посередниками у розповсюдженні ідеологічних вірувань між зороастрійськими Іраном та Середньою Азією і слов'янами Північного Причорномор'я у першому тисячолітті нової ери стали кочівники іранського та алтайського походження. На користь останнього припущення можна зауважити, що з VI ст. по X ст.н.е. у Північному Причорномор'ї та на півночі Кавказу проживали болгари, які ще в V–VI ст. були відомі своїми походами до Закавказзя, тобто мали контакти з населенням Сасанідського Ірану, де панівною релігією був зороастризм. Нашадками середньо-

вічних болгар на Середній Волзі, які зберегли не лише давню болгарську мову, а й давні релігійні традиції, є чуваші. За спостереженнями дослідників, поховальні традиції чувашів у деяких випадках схожі на зороастрійські. Так, небіжчика чуваші, як і деякі іраномовні народи, ховали на родовому некрополі у могильних ямах. На могилі вони встановлювали стовп – мініатюрну модель Всесвіту. Під час похорону вони розпалювали багаття, ставили посуд з їжею, приносили жертви богам тощо. У чувашів, як і в “Авесті”, існувало уявлення про міст, де душа небіжчика підлягала допиту. Чуваші, у відповідності до вимог зороастризму, особливо шанували собаку [Каховский 1984, 135–136; Кузьмина 1977, 97–99; Бойс 1987, 37–40].

Проте є більше підстав вважати, що південну частину східних слов'ян за часів раннього Середньовіччя з деякими догматами зороастризму могли ознайомити алани північнокавказького походження. Саме ця іраномовна етнічна група у першому столітті нової ери з'явилася у степах Середньої Азії, у південній частині якої проживали зороастрійці [Рапопорт 1971]. Там вони і могли уперше ознайомитись із вченням Зороастра. Вже у перші століття нової ери алани, перебуваючи на Північному Кавказі, здійснювали походи до Закавказзя, де об'єктом їхніх нападів спочатку стала Парфія, а згодом – імперія Сасанідів, тобто держави, де панівною релігією був зороастризм. У VIII–X ст. частина північнокавказьких аланів проживала в оточенні слов'янських племен у лісостеповому Подонні, куди їх переселили хозари для утвердження своєї політичної зверхності над племенами сіверян, полян, радимичів та в'ятичів. Це був період найбільш інтенсивних алано-слов'янських контактів.

Дослідники вже давно звернули увагу на те, що у середовищі нащадків північнокавказьких аланів – осетинів набули поширення поховання у склепах [Калоев 1984, 95–96], які дуже нагадували аналогічні поховальні споруди зороастрійців Хорезму [Снесарев 1960, 60–71; Мейтартчян 2001, 73–74]. При такому обряді поховання останки небіжчиків залишали на спеціальних нішах, що запобігало оскверненню землі. Досить цікаво, що катакомбний обряд середньовічних аланів мав у де-

яких рисах відповідати цій традиції. Сама конструкція такого підземного склепу дозволяє вважати, що небіжчики не мали торкатись землі, тобто поховальні камери катакомб у більшості випадків не засипались землею. Що стосується запобігання контакту із землею знизу, то у досить великій кількості катакомб Дмитрівського та Маяцького катакомбних могильників дно поховальних камер або посипалося вугільними підсіпками, або туди клали дерев'яний настил чи очеретяну циновку [Плетнева 1989, 201–202; Флеров 1993, 24, 30].

Досить цікаво, що аналогічні зороастрійським уявлення про Потойбічний Світ збереглися у міфах осетинів, що супроводжують поховальний ритуал. Подорож душі у Потойбічний Світ описана досить детально. Так, небіжчик, який щойно залишив рідних, сідає верхи на коня. По дорозі він зустрічає дозорців, яким віддає хлібці, котрі поклали у могилу. Далі він підходить до річки, через яку замість мосту перекинута колода. Біля річки стоїть Аміонон, котрий допитує душу небіжчика і при цьому все знає про його минуле. Якщо душа каже правду, то її Аміонон пропускає. Проте якщо душа каже неправду, то Аміонон лупцює її по губах віником, вимоченим кров'ю. Пропущена душа іде по колоді, яка для праведника стає широким мостом. Перейшовши річку, душа бачить картини із зовсім протилежними сюжетами про праведників і грішників. Врешті-решт душа опиняється на розпутті трьох доріг, з яких одна веде на небо, друга – у пекло, а третя (середня) є найкращою, бо веде до Барастира – царя мертвих. Той запрошує гостя і пропонує сісти [Дюмезиль 1990, 196–197]. Проте Ж. Дюмезиль досить слушно зазначив, що в осетинському нартському епосі відсутні згадки про міст, про Аміонона. Саме це дозволило дослідникові зробити висновок, що в нартських сюжетах осетинів про Потойбічний Світ “немає нічого маздаїстського”. Він не схильний вважати образ Барастира запозиченим від зороастрійців, а вважає його “чисто осетинським персонажем”, тому що “осетини та іранці Азії є спадкоємцями одного арійського народу, в якого, без сумнівів, був – Індія тому доказ – “Володар мертвих” [Дюмезиль 1990, 197–198]. Отже, є більше підстав вважати, що в аланів та

сарматів, які за часів пізньої Античності та раннього Середньовіччя проживали по сусідству зі слов'янами, існували давні вірування про Потойбічний Світ, лише зовні схожі із зороастрійськими, і саме вони мали потрапити до частини слов'ян, де зазнали певної обробки.

* * *

Таким чином, дані письмових джерел та етнографічні дослідження дозволили виявити у традиціях слов'ян, пов'язаних із поховально-поминальною обрядовістю, певні нашарування, що знаходять аналоги у поховальних церемоніях скіфів та сучасних осетинів. При цьому скіфські поховальні обряди були виявлені не лише серед східних слов'ян, а й серед західних і південних. У той же час поховальні традиції східних слов'ян знаходять також аналоги у поховальних традиціях сучасних осетинів. Це можна пояснити тим, що ще у скіфський

період праслов'яни зазнали впливу ідеології скіфів на уявлення про Потойбічний Світ, тоді як предки східних слов'ян у період пізньої Античності та раннього Середньовіччя повинні були мати інтенсивні контакти із сармато-аланськими племенами у Північному Причорномор'ї. Що стосується ідеї про поширення серед слов'ян зороастрійських традицій, то такі твердження є безпідставними, тому що ідеологічні уявлення давніх іранців про життя і смерть у багатьох речах мали походити на ранні зороастрійські. Отже, язичницький поховальний обряд слов'ян відзначався певною консервативністю і дозволив виявити невідомі сторінки в історії слов'яно-іранських культурних контактів. На жаль, поки що ми ще не можемо повністю реконструювати систему вірувань давніх слов'ян та їхніх іраномовних сусідів про Потойбічний Світ, про життя і смерть. Здається, що у майбутньому такий напрям досліджень є вельми перспективним.

¹ У перекладі Г.А. Стратановського на російську цей фрагмент має такий вигляд: "...отрезают кусок своего уха, обстригают в кружок волосы на голове, делают кругом надрез на руке, расцарапывают лоб и нос и прокалывают левую руку стрелами" [Геродот 1972].

² Вважалося, що людина має розпочати нове життя і тому має бути саме у новому одязі.

³ Це мало замінити звичайне людське жертвоприношення.

⁴ Цікаво, що і скіфи, і слов'яни під час поховальної церемонії душили жертв.

⁵ Очевидно, це замінювало людське жертвоприношення.

⁶ На відміну від скіфів, осетини коня не вбивали із суто практичних міркувань, і тому описаний звичай лише імітував жертвоприношення коня.

⁷ Заміна жертвоприношення дружини.

⁸ Віра в очисну силу вогню.

⁹ Віра в те, що під час поминок душа мала годуватися духом від їжі.

¹⁰ Віра в те, що в опудало мала тимчасово вселятися душа небіжчика.

¹¹ Для увіковічення пам'яті.

ЛІТЕРАТУРА

Абаев В.И. Образ Вия в повести Н.В. Гоголя // **Русский фольклор**. Т. III. Москва, 1958.

Абаев В.И. **Грамматический очерк осетинского языка**. Орджоникидзе, 1959.

Абаев В.И. **Скифо-европейские изоглоссы**. Москва, 1965.

Бойс М. **Зороастрийцы**. Верования и обычаи. Москва, 1987.

Гаркави А.Я. **Сказания мусульманских писателей о славянах и русских** (с половины VII века до конца X века по Р.Х.). Санкт-Петербург, 1870.

Геродот. **История в девяти книгах** / Пер. Г.А. Стратановского. Ленинград, 1972.

Геродот. **Історія в дев'яти книгах** / Пер. А.О. Білецького. Київ, 1993.

Дюмезиль Ж. **Скифы и нарты**. Москва, 1990.

Зеленин Д.К. **Восточнославянская этнография**. Москва, 1991.

Калоев Б.А. **Обряд посвящения коня у осетин** // VII международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). Москва, 1964.

- Калоев Б.А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XIX вв. // **Кавказский этнографический сборник**. Т. VIII. Москва, 1984.
- Каховский В.Ф.* Дохристианский погребальный обряд чувашей как материал к этногенезу // **Болгары и чуваш**. Чебоксары, 1984.
- Котляревский А.* **О погребальных обычаях языческих славян**. Москва, 1868.
- Кузьмина Е.Е.* **В стране Кавата и Афрасиаба**. Москва, 1977.
- Кухаренко Ю.В.* **Археология Польши**. Москва, 1969.
- Мейтарчиян М.* **Погребальные обряды зороастрийцев**. Москва – Санкт-Петербург, 2001.
- Миллер В.Ф.* **Осетинские этюды**. Т. II. Москва, 1882.
- Плетнева С.А.* **На славяно-хазарском пограничье**. Дмитриевский археологический комплекс. Москва, 1989.
- Повість врем'яних літ**. Літопис (за Іпатським списком). Київ, 1990.
- Рапорт Ю.А.* **Из истории религии древнего Хорезма**. Москва, 1971.
- Рыбаков Б.А.* **Язычество древних славян**. Москва, 1981.
- Рыбаков Б.А.* **Язычество Древней Руси**. Москва, 1988.
- Рыбаков Б.А.* **Язычество древних славян**. Москва, 1994.
- Снесарев Г.П.* Большесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма // **Краткие сообщения Института этнографии АН СССР**. Вып. XXXIII. Москва, 1960.
- Тищенко К.* **Мовні контакти: свідки формування українців**. Київ, 2006.
- Трубачев О.Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // **Этимология**. 1965. Москва, 1967.
- Фаминцын А.* Древне-арийские и древне-семитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // **Этнографическое обозрение**, 1895, № 3.
- Флеров В.С.* **Погребальные обряды на севере Хазарского каганата**. Волгоград, 1993.
- Якобсон Р.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // **Труды VII международного конгресса антропологических и этнографических наук**. № 15. Москва, 1970.