

Н.Б. Бурдо

САКРАЛЬНИЙ СВІТ ТРИПІЛЬСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ



**Natalija Burdo
THE SACRAL WORLD
OF TRYPILLIA CIVILIZATION**

Електронне видання Electronic edition Электронное издание



НАТАЛІЯ БУРДО

САКРАЛЬНИЙ СВІТ
ТРИШЛЬСЬКОЇ
ЦИВІЛІЗАЦІЇ



КИЇВ 2005



Наталія Бурдо. САКРАЛЬНИЙ СВІТ ТРИПІЛЬСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ
Наталья Бурдо. САКРАЛЬНЫЙ МИР ТРИПОЛЬСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ
Natalija Burdo THE SACRAL WORLD OF TRYPILLIA CIVILIZATION

Електронне видання
Электронное издание
Electronic edition

© Н.Б. Бурдо



З М І С Т

ВСТУПНЕ СЛОВО 5

РОЗДІЛ 1. З ІСТОРІЇ ДОСЛІДЖЕНЬ 7

РОЗДІЛ 2. ПРО ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ САКРАЛЬНОГО СВІТУ ТРИПЛЛЯ 12

РОЗДІЛ 3. АРТЕФАКТИ МІДНОГО ВІКУ. ВІДОБРАЖЕННЯ МАГІЇ ТА РЕЛІГІЇ. МАГІЧНІ ОБРЯДИ 17

РОЗДІЛ 4. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ АРХЕОЛОГІЧНИХ АРТЕФАКТІВ У САКРАЛЬНОМУ ТА МАГІЧНОМУ АСПЕКТАХ 39

4.1. Сліди магічних обрядів жертвоприношення 39

4.2. Жертвопринесення тварин 47

4.3. Людські жертвоприношення та поховання-жертвоприношення 49

РОЗДІЛ 5. АРТЕФАКТИ ТРИПЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ, ЯК СЛІДИ МАГІЧНОЇ ПРАКТИКИ 56

5.1. Вимостки-вівтарі 57

5.2. Приміщення з особливим сакральним статусом 60

5.3. Сакральні скарби 75

РОЗДІЛ 6. ПРЕДМЕТИ МАГІЧНОЇ ПРАКТИКИ 81

6.1. Перелік магічних матеріалів та інструментів 82

6.2. Ритуальний посуд 94

6.3. Антропоморфна пластика 96

6.4. Використання пластики 114

6.5. Моделі стільців-tronів 119

6.6. Моделі саней 124



6.7. Моделі будівель 135

РОЗДІЛ 7. МАГІЧНІ СИМВОЛИ ТА САКРАЛЬНІ ОБРАЗИ 146

7.1. Антропоморфний образ 152

7.2. Символіка жестів і поз 162

7.3. Зооморфні образи 187

7.3.1. Бовин 191

7.3.2. Свиня 198

7.3.3. Ведмідь 199

7.3.4. Змія 203

7.3.5. Собака 219

7.3.6. Птах 227

7.4. Синкретичні образи 228

7.4.1. Богиня-птаха 228

7.4.2. Жінка-змія 234

7.4.3. Богиня- корова 235

7.5. Сакральні та магічні символи 238

7.5. 1. Символіка відродження жертви 240

7.5.2. Місячна символіка. Контамінація символів 245

7.6. Питання реконструкції сакральних образів 251

ВИСНОВКИ 257

THE SACRAL WORLD OF TRYPILLYA CIVILIZATION 260

САКРАЛЬНИЙ МИР ТРИПОЛЬСЬКОЇ ЦИВИЛІЗАЦІЇ 269

СКОРОЧЕННЯ НАЗВ УСТАНОВ ТА ОРГАНІЗАЦІЙ 295

ЛІТЕРАТУРА 298



ВСТУПНЕ СЛОВО

Безліч артефактів трипільської культури, отриманих під час археологічного дослідження пам'яток, свідчать про найвище піднесення духу архаїчної цивілізації мідного віку, що знайшло відображення саме у сакральному світі, створеному трипільцями. До розуміння окремих аспектів духовного життя давнього суспільства можна наблизитися (за браком вербальної традиції та писемних джерел) тільки на базі джерел археологічних, які інтерпретуються виходячи з даних дисциплін, що вивчають людину. У цій книзі ми намагалися передусім окреслити коло матеріалів, які можна залучити для реконструкції духовної культури трипільців.

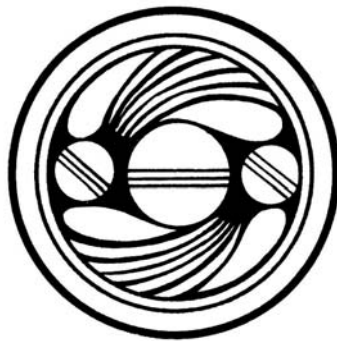
Під час дослідження сакральної сфери праісторичного суспільства, настільки давнього, що від нього залишилася лише матеріальна культура, а вербальна традиція стосується вже значно пізніших часів, треба чітко усвідомлювати межі можливих реконструкцій і визначити методи дослідження та їх спроможність досягти поставленої мети. Сама можливість вивчення духовної сфери конкретного суспільства на основі археологічних артефактів базується на уявленні про певну універсальність сприйняття сакрального людиною, що обумовлено спільним культурним походженням та законами психології.

Вивчення етнографічних джерел показує, що зв'язок релігійних ідей та дій з матеріальною культурою зовсім неоднозначний. Тим більш неоднозначно

відбивають прояви сакрального археологічні джерела, бо вони ще й дуже фрагментарно подають минуле. Отже, на основі археологічних артефактів можна створити лише певні моделі, які стосуються окремих аспектів духовного світу давнього суспільства на досить загальному рівні, виходячи з закону універсальності відношення людини до сакрального.

Реконструкція сакрального світу давніх суспільств на основі археологічних матеріалів можлива лише із залученням даних багатьох інших наук. Власне метод складається з визначення певних матеріальних артефактів, якими оперує археологія, певним релігійним уявленням, які є об'єктом дослідження історії релігії, порівняльної міфології, етнології, соціології тощо. Він передбачає використання з цією метою ретроспективного і порівняльно-типологічного методів.

Зрозуміло, що здебільшого така реконструкція має характер вірогідної моделі, остання більш наближена до реальності тільки як окремі частини системи¹. На нашу думку, вірогідність моделі підвищується, якщо вдається простежити певні внутрішні зв'язки між різними компонентами, що входять до системи уявлень про сакральний світ.



¹ Копаков Е.М. Религиозные представления и археологические данные // Религиозные представления в первобытном обществе. – Тезисы докл. – М., 1987. – С.32–33.



РОЗДІЛ 1

З ІСТОРІЇ ДОСЛІДЖЕНЬ

Духовне життя трипільського суспільства завжди викликало інтерес дослідників. На початку ХХ століття фахівці з класичною освітою К.В. Болсуновський, І.О. Лінниченко, Л.Є. Чикаленко приділяли увагу орнаменту посуду і визначенню семантики певних сюжетів. У праці про знаки на трипільському посуді В.В. Хвойка та І.О. Лінниченко дослідили незначний за обсягом відомий на той час матеріал і наполягали на тому, що нові дослідження мають його доповнити. К.В. Болсуновський, аналізуючи „змінний” орнамент на трипільському посуді, дійшов висновку, що змії, зображені на “урнах”, пов’язані з подорожжю душ померлих у потойбічний світ. Знаки на трипільському посуді К.В. Болсуновський слушно порівнював з символічними сакральними письменами давнього світу, зокрема Китаю, і вважав, що трипільські зображення мали подібне призначення і пов’язані з певними ритуалами, тобто мають сакральний зміст.

У радянські часи мало місце бурхливе нагромадження джерел що стосувалися Трипільля. Серед проблем на перший план були висунуті “базисні” аспекти суспільства, головним чином економічні. Але в деяких працях 30-х років розглядаються і проблеми релігійних уявлень трипільців. Б.Л. Богаєвський у своїх дослідження виходив з концепції економічного детермінізму світосприйняття людини. Так, зображення мушлі, на його думку, поширене в орнаменту трипільців тому, що слимак відігравав велику роль у їх харчуванні. Апотропеїчні функції малюнків собак на посуді пояснювалися тим, що реальні собаки у побуті були охоронцями, тому їх зображення були спрямовані на збереження вмісту горщиків – води, зерна тощо. Зміни в зображеннях, на думку автора, свідчать про

соціально-економічні зрушення. Так, спіраль – ознака матріархату, мотичного землеробства, натомість поява на кераміці та серед пластики зображень собаки, бика та коня свідчить про підвищення ролі скотарства та наближення патріархату. Б.Л. Богаєвський слушно запропонував розглядати трипільську орнаментацию як магічно-піктографічну систему.



Антропоморфна посудина зі зміїним орнаментом. За Даниленком В.М.

На початку 50-х років побачило світ фундаментальне дослідження С.М. Бібікова щодо ранньотрипільського поселення Лука-Врублевецька, один з розділів якого цілком присвячений духовній сфері трипільського суспільства. Трипільські матеріали були проаналізовані на широкому фоні ідеологічних уявлень давнього землеробського населення Південно-Східної Європи. І через п'ятдесят років студії С.М. Бібікова не втратили свого значення. Він вперше в такому обсязі звернув увагу на археологічні артефакти, пов'язані із сакральною сферою, розглянув прояви ритуальних обрядів у трипільському середовищі, характерних для давніх землеробів. Залучивши до аналізу дані етнології та історично-порівняльний метод, С.М. Бібіков реконструював певні елементи духовної культури трипільців як прояв ідеологічних уявлень землеробських суспільств. На його думку, для сакральної сфери Трипільля характерні уявлення про циклічність навколишнього світу,

взаємозв'язок різноманітних його проявів, в тому числі життя і смерті, вселенську родючість, до того ж усі вони концентруються навколо образу жінки¹.



*Устівська стела. Кінець IV - початок III тис. до н.е
ОАМ НАНУ.*

¹ Биби́ков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука–Врублевцевкая // МИА . – № 38. – М. – Л. – 1953. – С.275.

Дослідження В.М. Даниленка присвячені релігійно-космогонічним уявленням землеробського суспільства взагалі і трипільського зокрема. Автор вважав за можливе завдяки “дешифруванню археологічних реалій” розшифрувати прадавні міфи, що дає змогу визначати етнічну належність цих реалій, бо це є конче актуальним при відсутності письмових джерел². Серед трипільських матеріалів В.М. Даниленко виділив ряд сакральних образів та сюжетів. Це — “образ “Артеміди”, досить уже близький до давньогрецького” – рогатої жіночої фігури зі стели усатівської культури³.

Дослідник вважає, що образ Великої Матері набуває рис “стадії скотарства”, з ним пов’язані знахідки черепів бика, теракотові рогаті трони, букранії та зображення рогатої жінки. Супутником та чоловіком Богині Землі В.М. Даниленко вважав рогатого крилатого дракона, який символізує небо. На посудині із зміною композицією з поселення Сабатинівка II, на думку дослідника, відображена ієрогамія космічних божеств⁴.

Б.О. Рыбаков запропонував розглядати реконструкцію трипільського світосприймання, космогонію та міфологію як частину релігійних уявлень давніх землеробів⁵. Як і В.М. Даниленко, він вважав за можливе кореляцію між археологічними артефактами, міфологічними уявленнями та етнічною, точніше, мовною належністю їх творців. Б.О. Рыбаков, застосовуючи ретроспективний метод, досліджує енеолітичні орнаменти та культові речі як передісторію релігійних уявлень слов’ян, що, на його думку, дозволяє використовувати слов’янські реалії та міфологію Рігведи й Авести для розуміння трипільських зображень. Головним методологічним положенням Б.О. Рыбакова є безпосередній вплив природо-економічних факторів на світосприйняття людини. Залежність землероба від природи породжує, на його думку, страх та ритуали, спрямовані на подолання цього страху, на родючість землі, зерна, викликання дощу тощо. Дослідник виділяє сакральні образи богинь Прародительки і Володарки Світу, Матері Богів, Богиню неба і води, “матрон” та “дів”, “чародійок”, а також пари небесних оленів, добрих вужів, небесних собак, які охороняють посіви від стад диких і свійських тварин.

Б.О. Рыбаков вважав за можливе висловити “світосприйняття первісного землероба найпростішою формулою зерно + земля + дощ = врожаю”. Малюнки на посуді, на його думку, мають магічне значення, яке можна зрозуміти виходячи з наведеної формули. Тобто всі вони так чи інакше пояснюються сакралізацією метеорологічних та солярних проявів.

Окремим важливим аспектам сакральної сфери трипільців присвячені дослідження М.Л. Макаревича, О.В. Цвек, Т.Г. Мовші, В.І. Маркевича та інших фахівців. М.Гімбутас розглядала матеріали культури Трипілля - Кукутень в

² Даниленко В.Н. Энеолит Украины. – К.: Наукова думка, 1974. – С. 219.

³ Там же. – С. 221.

⁴ Там же. – С. 222–223.

⁵ Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // СА. – 1965. – № 1. – С. 34–47; № 2. – С. 13–33; Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – С.8 – 213.

контексті концепції священних образів цивілізації Старої Європи⁶. Новий напрям у вивченні сакральних проявів трипільської культури започаткований і досліджується у фундаментальних працях Т.М. Ткачука, присвячених знаковій системі Трипілля.

У ряді праць В.І. Балабіної розробляється дуже плідний підхід до зображальної традиції давнього землеробського населення Європи, зокрема й трипільської культури, як до невербальних священних текстів⁷.

Тема дослідження сакрального світу населення, яке залишило пам'ятки трипільської культури, є досить широкою і вимагає тривалого вивчення. Те, що ми пропонуємо у цьому розділі, слід розглядати як нариси з окремих питань зазначеної проблеми.

Спираючись на доробок багатьох наших попередників у цій проблематиці, ми намагалися підійти до проблеми з інших методологічних засад. З відомих причин існуюча історіографія з проблематики вивчення духовної сфери трипільського суспільства, попри її великі досягнення, як правило, є відображенням панівних в СРСР наукових теорій. У їх основі були класовий підхід, яскраво виражений економічний детермінізм та еволюціонізм, ставлення до релігії і до духовної сфери взагалі як до другорядного фактора у розвитку та існуванні суспільства, поступальний розвиток якого поставав як зміна соціально-економічних формацій. Духовна культура вважалася похідною від соціально-економічного базису, а до релігійної та міфологічної свідомості ставилися як до явища, “превратно представляючого окружающую действительность”⁸.



⁶ Gimbutas M. Old European Deities with an emphasis on images from the Cucuteni culture// La civilisation de Cucuteni en contexte Europeen. – Iasi – Piatra Neamt, 1984. - P.99-124; The Language of Goddess. – London: Thames and Hudson, 1989; The Civilization of the Goddess. The world of Old Europe. – San Francisco: Harper, 1991.

⁷ Балабіна В.И. К прочтению змеиных изображений и орнамента древних земледельцев Европы // Вестник древней истории. – М., 1998. – № 2 (225). – С.135–151; Балабіна В.И. «Моление о дожде» и «иерогамия» (еще раз о некоторых невербальных текстах) // Проблемы археологии Евразии. – М., 2002. – С. 207–220.

⁸ Генинг В.Ф. Проблемы исследования духовной жизни древних обществ. (Вместо предисловия) // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 3–7.



РОЗДІЛ 2

ПРО ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ САКРАЛЬНОГО СВІТУ ТРИПІЛЛЯ

З позицій цивілізаційного підходу, який посідає чільне місце у сучасній науці, історичний процес постає передусім розмаїттям таких культурно-історичних форм, як цивілізація. Особливості кожної цивілізації обумовлені в першу чергу саме унікальним і неповторним для кожної з них феноменом духовної культури, яка і є обличчям конкретних цивілізацій. Отже, при такому підході неповторність кожного давнього суспільства, зокрема й тих, що базуються на однакових матеріальних, технічних і економічних підвалинах (базис за марксистською

термінологією), обумовлена саме унікальністю його сакрального світу. Тому особливої актуальності набуває саме вивчення духовної сфери давніх культур.

Вивчення сакральних аспектів трипільського суспільства з використанням ретроспективного і порівняльно-типологічного методів та даних соціології наближає нас до розуміння феномену Трипільля як яскравого прояву цивілізації доби давнього хліборобського суспільства на теренах праісторичної Європи.

Релігія у сучасних дослідженнях визначається не як перекручене відображення дійсності, а як форма суспільної свідомості, що ґрунтується на вірі в існування богів і надприродних сил, споріднена з магією. Вона розглядається як один з головних компонентів духовної культури. Релігія складається з релігійної свідомості (віри, почуттів, ідей) та релігійної діяльності (культу)¹. Остання сфера забезпечується магією, яка є практичним мистецтвом, спрямованим за допомогою обрядів надприродним шляхом впливати на навколишнє середовище й керувати надприродними силами². Соціологи та історики релігії визначають феномен релігії як протиставлення мирського та сакрального³, яке може проявлятися по-різному: в ритуалах, міфах, образах богів⁴.

Лише мізерний відсоток усіх цих проявів духовного світу знаходить відображення в археологічних артефактах, які не можуть стати історичними фактами для соціологічних реконструкцій без спеціальної процедури їх вивчення. Остання можлива на основі використання досвіду та даних широкого кола наук, що вивчають людину.

Дослідженнями у галузі вивчення культур і звичаїв народів встановлено, що соціальна тканина первісних народів досить складна і збалансована, що аж ніяк не свідчить про їхню примитивність. Для людини традиційної культури сакральне – це те, що уособлює світовий порядок, а втручання у сакральний простір приводить до небажаних наслідків. Сучасні філософи дійшли висновку, що головні риси первісних суспільств не зникли, а тільки набули нових якостей, нових назв. Накопичивши різноманітні деталі, вони ускладнилися, але структурно не змінилися. Мабуть, це зумовлено незмінною структурою людської психіки, специфікою організації мозку людини.

Міфи і сакральний простір – це те, що об'єднує племена та нації. Але міфологічна свідомість не зникла, вона властива і сучасному цивілізованому суспільству. І хоч як міняється наповнення міфів, їх структура, пов'язана із сакральним простором, зберігається в незмінному вигляді⁵.

¹ Черкаль Л. Релігія // Історична наука: термінологічний довідник. Київ "Вища школа", 2002.– С.324.

² Мосс М. набросок общей теории магии // Социальные функции священного.– Санкт–Петербург: "Евразия", 2000. – С.113 – 231.

³ Каюа Р. Людина і сакральне. – К.: "Ваклер", 2003.

⁴ М.Элиаде. История веры и религиозных идей. От каменного века до Элевсинских мистерий. – Т.1.– Москва «Критерион», 2002.

⁵ Удовик С. Передмова від видавця // Каюа Р. Людина і сакральне. – К.: "Ваклер", 2003. – С.9–17.

У спробах реконструкції сакрального світу трипільської культури щодо методологічної бази дослідження ми скористалися розробками французької соціологічної школи, заснованої Е. Дюркгеймом. Досягнення представників цієї школи в галузі вивчення релігії як соціального явища визнавалися і радянськими вченими, що дотримувались позицій марксизму¹. Саме Е. Дюркгейм вперше визначив релігію через протистояння сакрального та мирського. Вивченню різних аспектів релігії і магії як соціальних феноменів присвячені дослідження учня Е. Дюркгейма М. Мосса.

На відміну від сучасного суспільства, традиційні та архаїчні суспільства є сакралізованими². За визначенням одного з представників французької соціологічної школи Р. Каюа, немає нічого, що не могло би стати точкою його застосування і що не могло б бути позбавленим його³.

На думку М. Еліаде, людина усвідомлює священне, бо воно проявляється, виказує себе як щось цілком відмінне від мирського. Для характеристики прояву сакрального дослідник запропонував використовувати термін “ієрофанія” (з грецького *hieros* – святий, та *phainomai* – являтися, проявлятися). І можна вважати, що історія релігій, від найпримітивніших до найрозвиненіших, складається з суми ієрофаній, суми проявів священного. Отже, священний камінь, або священне дерево, або будь-що обожнюється тому, що вони – ієрофанії, бо “показують” те, що вже не є ані каменем, ані деревом, а є сакральним, тобто зовсім іншим. Тим, хто знайомий із релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність, весь Космос стає ієрофанією. Людина архаїчного суспільства прагне перебувати у сакральному просторі або серед священних предметів, бо сакральне означає силу і саме реальність у повному розумінні цього слова⁴.

Недиференційованість, поєднання різних проявів життя, а тому й велика роль релігії для традиційного суспільства визнаються також етнологами марксистської літератури. Цілісний характер такого суспільства спостерігається у всіх його проявах⁵. Встановлено, що «господарство тісно пов'язане в первісному суспільстві з соціальною організацією й ідеологією. Це — один з виявів первісного синкретизму, відсутність розподілу основних функцій, характерних для первісного суспільства і первісної культури»⁶. Такий підхід близький до концепцій представників французької соціологічної школи та поглядів М. Еліаде на сакралізоване суспільство.

М. Еліаде вважав, що різне сприйняття світу хоч і є проявом відмінності систем господарства, культур і суспільних організацій, тобто обумовлене культурою (історією), але все ж таки між кочовими племенами і осілими

¹ Токарев С.А. История зарубежной этнографии. – М.: Высшая школа, 1978. – 212–214.

² Еліаде М. Священне і мирське // Мефістофель і андрогін. – К.: “Основи”, 2001. – С. 9.

³ Каюа Р. Людина і сакральне – С. 34.

⁴ Еліаде М. Священне і мирське... – С. 8–9.

⁵ Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. – М., Наука, 1984. – С. 9.

⁶ Кабо В.Р. У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы. – Л.: Наука, 1980. – С. 60.

хліборобами існує схожість у поведінці, яка важливіша за відмінність, бо і ті й інші живуть у сакралізованому Всесвіті, беруть участь у космічній святенності, що проявляється і в тваринах, і в рослинах, в усій природі¹.

Виходячи з такого визначення особливостей сфери сакрального в архаїчних суспільствах, неподільність господарської діяльності, розуміння світу і способів вираження цього розуміння у первісному соціумі дають можливість для аналізу світогляду давнього населення використати археологічні артефакти, отримані в ході дослідження давньої матеріальної культури. Отже, так чи інакше кожен археологічний артефакт трипільської культури може стати в пригоді під час вивчення проявів священного в суспільстві трипільської культури.

Трипільська культура вирізняється неймовірною кількістю і різноманітністю нагромаджених за понад столітній період дослідження артефактів. Однак під час вивчення надзвичайно насичених різними матеріалами трипільських об'єктів не можна забувати про те, що в результаті розкопок перед дослідником з'являється картина, що далеко не повністю відбиває реальне життя давньої епохи. Це лише рештки, частинки матеріальної культури, що збереглися протягом 5—7 тисячоліть. Для отримання історичних даних з археологічних джерел необхідна багатоступінчаста процедура дослідження із залученням багатьох наукових дисциплін. Адже кожний, без винятку, артефакт може бути використаний при вивченні всіх аспектів стародавньої культури, оскільки є матеріальним втіленням культурної діяльності людини. Отже, в системі трипільської культури умовно можна виділити об'єкти, які можуть бути вжиті для реконструкції окремих аспектів сакрального світу трипільців, стабільність якого забезпечувалася магічними ритуалами: залишки поселень і жител, культові предмети з різних матеріалів: теракоти, посуд з культовою символікою, керамічні моделі, амулети, та інші вироби.

Картина сакрального світу трипільців може бути представлена як певна модель, побудована на підставі археологічних артефактів, що проінтерпретовані виходячи з даних про універсальність уявлень людини про сакральне.

Зупинимось на основних конкретних принципах дослідження сакральної сфери трипільської цивілізації. По-перше, застосовано системний підхід до джерелознавчої бази. До систематизації залучено майже всі доступні артефакти трипільської культури, а не тільки окремі, найбільш яскраві матеріали, як правило, вихоплені з системного контексту. Це дозволило аналізувати знахідки у значному обсязі та різноманітних комбінаціях. По-друге, ми вважаємо за можливе шукати відповідність трипільських матеріалів, отриманих під час археологічних розкопок, даним інших галузей науки, які вивчають людину. Головними методологічними засадами нашої роботи стали соціологічні дослідження сакрального М. Мосса² та феноменологічний підхід до історії релігії, запропонований М. Еліаде³, а також

¹ Там же, с. 11.

² Мосс М. Социальные функции священного.– Санкт–Петербург: “Евразия”, 2000. – С.15 – 231.

³ Еліаде М. Священне і мирське. – С. 7–116.

дані порівняльної міфології. Реконструкція окремих аспектів ритуальної діяльності та священних образів певною мірою наближає нас до розуміння сакрального світу трипільської цивілізації.

У «Трактаті з історії релігії» М. Еліаде відзначає, що «методичне дослідження будь-якого релігійного комплексу, розчленованого на морфологічні елементи, ризикує закінчитися його розпорошенням. Між тим насправді всі значення даного символу співіснують одночасно. Релігійне осмислення світу «космізує» його, перетворює на єдине ціле»¹. Проте вивчення релігійних уявлень трипільців неможливе без аналізу артефактів, які свідчать про магичні ритуали, їх систематизації, а також з'ясування морфологічних елементів священного простору — певних сакральних образів та символів, представлених в археологічних артефактах.

Оскільки магія є практичним втіленням релігії, покликаним за допомогою обрядів керувати надприродними силами, впливати на повсякденне життя, виступати посередником між людським та сакральним світом, то саме магичні дії знаходять в першу чергу відображення в матеріальній культурі.

Фундаментальне дослідження магії як соціального явища міститься в працях М. Мосса. Тому для визначення магії та її теоретичних і практичних засад звернемося до його розробок². Для застосування соціологічних розробок трипільські матеріали, які так чи інакше пов'язані із сакральною сферою, умовно можна розділити на кілька категорій:

1. Артефакти, що свідчать про **магічні обряди**.

2. Матеріали, які є інструментарієм магії, – **предмети магичної практики**, або магичні артефакти.

3. **Магічні символи**.

4. **Сакральні образи**, які знайшли відображення в матеріалах трипільської культури.

В наступних розділах ми спробуємо описати та проаналізувати матеріали трипільської культури саме в межах визначених вище категорій.



¹ Еліаде М. Трактат по истории религии. – СПб: «Алетейя», 1999. – Т. I. – С.317.

² Мосс М. Набросок общей теории магии ... – С.105–232.



РОЗДІЛ 3

АРТЕФАКТИ МІДНОГО ВІКУ. ВІДОБРАЖЕННЯ МАГІЇ ТА РЕЛІГІЇ. МАГІЧНІ ОБРЯДИ

Магічними уявленнями М. Мосс вважає ідеї та вірування, які належать до магічних дій. Дії, відповідно до яких визначаються усі інші елементи магії, є магічними обрядами. Магічні обряди практикуються у народній магії або здійснюються фахівцями – магами. Вони підпорядковувалися певним умовам місця та часу. На магічному місці використовують матеріали та інструменти, які ніколи не бувають випадковими. Їх виготовлення або вибір також стають обрядом, пов'язаним із дотриманням правил часу та місця. Так, шаман рушає збирати лікарські трави у певний день місячної фази до схід сонця; він зриває трави відповідно до встановленого порядку і т. д.

Приготування до магічного обряду теж стає обрядом. Ті, хто беруть у ньому участь, повинні виконувати певні ритуали, які спрямовані на сакралізацію дійових осіб обряду. Вони мають утримуватися від статевих стосунків, підтримувати ритуальну чистоту, намащуватися оліями, поститися, вдягатися у спеціальний одяг – новий чи брудний, білий або з пурпурними стрічками, гримуватися, вдягати

маску, перевдягатися. Іноді їм треба бути оголеними, очевидно, для того, щоб зняти усі бар'єри поміж ними та магічними силами.

М. Мосс виділяє такі обряди:

1. Симпатичні та символічні обряди мають найбільш виражений магічний характер, вони виконуються тільки лише за традицією, а не тому, що їх зміст зрозумілий виконуючому. Мова символів, на думку М. Мосса, доволі обмежена. Маги пильно зберігали традицію, яку успадковували.

2. Обряд очищення здійснювався через обкурювання, проходження через вогонь, воду тощо. Значна частина обрядів, які зцілюють і охороняють, проводяться саме таким чином.

3. Обряд жертвопринесення. Згідно з атхарванічними текстами, крім підготовки до цього обряду, значна частина самих обрядів є жертвопринесенням або включає його в себе як складову частину: заклинання стріл відбувається над вогнем, розпаленим з того самого дерева, з якого виготовлені стріли; цей вогонь вважається жертвним; відповідно до тексту, певна частина всього, що витрачається під час обряду, обов'язково є жертвою. В магії Греції обряд жертвопринесення стає головним, згідно з ним встановлюється порядок усієї системи магічних дій. Ідея принесення в жертву, особливо дітей, широко відома з античної та середньовічної магії. Магічні жертвопринесення звільняють деякі сили, що є засобом спілкування з останніми.

Поняття принесення жертви прямо асоціюється з "освяченням". М. Мосс вважає, що поняття жертвопринесення завжди передбачає освячення: у будь-якому разі об'єкт переходить із сфери мирського в сферу релігійну, він освячується¹. Жертвопринесення може виступати у різних формах – причетність, спокутування. Це релігійний акт, який відтворюється у релігійній сфері і виконується особами, які мають певний релігійний статус. Тому перший етап у схемі жертвопринесення спрямований на зміну мирського статусу дійових осіб та предметів на священний, він пов'язаний іноді з низкою досить складних обрядів підготовки та очищення.

Місце та час відправи обряду жертвопринесення чітко регламентовані. Місце подій підлягало освяченню, якщо це не був храм. Наприклад, у adeptів ведичного брахманізму не було храмів. Кожен міг вибрати для себе місце жертвопринесення, яке попередньо освячувалося за допомогою кількох обрядів, головним серед яких було запалювання вогнів, щоб отримати сакральний вогонь, який вже був присвячений Агні. Одне з вогнищ розпалюють за допомогою тертя, таким чином отримують абсолютно чистий вогонь, який має магічні властивості відганяти духів, чаклунство та демонів. Вогонь – вбивця демонів, він – бог, він – Агні у бездоганній формі. М. Мосс наводить дані про те, що й у деяких біблійних легендах вогонь жертвопринесення є саме божество, яке поглинає жертву.

Проявом здійснення обряду жертвопринесення з використанням вогню у трипільській культурі, на нашу думку, є різноманітні компоненти культурного

¹ Мосс М. набросок общей теории магии // Социальные функции священного.– Санкт-Петербург: "Евразия", 2000. – С.115 – 116.

шару поселень – ями з попелом, кістками, побутовими та сакральними предметами від ранньотрипільських часів до фінального етапу. Наведемо приклади.

Під час розкопок поселення Майданецьке у комплексі П на земляній підлозі було простежено яму 5 діаметром 2,5 м, глибина від трипільського горизонту — 1,3 м. Верхня частина ями була заповнена брилами обмазки від зруйнованого перекриття та фрагментами посуду. З глибини 0,4 м в заповненні траплялися кістки тварин, окремі фрагменти кераміки, антропоморфної пластики. Серед них уламок фігурки, частина від якої знайдена у ямі, розташованій за 7—8 м в будинку комплексу П. Тут також знайдено яму діаметром 4,4 м, глибиною 1,67 м від рівня підлоги будинку. У верхній частині яма була заповнена будівельними рештками комплексу П. Нижче траплялися фрагменти кераміки, кістки тварин, з рівня 0,4 м — антропоморфні статуетки, вугілля, попіл. Найглибша частина ями мала заповнення з прошарків попелу, в яких зустрічалися фрагменти пластики (40 екземплярів) та кістки тварин.



**Схематизовані мініатюрні фігурки. Середина IV тис. до н.е.
Поселення Майданецьке. НФ ІА НАНУ.**

Привертає увагу залягання фрагментарних статуеток поряд з фрагментами великих конічних мисок із слідами кіптяви та вугликами. Антропоморфні фігурки перед тим, як потрапити у яму, розбивалися. Розрізнені фрагменти були склеєні в процесі камеральної обробки матеріалу. Дрібні статуетки заввишки 2—3 см знайдені цілими.

Серед пластики – реалістична голівка фігурки, фрагмент якої походить з ями сусіднього комплексу У. Такі особливості заповнення ям під будинками ясно

вказують на сліди сакральних ритуалів з використанням вогню, найімовірніше, жертвопринесення, локалізованого у житлових комплексах.

У брахманському культі свою божественну природу жертвний вогонь передає місцю жертвопринесення, яке є досить великим прямокутним майданчиком. По периметру його горять вогнища, а в центрі магічними знаряддями та з відповідним заклинанням окреслюється магічне коло, на місці якого викопується яма. Вона і є жертвником. Після обряду, який має одночасно спокутний та очищувальний зміст, дно ями вкривають дереном. Саме на цю підстилку сядуть боги, яким адресоване жертвопринесення і які незримо присутні на церемонії. Частиною жертвника є стовп, до якого прив'язують тварину, яка буде принесена в жертву. Дерево, з якого робили стовп, мало божественну природу.

У брахманах жертвник — це місце, яке зображується однією з крапок, де концентруються усі сакральні сили, які беруть участь у жертвопринесенні. Тонкий стовбур нагадує про спосіб, яким боги піднялися на небо, своєю верхньою частиною він дає владу над небесними явищами, середньою – над атмосферними, нижньою – над земними. У той же час він представляє того, хто приносить жертву, бо він його зросту. Всі операції підготовки до обряду спрямовані на зображення набору концентричних магічних кіл із середини сакрального простору¹.



***Голівка фігурки, частини якої знайдено у різних ямах на поселенні Майданецьке.
Мініатюрна статуетка з поселення Коломиїщина II. НФ ІН НАНУ.***

¹ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения// Социальные функции священного.– Санкт–Петербург: “Евразия”, 2000. – С. 33 – 37.

Якщо в жертву приносили тварину, її всіляко прикрашали, зокрема й стрічками. Трипільські зооморфні статуетки, прикрашені різними засобами, в тому числі й стрічками, можна розглядати, відповідно, як символічне зображення жертвних тварин.

Ритуали умертвіння жертвних тварин були дуже різноманітні. Коли замість тварини в жертву приносили борошно та хліб, їх кидали у вогонь.

Певні відповідності спостереженням М. Мосса можна проілюструвати прикладами з досліджень трипільської культури, щоправда, вони стосуються зерна.

У будинку поселення Тимкове була вирита кругла в плані яма, у якій на глибині 0,5 м від рівня підлоги знайдено невелику антропоморфну посудину з обгорілим зерном, «запечатану» шаром глини.



***Статуетка бичка, прикрашена стрічками. Початок IV тис. до н.е.
Поселення Володимирівка. Дослідження Якубенко О.О. НМІУ***

У житлі поселення Магала виявлено яму глибиною 0,7 м, заповнення якої складалося з перепаленої землі, перемішаної з попелом та обгорілими зернами гороху.

Варто також згадати відкриття С.М. Бібікова щодо групи статуеток з Луки-Врублевецької, до формувальної маси яких додавалися борошно або зерна

пшениці. На думку дослідника, фігурки кидали у вогонь відразу після ліплення під час релігійно-магічного акту¹. Знищення жертви означало виконання головного акту жертвоприношення. Жертва була посвячена, змінювала свою сутність, її смерть була ніби смертю Фенікса: вона відроджувалася у сакральному світі.



**Фігурки вівці та ведмедя з поселення Сушківка.
За В.Є. Козловською.**

Після заклання вона уподібнювалася покійнику, душа якого одночасно перебуває в іншому світі та в тілі того, хто щойно помер. Щоб позбутися того, що залишилося від обряду жертвоприношення, проводили певні дії, часто залишки спалювали, закопували у землю. Навіть попіл, який залишався після кремації, не кидали будь-куди, його ховали у спеціально виділених для цього місцях, які були під охороною релігійної заборони. Саме тому ми вважаємо, що різноманітні

¹ Бибигов С.Н. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевская на Днестре.// МИА. – М. – Л., 1953. – № 38. – С. 206 – 209; 255 – 256.

артефакти зі слідами вогню, попелу, а також наведені вище, які походять з ям, можна вважати слідами жертвоприношень.

Для нашого дослідження є цікавим факт, наведений М. Моссом, — коли богу Варуні в жертву приносили фігурки вівці та барана, зроблені з ячменю¹. Автор вважає, що ці фігурки представляють дух ячменю, який вважається таким, що запліднює та запліднюється, а сенс обряду полягає в магічному створенні духу ячменю, а баран — це “видимий Варуна”. Під час досліджень на поселенні Майданецьке поруч з одним з жител була розкопана велика яма, в якій крім інших предметів було знайдено кілька десятків фігурок бовинів та овидів.

Імовірно, зооморфні статуетки, іноді парні, можна розглядати у певній відповідності з жертвними фігурками з ячменю.



Фігурки з слідами домішки зерен у глиняну масу статуеток із поселення Лука-Врублевецька. Трипілля А. За Бібіковим С.М.

З подібним магічним контекстом, можливо, пов’язані також унікальні предмети трипільської пластики: фігурка барана з інкрустацією із шматочка міді на лобі² та

¹ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения. – С. 80

² Маркевич В.И. Далекое – близкое. – Кишинев: „Тим пул”, 1985. – Рис. 55; с. 158.

жіноча статуетка з мідною вставкою в нижній частині надмірно збільшеного живота¹.

М. Мосс наводить ряд прикладів обрядів жертвоприношення, спрямованих на відтворення родючості землі, тобто покликаних вдихнути в землю божественне життя, яким вона потенційно володіє, та закріпити у ґрунті дух, який її запліднює. Так, кхонди приносили людські жертви. До того ж частини тіла розділялися між різними групами і закопувалися на ланах. В інших місцях землю кропили людською кров'ю, у Європі на Іванів день на ланах розвіювали попіл, закопували кістки тварин, вбитих на Паску або в інші свята. Залишки ритуальної трапези розкидалися на ланах під час сівби або оранки. Приносили також нову жертву, нове втілення духу землі, та розсіювали по землі життя, яке було з неї вилучено.

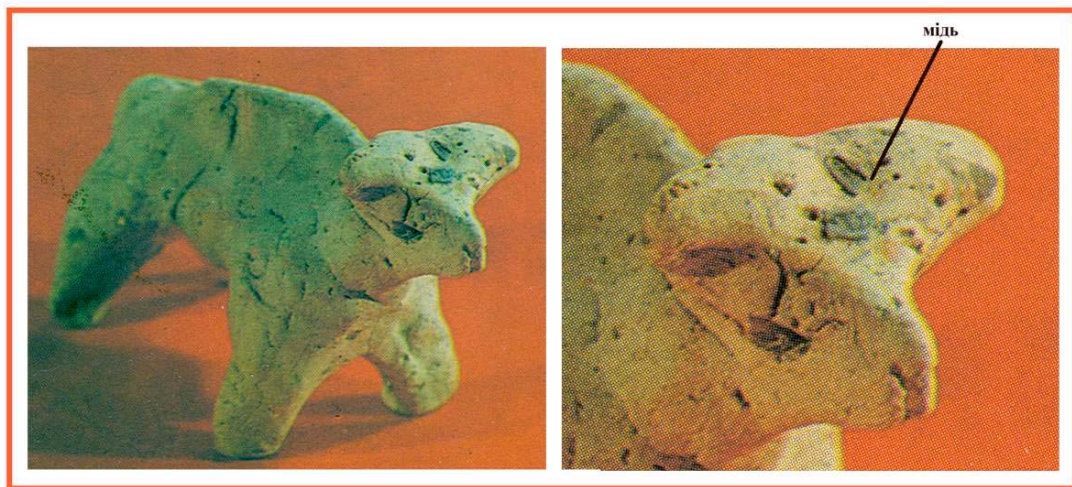


Зооморфні фігурки з великої ями біля площадки Е в Майданецькому. НФ ІН НАНУ.

¹ Мовша Т.Г. Взаємодії Трипілля – Кукутені з населенням Карпатського регіону та Центральної Європи // Музей на рубежі епох: минуле, сьогодення, перспективи. – К., 1999. – С. 60.

Археологічною паралеллю таким ритуалам можна вважати різноманітні свідчення знахідок поховань, а частіше людських кісток на площадках, у ямах, а особливо яскравим прикладом є знахідка скупчень частково спалених кісток людини, виявлених Т.Г. Мовшею у ямі 8 з поселення Цвіклівці.

Дослідивши потиличну частину черепа, М.М. Герасимов встановив, що похованому було 18—20 років¹. Дослідниця вважає, що знахідку можна інтерпретувати як поховання з трупоспаленням із супровідним інвентарем: “Трупоспалення відбувалося на місці в спеціально збудованій для цього або вже існуючій раніше печі, мабуть, господарського призначення. Спалювання небіжчика в цьому випадку могло відбуватися по частинах, на що вказує розміщення кісток скупченнями з частковим збереженням анатомічного порядку (уламки черепа лежали окремо, як і деякі інші кістки кістяка). ...Після поховання, очевидно, відбувалася тризна. На це вказують розбита корчага на склепінні печі та невелика чаша, обидві посудини лежали на одній глибині”.



**Фігурка барана з мідними вставками на лобі.
Поселення Булбочи, Молдова. За Маркевичем В.І.(1981)**

Т.Г. Мовша доходить висновку, що «поховання з Цвіклівців слід розглядати як жертвоне, ритуальне, магічного характеру, принесене з метою дістати добрий врожай, загальне благополуччя роду». Але його інтерпретація як поховання сумнівна. Цьому суперечать усі дані, наведені Т.Г. Мовшею. Так, скупчення дуже обпаленої глини («піч») займало майже весь простір більшої частини ями, лишаючи для проходу 0,3—0,6 м. Вже одна ця обставина ставить під сумнів інтерпретацію розкопаного скупчення обмазки як печі. Відбитки лози та колотих плах на обмазці, знайденій в ямі 8, відповідають відбиткам на глиняній обмазці дерев'яного міжповерхового перекриття трипільського будинку. Не узгоджується з

¹ Мовша Т.Г. Трипільське поховання в с. Цвіклівці // Археологія. – К., 1964. – В.ХVI. – С.215 – 220.

господарським призначенням печі і значний випал глиняних конструкцій, що неможливий при експлуатації побутової печі. Не зовсім зрозуміло, чому «під завалом склепіння печі» зафіксовано розвали кількох великих посудин (серед останніх і були скупчення людських перепалених кісток), частини трупа, які в цій печі спалювалися і утворили скупчення перепалених кісток, розміщених з частковим збереженням анатомічного порядку, а також посуд, причому великого розміру, як вони потрапили під її склепіння.

Т.Г. Мовша вказує, що серед скупчень перепалених людських кісток визначені також кістки бика, дрібної копитної тварини, косулі, великої копитної тварини, вівці. Не пояснюється, яким чином змішалися людські кістки з кістками тварин. До речі, на одне з таких скупчень, знайдених у печі, ще й поклали нижній камінь зернотерки, під яким було виявлено купку перепалених кісток, щоправда, не вказано, чи була обпалена зернотерка. За даними Т.Г. Мовші, «поховання» супроводжував поховальний інвентар –18 посудин, в тому числі три посудини висотою 44 см, 34,5 см, 28,5 см.

Якщо перевести дані, наведені автором, в об'єм, то очевидно, що вони не могли вміститися у простір ями, в котрій, крім того, ще була піч та горщики, які «в яму були покладені в уламках», не кажучи вже про небіжчика та тварин, кістки яких знайдено серед скупчень перепалених кісток людини. Всі інші речі, представлені як інвентар, який супроводжував поховання, залягали в заповненні ями хаотично, не утворюючи комплексу ні в горизонтальному ні у вертикальному плані. Т.Г. Мовша вважає слідами тризни розвал посудини, знайдений на «склепінні печі», та чашу, що була на тому самому горизонті. Але не зовсім зрозуміло, як посудина, хоч ціла, хоч розбита, могла стояти на куполоподібному склепінні печі.

Крім того, якщо під час розкопок посудина, знайдена на руїнах печі, та чаша, зафіксована на горизонті заповнення ями, були на одному рівні, то на момент, коли відбувався ритуал, купол печі мав підвищуватися над тим рівнем, де стояла чаша, отже, немає ніякого сенсу об'єднувати ці речі, які опинилися на одному горизонті у ямі. Аналіз матеріалів з Цвіклівців дозволяє припустити, що в південно-західній частині поселення розміщувався глинобитний двоповерховий будинок (чи будинки) з глиняними вимостками та ямами у земляній підлозі першого поверху.

Те, що в ямі № 8 знайдено конструкції від міжповерхового перекриття, свідчить про те, що на момент руйнування будинку від пожежі вона не була заповнена до краю. Щодо характеру заповнення ями, то воно в цілому аналогічне матеріалам з ям в житлах, наприклад, поселення Майданецьке. З одного боку, заповнення має сміттєвий характер, з іншого – вказує на рештки магічних ритуалів, до того ж пов'язаних з вогнем та жертвопринесенням, в тому числі й людським.

М. Мосс вважає: як персоніфіковане жертвопринесення забезпечувало життя особи, так об'єктне жертвопринесення в цілому і аграрне зокрема забезпечували повноцінне існування речей. В обрядовість аграрних жертвопринесень додавалися

елементи магічних обрядів, пов'язаних з дощем, сонцем – жертву топлять, обливають водою. Вогонь жертвопринесення відображає сонячний вогонь¹.



Тварини з хвостами-рослинами в розпису посудини з поселення Варварієка VIII. За Маркевичем В.І.(1981)

М. Мосс досліджує феномен принесення в жертву бога. Встановлено тісний зв'язок між жертвопринесенням бога та аграрними жертвопринесеннями.

¹ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения. – С.81 – 84.

Відзначається, що сакральні властивості, яких набувають предмети у релігійному обряді, не слід плутати з певними особистостями, які є об'єктами чітко позначених міфів та обрядів і називаються богами.

У будівельних жертвопринесеннях дух – це вже майже бог, але обриси подібних йому істот не ясні, а більшої визначеності набувають в аграрних жертвоприношеннях. Дух зерна майже не відрізняється від зерна, в яке він втілюється. Богу ячменю приносять жертви, зроблені з ячменю, в якому він мешкає.



Наслідком цієї однорідності, яка випливає із факту поєднання жертви з духом жертви, стає здатність передачі духу власної індивідуальності. Сила, яка уособлює лани, поступово стає зовнішньою до них та персоніфікується. М. Мосс вважає, що апофеоз жертвопринесення – це не що інше, як відродження жертви. Він наводить низку прикладів про відродження богів, які були жертвами.

Теологія запозичила свої космогонічні схеми з міфів про жертвоприношення. Вона пояснювала акт творіння так, як народне уявлення пояснювало щорічне оживлення природи – жертвоприношенням. Для цього вона відносила жертвопринесення бога до початку світу. В асирійській космогонії всі істоти народилися з крові Тіамат. Така ж ідея – в основі мітраїстського культу. Барельєфи демонструють, як із жертвового бика виникає життя: його хвіст вже закінчується пучком колосся¹. Те саме, очевидно, ілюструють трипільські зображення на розписному посуді. Щоправда, жертвними тваринами тут виступають фантастичні собаки на малюнках з Петрен та Варварівки VIII². На посудині з Крутобородинців хвостико-колосся крім собаки зображені в оленя, кози та козла.

Теракотові антропоморфні амулети з поселення Хебешешть. За Вл. Думітреску.

¹Там же. – С. 97.

² Маркевич В.И. Позднетрипольские племена Северной Молдавии. – Кишинев: Штиинца, 1981. – С. 21, рис. 17, 6; с. 27, рис.27, 1.

Те, що у жертвопринесенні є підготовкою жертви, в магії часто замінюється на складову частину обряду. Мистецтво підготовки речей для обряду потребує навичок у різних ремеслах. Маг робить зображення з тіста, глини, воску, меду, гіпсу, металу, папірусу та інших матеріалів. Він вирізає, ліпить, малює фарбами, робить ювелірні вироби і дерев'яну мозаїку і ще багато інших речей.

Він забезпечує себе фігурками богів або демонів, ляльками, що заміщують об'єкт чаклунства, предметами, які мають символічне значення. Він виготовляє наплічні пов'язки, кулони, талісмани, амулети – усі предмети, необхідні для тривалого обряду. Серед артефактів трипільської культури можна побачити чимало з того, що, ймовірно виготовлялося чаклунами 6—5 тисяч років тому. Велику роль у магії відіграють вербальні обряди, які не можуть бути вивчені археологією і не лишають матеріальних слідів.

М. Мосс наполягає на тому, що магичні обрядові дії зазвичай не містять відображення міфів. Це має принципове значення для вивчення таких археологічних артефактів, як розписний посуд, культові предмети тощо. В історіографії щодо інтерпретації археологічних матеріалів антропоморфні статуетки іноді розглядаються як образи богинь¹, а трипільський розпис — як ілюстрація до міфів.



Хоча магичні обрядові дії не відбивають міфи, проте є особлива форма вербальних обрядів – заклинання міфологічного характеру². Їх елементи, можливо, збереглися як символічні малюнки на трипільському посуді та деяких предметах.

Ефект магичних обрядів зумовлений необхідністю викликати потойбічні сили. Мова закликань – особлива, це мова богів, духів, чаклунів. До того ж усюди магія використовує як мовні засоби архаїзми, тарабарщину і незрозумілі терміни. Гадаємо (слідом за Т.М. Ткачуком), що в трипільському суспільстві магична мова знайшла певне відображення у мальованому посуді, на якому до нас дійшла магично-сакральна піктографія.

Ритуальні жести рук. Фігурки з поселення Бернашівка. НФ ІА НАНУ

¹ Gimbutas M. The Language of Goddess. – London: Thames and Hudson, 1989.

² Мосс М. Набросок общей теории магии... – С. 147.

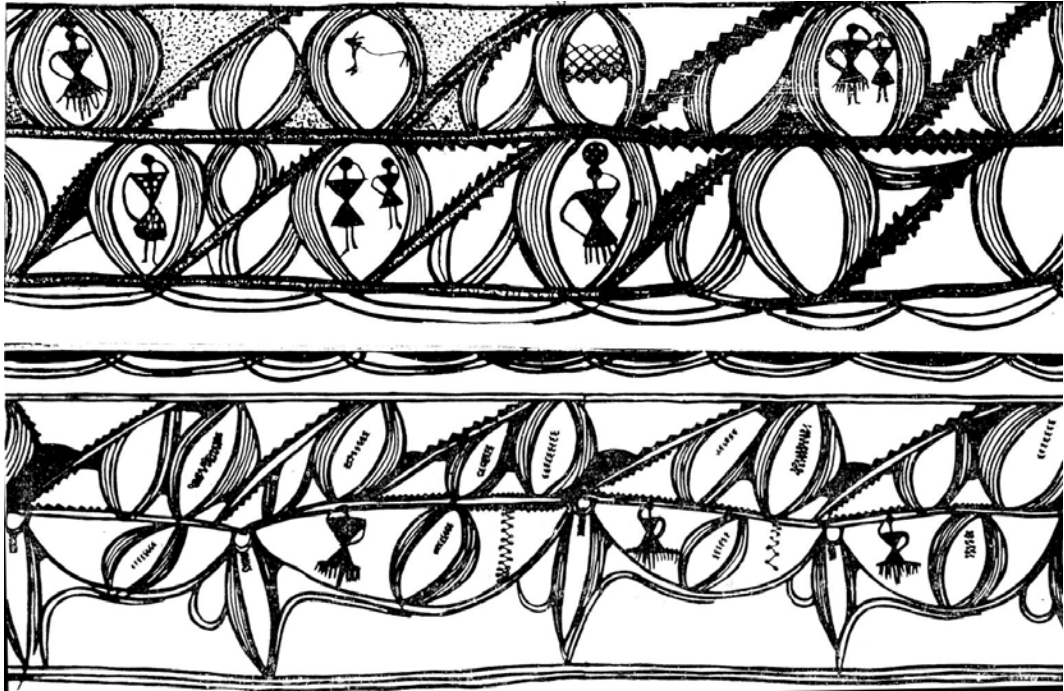


*Прясельця зі знаками з поселення Троянів. Кінець IV тис. до н.е.
АМ ІА НАНУ*



*Ритуальна посудина з піктографічним малюнком.
Колекція "ПЛАТАР".*

До речі, М. Мосс зазначає, що магія передавалась мовою санскриту в Індії епохи пракритів, мовою єгиптян у євреїв та греків, грецькою мовою у латинян, латиною у середньовіччі. Як аналогію можна навести зафіксоване Т.М.Ткачуком звертання трипільців до знаків попередніх епох, що є цілком логічним з точки зору магічної практики використання для своєї мови освячених сакральною традицією архаїзмів.



*Ритуальні пози та жести в розпису на пізньотрипільському посуді
бринзенського типу. За Маркевичем В.І.*

У магії чітко регламентовані жести. Маг підпорядковує їх ритму, як у танці. Антропоморфні бітрикутні фігури на пізньотрипільських розписних посудинах дозволяють провести аналогію з ритуальними танцями.

М. Мосс відзначає, що число магічних обрядів у кожному окремому суспільстві обмежене. Кількість складових елементів обрядів, куди входять і змішуються заклинання, негативні обряди, жертвопринесення, ритуали і т. п., безкінечна. Це веде до встановлення досить обмеженої кількості стійких комплексів, які можна називати типами церемоній і які певною мірою можна порівняти з типами знарядь. Відображення таких комплексів саме й фіксується археологічними дослідженнями, у яких буквально все підлягає типологізації.

У кожному суспільстві відбувається добір форм; ті самі окреслені встановлені комплекси знаходяться в діях, які обслуговують різні цілі, майже проти логіки

формування цих комплексів¹. Останнє важливо мати на увазі, намагаючись реконструювати певні обряди чи сакральні уявлення трипільців. Часто при аналізі сакральної сфери на археологічному матеріалі логіка людини первісного суспільства підмінюється уявленнями та логікою здорового глузду дослідника.



Ритуальний жест рук. Фігурка із поселення Бернашівка. НФ ІА НАНУ

У магічних церемоніях зафіксоване використання для чаклунства двох або трьох ляльок, що підпорядковане магії чисел 2 та 3. З магічною силою чисел, мабуть, деякою мірою пов'язані дуалістичні риси таких трипільських артефактів, як подвійні посудини – „біноклі”, парні зображення, від двох до семи символів різних істот на посудинах. Три предмети також іноді поєднуються в один, це так звані “триноклі”. Є також посудини складені з чотирьох або п'яти чашок.

М. Мосс вказує на те, що в кожному суспільстві магія має свій, неповторний вигляд, який характеризується поширенням певних обрядів. Кожен маг в однакових випадках використовує один і той самий рецепт, завжди ті самі чаклунські предмети. Маги часто мають спеціалізацію за тими обрядами, які вони практикують.

Непрофесійні маги знають зовсім мало обрядів, тому вони повторюють їх знову й знову. Саме так рецепт використовується безладно, без усякого змісту, стає зовсім незрозумілим.

Тут очевидно, що форма намагається переважити зміст. Можливо, підтвердження цього можна побачити у деяких трипільських артефактах. Наприклад, біноклеподібні посудини томашівської групи тільки формально походили на „біноклі” попередніх часів, бо не мали отворів і, очевидно, не могли використовуватися так само, як у “давнину”.

Мінімум уявлень, який містить усі магічні дії, – це уявлення мети. Маг упевнений, що магія – це мистецтво змін (перетворень).

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии. – С. 151.

В поняттях магічного обряду існують такі конкретні елементи, як уявлення про те, що все приходить і йде; поширеним є зв'язування та розв'язування пут: “злюбні чаклунські чари”, “ланцюг, прокреслений по землі”, у греків чаклунство – це “магічний вузол”; наводять чари, розкладають руни, долю очищують, палять, топлять. Серед форм магічних уявлень М. Мосс виділяє три головні закони, які можна назвати симпатичними¹. Це закони контактності, подібності і контрасту: ті предмети, які перебувають або перебували у стані контакту, є і залишаються зв'язаними, подібне відтворює подібне, протилежне діє на протилежне. Тайлор та інші антропологи вважали ці закони асоціаціями ідей.

М. Мосс пропонує об'єднати всі три формули в одну і зробити висновок, що контактність, подібність та протилежність рівноцінні одночасності, тотожності та протиставленню в думках та діях. Найпростіша форма контактності – ототожнення частини і цілого. Розподіл не перериває зв'язок, можна навіть знову відтворити або викликати ціле за допомогою однієї з його частин: “ціле з частини”.

Частина дорівнює цілому, тому індивідуальність істоти неподільна і постійно та повністю присутня в кожній з її частин. Кожен предмет містить в собі основоположний принцип того класу речей, частину якого він становить: кожне полум'я містить в собі вогонь, кістки померлих містять смерть, одна волосина містить життєдайну силу людини.



Подвійні ритуальні керамічні вироби – “біноклі”. Колекція “ПЛАТАР”.



Подвійна ритуальна посудинка. Прекукутень. Тель Подурь – Дялул Гіндару. За Д. Монахом, Г.Димитроая, Ф.Монах та ін.

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии... – С. 153 – 155.



Три чаші поєднані в одному виробі – “тринокль” знайдений Цвек О.В на поселенні Веселий Кут. Друга половина IV тис. до н.е. АМ ІА НАНУ

Закон контактності містить у собі й інші аспекти. Те, що знаходиться у безпосередньому контакті з людиною, наприклад, одяг, сліди ніг, відбитки тіла, ліжка, стілець, усі предмети, якими користується людина, уподібнюються окремим частинам її тіла. Припускається зв'язок між людиною, її худобою, ланами, дахом хати. Виходячи з цього закону магії можна аналізувати символічні зображення на археологічних артефактах.

В законі подібності важливі дві формули: “подібне викликає подібне” та “подібне діє на подібне і зцілює подібне”. Згідно з першою формулою, образ стосується речі, як частина цілого, тобто просте зображення, поза контактами та

безпосередніми зв'язками, є повним замісником цілого. Причому подібність може бути умовною і мати з портретом мало спільного.

Зображення – лялька або малюнок – є дуже спрощеною схемою або спотвореною ідеограмою, а подібність дійсності досить абстрактна¹. Так само, як закон контактності, закон подібності також діє не тільки щодо людини та її душі, але також стосовно предметів та типів предметів, можливого і реального, ідеального та матеріального.

Поняття образу розширюється і стає поняттям символу. Символічно можна передати дощ, грім, сонце, лихоманку, дитину, яка має народитися, через голівки маку, ціле військо за допомогою ляльки, єдність селища – за допомогою глечика для води, кохання – у вигляді вузла і т. п.; і все це відтворюється шляхом зображень.

Тут наявне повне злиття образів, і не абстрактно, а абсолютно реально вітер опиняється захованим у пляшку, зав'язаним вузлом або згорнутим у кільце. Застосування закону подібності викликає інтерпретацію символів. У предметах, які вибирають як символи, маги використовують лише одну з характерних для них властивостей.



Ритуальні жести рук. Статуетка з поселення Дрегушені-Сучава. За Вл. Думітреску.

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии... – С. 159.



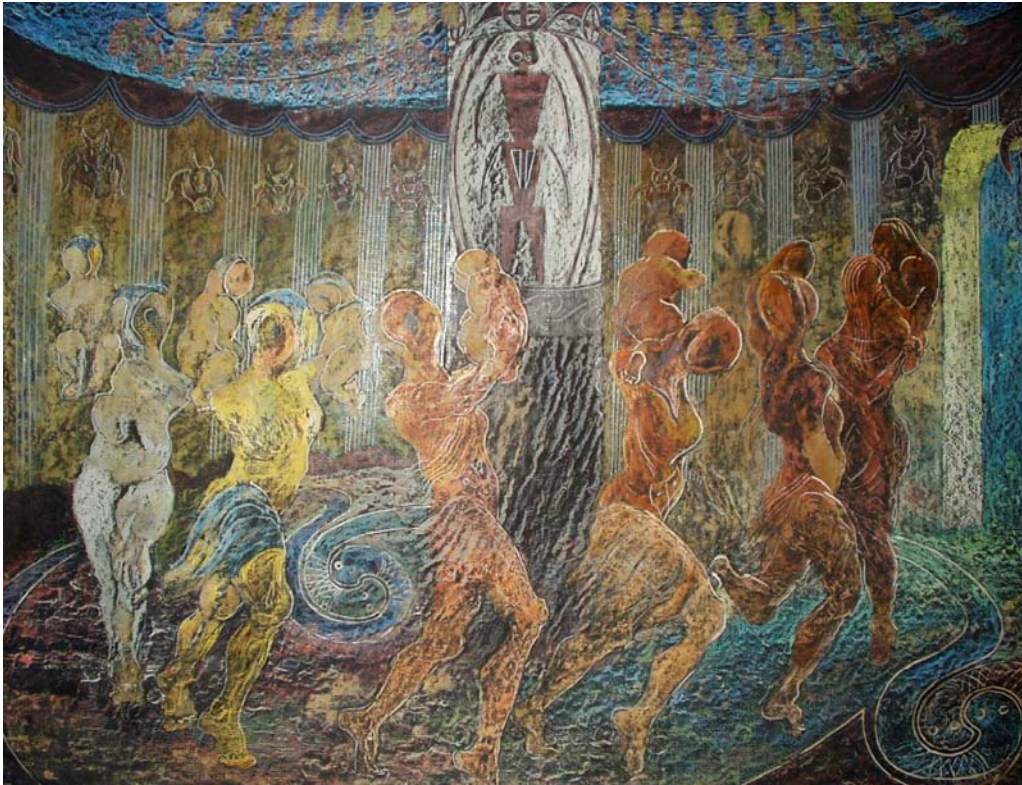
*Умовно-схематичні антропоморфні фігурки. Поселення Ленківці.
Чернівецький обласний краєзнавчий музей.*



*Умовно-схематична зооморфна фігурка з поселення Троянів.
АМ ІА НАНУ.*

Такий феномен, на нашу думку, свідчить про недосконалість різноманітних спроб з'ясування семантики вихоплених з контексту зображень, а також створення моделі космологічних та космогонічних сакралізованого суспільства. уявлень населення трипільської культури на основі археологічних артефактів, здогадок дослідників та порівняльної міфології, без урахування особливостей свідомості людини.





РОЗДІЛ 4

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ АРХЕОЛОГІЧНИХ АРТЕФАКТІВ У САКРАЛЬНОМУ ТА МАГІЧНОМУ АСПЕКТАХ

Визначивши поняття магії та її законів, сформульованих М. Моссом, розглянемо систему артефактів трипільської культури, які підлягають інтерпретації як такі, що пов'язані із сакральною сферою, і в них проявилися магичні ритуали трипільців.

Артефакти, які певним чином пов'язані з магією, можуть бути умовно поділені на такі, що свідчать про магичні обряди, магичні предмети, які були задіяні у магичних обрядах, та магичні символи і образи.

4.1. Сліди магичних обрядів жертвоприношення

Матеріали, які свідчать про магичні обряди, охоплюють дуже широке коло археологічних артефактів. В першу чергу це рештки трипільських поселень.

На величезному просторі від Сирету до Дніпра, який на картах давньої Європи позначений як територія культури Трипілля—Кукутень, від часів V – IV тис. не залишилося нічого помітного для недосвідченого погляду. І тільки на свіжозораних полях або в високих кручах річкових берегів можна побачити червоні плями із

скупчень обпаленої глини – рештки трипільських будівель, які археологи називають площадками. Ці руїни з обпаленої глини – найхарактерніша риса трипільської культури. У кінці XIX століття першим дослідникам трипільських старожитностей вони уявлялися досить загадковими об'єктами, але не житлами, а поховальними спорудами, «будинками мертвих».

В.В. Хвойка вважав, що розкопані ним в багатьох місцях Київської і Подільської губерній руїни, загадкові глиняні майданчики, «за своїм змістом, пристосуванням і обстановкою» неможливо вважати залишками жител давньої людини, що ці пам'ятки «замість життя матеріального, переносять нас швидше в сферу життя духовного». Високе плато, на якому знаходилися розкопані В.В. Хвойкою трипільські пам'ятки, площадки з обпаленої глини, знайдені серед руїн численні керамічні предмети – все наштовхувало автора на думку про те, що знайдені ним об'єкти слід розуміти як «місця священного призначення, святилища», пов'язані з похоронним культом. На думку В.В. Хвойки, площадки – це руїни стін і стель, що звалилися, дахів глинобитних споруд, можливо, двоповерхових, у яких були розставлені численні посудини із залишками спалень. Кожна споруда була «склепом для однієї родини. Поступово до однієї споруди прибудовувалися інші, і, таким чином, ми бачимо ці споруди різних розмірів і форм»¹.

Е.Р. Штерн, який досліджував трипільську пам'ятку з мальованим посудом в Петренах в Бессарабії, підтримав точку зору В.В. Хвойки на руїни споруд як «будинки мертвих». Він реконструює знайдені залишки як глинобитну споруду з плоским дахом, в якій спалювалися небіжчики, здійснювалися жертвоприношення, проводилися обряди, і вона ставала об'єктом культу, родовим склепом, гробницею².

Поховальними спорудами вважали залишки трипільських руїн з обпаленої глини Г. Оссовський, що вживав поняття «*scmentarzyska z grobamy seglowymi*», і В.М. Щербаківський, котрий назвав ці об'єкти «тілопальними точками»³. Очевидно, перші дослідники Трипілья вважали, що забезпечення вічного життя більше турбувало мешканців трипільських поселень, ніж сьогодення. Проте багато інших дослідників не погоджувалися з В.В. Хвойкою і Е. Штерном і вважали трипільські пам'ятки руїнами жител, а не «будинків мертвих». Опонентами В.В. Хвойки виступили відомі вчені: М.Ф. Біляшівський, В.О. Городцов, О.О. Спіцин. З того часу не вщухає дискусія з приводу інтерпретації трипільських площадок і триває вже у XXI ст.⁴.

¹ Хвойка В.В. Каменный век Среднего Поднепровья. //Тр. XI АС. –М., 1901, т.1. – С.730 – 812.

² Штерн Э.Р. Доисторическая греческая культура на юге России // Тр. XIII АС. – М., 1906. – Т. 1.

³ Sprawozdanie drugie z wycieczki paleoetnologicznej po Galicyi w roku 1890 // ZWAK. – Kraków, 1891. – Т.ХV. – S. 6,17; Щербаківський В.М. Тілопальні точки й мальована кераміка // ТКУ. – К., 1926. – Т. 1. – С. 119–138.

⁴ Круц В.А, Корвин – Пиотровский А.Г, Рыжов С.М. Трипольское поселение Тальянки. Исследования 2001 года. – К., 2001. – С. 66 – 71.

Саме інтерпретація площадок як залишків жител у вигляді, запропонованому Є.Ю. Кричевським, і розповсюджена завдяки авторитету Т.С. Пассек, стала пануючою в науці на багато десятиріч, поки в кінці 60-х –на початку 70-х рр. дослідники – В.І. Маркевич, а вслід за ним К.В. Зіньковський – не повернулися до забутої гіпотези про двоповерхові «будинки мертвих» і не об'єднали в одній гіпотезі дві концепції в інтерпретації трипільських пам'яток. В.І. Маркевич і К.В. Зіньковський доводили, що глинобитні двоповерхові трипільські будівлі були житлами, проте закінчували своє існування як будинки мертвих, коли все поселення спалювалося і перетворювалося на ритуальний поховальний об'єкт, залишений його жителями при переході на інше місце в зв'язку з виснаженням навколишніх полів¹. Отже, у 70-х рр. ХХ ст. у трипільстві була піднята проблема символічного значення житла. Ця тема активно розроблялася дослідниками США для будівель культури Вінча наприкінці 90-х років².

Таким чином, житла і поселення, пов'язані із ритуальним світом у всіх традиційних культурах, у Трипіллі набувають ще особливого сакрального змісту, перетворюючись завдяки обряду жертвопринесення на особливий ритуальний комплекс після того, як їх покинули мешканці.

За понад сто років вивчення культури Трипільля—Кукутені кількість відомих пам'яток з площадками – залишками трипільських жител у вигляді скупчень обпаленої глини у супроводі посуду та деяких інших речей становить тисячі об'єктів. Архітектурні залишки у вигляді площадок мають особливості, які відрізняють їх від залишків будівель абсолютної більшості культур неоліту – бронзового віку.

По-перше, це випал обмазки та знайденого у житлі інвентарю, іноді температура випалу така висока (понад 1000°), що обмазка та керамічні вироби перетворюються на шлак, зафіксовано випадки „спікання” фрагментів посуду з обмазкою. Описаний характер випалу конструктивних деталей будинку та інвентарю свідчить про те, що вони випалювалися разом, а висока температура, нерівномірність випалу та поширеність спалених об'єктів свідчать про навмисне спалювання жител, а не використання вогню як конструктивного чинника або випадкової пожежі.

По друге, це наявність дуже багатого різноманітного інвентарю, який виглядає як спеціально розставлений у будинку перед тим, як його спалили. Кераміка у будинках часто групується у вигляді скупчення розвалів від посудин різного типу, зафіксовані купки мисок, до 7 одиниць, складених одна в одну, рештки ткацьких верстатів, сакральні скарби, зібрання культового посуду, статуеток тощо. Наведемо лише окремі приклади. В житлах Майданецького виявлено окремі посудини, які не були у вжитку. В житлі 10 поселення Кліщів знайдено декілька роздавлених

¹Позднетрипольские племена Северной Молдавии. – Кишинев, 1981. – С. 139; Зіньковський К.В. Значение моделирования в исследовании остатков построек на поселениях трипольской культуры // Археологические памятники Северо – Западного Причерноморья. – К.: “Наукова думка”, 1982. – С. 19 – 22.

²Stevanovic I., Tringham R. The significance of Neolithic houses in the archaeological record of Southeast Europe. // Суздање . – Београд, 1997. – С.195 – 206.

необпалених посудин. У житлі поселення Тимкове посуду було так багато, що не лишалося місця для пересування по приміщенню. Описаний феномен дає привід вважати, що різноманітний інвентар певним чином розставлявся у будинку перед тим, як його спалювали. Саме тому приміщення трипільських жител нагадують поховальні комплекси, про що писали В.В. Хвойка та Е.Р. Штерн.

Отже, артефакти, отримані під час розкопок, дозволяють констатувати особливий ритуал залишення трипільських будівель, подібний до того, який зафіксований етнографами¹ в обрядності, пов'язаній із сакралізацією житла.

Аналіз особливостей трипільських архітектурних залишків дозволяє припускати, що всі будівлі, від котрих до нас дійшли площадки, наприкінці свого існування перетворювалися на ритуальний об'єкт. У них певним чином розставлявся інвентар, вони, за даними К.В. Зіньковського, завантажувалися паливом і спалювалися. Розташування будівель на поселенні одна побіля одної, дані стратиграфії та типологічний аналіз кераміки дозволяють стверджувати, що всі житла на поселенні горіли одночасно. Ймовірно, спалювання селища, яке залишили його мешканці, можна розглядати як велике жертвоприношення, яке періодично відбувалося протягом усього часу існування трипільської культури.



***Черепи биків – турів на поселення ранньотрипільському Бернашівка.
За Збеновичем В.Г.***

¹Байбуурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно – семиотический анализ восточнославянских обрядов. – СПб: Наука, 1993.



***Спалення ранньотрипільського поселення Олександрівка.
Комп'ютерна реконструкція.***

Вивчення пам'яток широкого хронологічного діапазону дає змогу зробити певні висновки щодо формування традиції обряду залишення житла у трипільській культурі. Так, найдавніше в Україні трипільське поселення Бернашівка¹ (Трипілля А—Прекукутень II) виділяється особливим характером архітектурних залишок. Останні представлені не типовими для Трипілля площадками, а є фактично аморфними скупченнями культурних залишків: шматків обпаленої глини, фрагментів посуду, кременів, кісток тварин тощо, які хаотично розміщуються у товщі культурного шару і, крім окремих випадків, не утворюють якихось конструкцій.

Вражає також насиченість культурного шару поселення Бернашівка, на якому виявлено 7 жител. Тут знайдено більше 6000 знарядь з кременю, 110 – з каменю, 67 – з кістки, 15 000 фрагментів кераміки. Було виявлено також різноманітні культові предмети, головним чином антропоморфна пластика (110 виробів). Дослідник поселення В.Г. Збеневич відзначає в усіх об'єктах сліди дії вогню: пропалений ґрунт, прошарки та скупчення попелу, вуглики. Вражає також незвичайна насиченість культурного шару пам'ятки кістками тварин (12 628), серед них особливу увагу привертають черепи або роги турів, великої та дрібної рогатої

¹ Збеневич В.Г. Поселение Бернашевка на Днестре. К.: «Наукова думка», 1980. – 180 с.

худоби, які залягали серед інших знахідок без видимої системи на одному з ними горизонті. Можна зауважити лише, що знахідки черепів частіше зустрічалися біля краю інтенсивного скупчення матеріалу.



Залишки спалених будівель трипільської культури, які було виявлено під час археологічних досліджень. Поселення Майданецьке.

Наприклад, у житлі 4 у такому місці знаходився череп тура, у житлі 5 – вівці. Вважаємо за можливе висловити припущення, що черепи або голови жертвних тварин могли бути встановлені під час відправлення ритуалу вертикально на стовпах. Характер та надзвичайна насиченість культурного шару поселення Бернашівка та об'єктів, які В.Г. Збенович називає житлами, дозволяє вважати їх штучно створеними ритуальними об'єктами, які виникли при відправленні обряду залишення будинків, а точніше – поселення в цілому.

На таку інтерпретацію бернашівських матеріалів нас надихнуло дослідження Я.П. Гершковича, в якому він переосмислив традиційні дані про функціонування та інтерпретацію зольників доби палеометалу. Зауважимо також, що думку про те, що традиція жертвопринесення, з якою пов'язані білогрудівські зольники, має витоки у трипільській культурі, вперше висловила С.С. Березанська¹.

Таким чином, можна вважати, що традиція обряду жертвоприношення з використанням вогню під час залишення поселення дещо змінювалася упродовж існування трипільської культури.

¹ Березанская С.С. Еще раз о белогрудовских зольниках // Религиозные представления в первобытном обществе. Тез. докл. – М., 1987. – С. 120.

На початкових етапах (Трипілля А—Прекукутень II), про що свідчать матеріали поселень Бернашівка, Траян-Дялул-Вей (Румунія) та інші, ймовірно, будинки на поселенні не тільки спалювалися, а навмисно руйнувалися під час обряду. Потім рештки життєдіяльності мешканці згрібали до купи і залишали, очевидно, з певними ритуальними діями, кидаючи рідне попелище, переселялися в інше місце. Отже, перетворення поселення на культовий об'єкт здійснювалося під час тривалого обряду жертвопринесення, який мав ряд послідовних етапів, що цілком відповідає спостереженням М. Мосса.



Роги оленя в ямі на поселенні Ленківці. За Черниш К.К.

Далі, на наступній фазі розвитку Трипілля (Трипілля А—Прекукутень III) відбуваються деякі зміни в деталях ритуалу залишення поселення. У будинках згідно з новою традицією розставляється різноманітний інвентар, вони завантажуються паливом (очерет, дерево) і підпалюються. Таким чином селище перетворюється на попелище, культовий об'єкт, життя на ньому не відроджується, бо мешканці знаходять інше місце для поселення. Такий звичай залишати поселення існував дуже довго – до фінальних фаз розвитку трипільської культури (етапу Трипілля СІ—Кукутень В), а населення деяких локально-хронологічних груп пізнього етапу (СІІ) також продовжувало цю традицію. Прикладом може бути одне з наймолодших поселень трипільської культури – Вільховець.

Проте деякі племена трипільської культури повертаються до старої традиції залишення поселення, яка існувала на початку розвитку Трипілля. Такий висновок дозволяє зробити аналіз залишків так званих “редукованих площадок”, виявлених у Городську, Троянові, які подібні до будівельних решток Бернашівки. Ця обставина дає змогу стверджувати про повернення на фінальних етапах Трипілля частини населення деяких локально-хронологічних груп до витоків традиції залишення поселень із відповідною зміною деталей обряду жертвоприношення.



***Череп бика в ямі поселення Лука-Врублівецька.
За Бібіковим С.М.***

Викладені факти дозволяють повернутися до думки В.В. Хвойки про трипільські площадки як „будинки померлих” та схилити голову перед інтуїцією вченого. Проте, на відміну від В.В. Хвойки, який вважав, що площадки виникли як результат спалення гробниць з тілами небіжчиків, ми припускаємо, що скупчення обмазки були не рештками глинобитних поховальних споруд, а житлами. У певний момент, обумовлений священним циклом оновлення Всесвіту, відповідно до традиційного ритуалу ці житла заповнювалися побутовим інвентарем, сакральними атрибутами, їжею тощо, спалювалися і символічно перетворювалися в жертвному вогні на будинки померлих предків, які у них мешкали, коли їхні душі, підхоплені священним полум’ям, підіймалися в небо і потрапляли в інший, надприродний світ для відродження.

Імовірно, це був грандіозний, найвеличніший ритуал трипільської цивілізації, особливо якщо враховувати розміри трипільських протоміст.

Крім Трипілля—Кукутені залишки спалених будинків мають місце в культурах Ведастра, Боян, Каранове, Болград-Алдень, Тиса, Вінча¹. Однак серед цивілізацій Старої

¹ Lazarovisi G, Lazarovisi M. The neo – eneolithic arhitecture in Banat, Transylvania and Moldovia // Pablication of the Arhaeological Institute of Northen Greece Nr 3. Recent research in the prehistiri of the Balkans. – Thessaloniki 2003. – P. 369 – 486.

Європи саме трипільці були найбільш послідовними прибічниками цієї священної традиції, яка досягла тут фантастичного розмаху.

4.2. Жертвопринесення тварин

Знахідки черепів або частини черепів бика, тура, оленя, вівці, собаки зафіксовано в Ленківцях, Сабатинівці II, Гребенюковому Ярі у ямах, а в Бернашівці і Окопах – під завалами або в ямах, виритих в земляній підлозі глинобитних споруд¹.

У котлованах поселення Лука-Врублевецька в житлі 1 було знайдено кістки тварин, цілі черепи собак: „У товщі культурного шару житла... було знайдено поховання двох цілих черепів собак без нижніх щелеп. Обидва черепи лежали поруч (один трохи вище за інший) у невеликій ямці з контурами, які важко простежити, і були перекриті товстою плиткою з дуже опаленої глини; діаметр плитки – близько 45 см, товщина 6—7 см. Немає сумніву, що тут ми маємо справу з ритуальним похованням, яке, можливо, переслідувало апотропеїчні цілі”. У котловані житла 5 було зафіксовано череп бика, тут же знайдено поховання дитини².

У заповненні котловану з поселення Василівка (етап VI) знайдено черепи турів та ще двох тварин, очевидно, собак³. І.І. Заєць під час розкопок поселення Кліщів в глинобитному житлі 8 знайшов розвал посудини з перепаленими кістками. На поселенні Веселий Кут О.В. Цвек під час дослідження жител виявила підвищення (вимостки) – вівтарі, на одному з них знайдено посудину, наповнену кальцинованими кістками⁴. О.В. Цвек відзначає знахідку в Миропіллі на спеціальному вівтарі посудини, заповненої кальцинованими кістками тварин.

На поселенні Гребені експедицією під керівництвом С.М. Бібікова у південно-західній частині житла 1 на земляній підлозі зафіксовано частину таза, гомілкову та плечову кістки від однієї особини собаки. У житлі 2 в розвалі посудини

¹ К.К.Черниш. Ранньотрипільське поселення Ленківці на Середньому Дністрі. Київ, 1959. – Рис. 16, 17 – 18, 19; Даниленко В.М, Макаревич М.Л. Дослідження на II Сабатинівському поселенні в 1949 р. культури // Археологічні пам'ятки УРСР. – 1956. – Т.6. – С.134 – 144; Збенювич В.Г. Ранній етап трипольської культури на території України. – Київ, 1989. – Рис. 32, 37, 43; Збенювич В.Г., Шумова В.А.. Трипольская культура Среднего Поднепровья в свете новых исследований // Первобытная археология. – К.: Наукова Думка, 1989. – С.98.

² С.Н.Бибииков. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевецкая на Днестре // МИА. – М. – Л., 1953. – № 38 – С. 22 – 23; 21 – 65.

³ Шумова В.А. Реконструкция жилищно – строительных комплексов трипольского поселения у с. Васильевка на Днестре // Раннеземледельческие поселения – гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. I полевого семинара. – Тальянки, 1990. – С. 78.

⁴ Цвек Е.В. Религиозные представления населения восточного ареала трипольско – кукутенской области // Религиозные представления в первобытном обществе: Тез. докл. конф. – М., 1987. – С. 165.

виявлено кістки від кількох свиней. Біля південно-східного краю житла зафіксовано цілий череп собаки.

Під час розкопок комплексу „БІ” на поселенні в Майданецькому з торцевого боку будинку поруч з ним знайдено посудину з кістками великої рогатої худоби.

Під час дослідження поселення Доброводи (етап СІ) під глиняним завалом від перекриття на долівці першого поверху одного з будинків був зафіксований череп бика¹.

На поселенні Коломийщина І (етап С І) на підлозі житла 24 знайдено розвал великого горщика, наповненого кістками жертвних тварин – вівці, свині. Цю знахідку Т.С. Пассек пов’язувала з обрядом жертвопринесення².



Кістки від туші бика в ямі 4 поселення Гребенюків Яр.

Під час розкопок житла на поселенні Сандраки (етап С ІІ) О.Ф. Лагодовська звертає увагу на яму 1, в заповненні якої було багато кісток тварин: зокрема кінцівки копитних (копита та фаланги), кістки двох зайців, 15 бобрів (серед кісток

¹ Колесников А.Г. Трипольское домостроительство – анализ основных концепций // Раннеземледельческие поселения – гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. І полевого семинара. – Тальянки, 1990. – Киев, 1990. – С. 56.

² Пассек Т.С. Трипільська культура. – К.: Вид – во АН УРСР, 1941. – С.74.

– череп), 12 оленів, 33 биків, 122 свиней. Кераміка представлена незначною кількістю уламків, серед яких донна частина з прокресленим хрестом на внутрішній поверхні.

Усі перелічені випадки можна вважати жертвоприношеннями тварин, які локалізовано на поселеннях або у будівлях.

4.3. Людські жертвоприношення та поховання-жертвоприношення

В одному з жител ранньотрипільського поселення Лука-Устинська простежено яму, вириту в земляній підлозі. Майже половина її знищена Дністром. Імовірно, яма була овальна в плані, довжиною 1,7 м, глибиною 1,5 м, мала коритоподібний профіль. У заповненні ями простежено фрагменти кераміки, невеликі шматки обмазки, кістки тварин, а також людський череп. За визначенням І.І. Гофмана, череп належав дівчинці 12—14 років¹.

В Солончених II (Молдова) Т.Г. Мовша під час розкопок трипільського глинобитного житла етапу Трипілля VI-VII знайшла під шаром обпаленої глини від міжповерхового перекриття будинку на глибині 0,24—0,3 м від цього горизонту череп та кістки, які вказують на залягання скорченого дуже пошкодженого скелета. Кістяк лежав на лівому боці, головою на південний схід, у скорченому стані, з дуже підігнутими в колінах ногами. Ліва рука притиснута до обличчя. Яму не простежено, але автор розкопок наполягає на інтерпретації знахідки як поховання. За визначенням І.І. Гохмана, скелет належав чоловіку віком 18—20 років.

За даними Т.Г. Мовші, із західного боку перед похованням на відстані 0,4—0,7 м знайдено частини чотирьох розбитих посудин, які належать до ранньотрипільського часу. На думку дослідниці, під звалом житла Трипілля VI-V II знайдено ранньотрипільське поховання². В іншій праці Т.Г. Мовша доповнює дані про поховання, вказуючи, що в розкопі V під житлом 3 поселення Солончени II зафіксовано незначний ранньотрипільський горизонт, який містив фрагменти кераміки, пластику та скорчений скелет і частини чотирьох ранньотрипільських посудин. На решті дослідженої площі ранньотрипільська кераміка зустрічалася у вигляді поодиноких фрагментів³.

На нашу думку, фрагменти посуду на відстані 0,4—0,7 м від кістяка не обов'язково є поховальним інвентарем. Глибина залягання скелета – 0,25—0,3 м від горизонту житла Трипілля VI-II та відсутність ями вказують на вірогідність того, що скелет належав саме до цього культурного горизонту. Таким чином, вважаємо, що є підстави інтерпретувати цю знахідку як жертвоприношення, пов'язане з житлом етапу VI-II.

¹ Белановская Т.Д. Раннетрипольское поселение Лука – Устинская // Исследования по археологии СССР. – Л., 1961. – С. 56–68.

² Мовша Т.Г. К вопросу о трипольских погребениях с обрядом труположения // Материалы и исследования по археологии Юго – Западу СССР и Румынской Народной Республики. – Кишинев, 1960. – С. 60–62.

³ Мовша Т.Г. Многослойное трипольское поселение Солончены II // КСИА АН СССР. – М., 1965. – Вып. 105. – С. 91.

У котловані житла 5 поселення Лука-Врублевецька знайдено розрізнені кістки від поховання дитини, тут же був череп бика¹.



***Поховання серед будівель поселення Незвисько.
За К.К. Черниш***

У трипільській історіографії радянського періоду довгий час такі знахідки вважалися такими, що не належать до трипільської культури³, бо пафос учених, передусім С.Ю. Кричевського та Т.С. Пассек, було спрямовано на доведення того, що площадки були житлами, а не поховальними спорудами, як стверджував В.В. Хвойка. Проте С.М. Бібіков вважав, що наведені В.В. Хвойкою матеріали належать до ритуальних⁴.

Інакше поставився до фактів знахідки людських кісток в житлах Ю.М. Захарук. На підтвердження думки про достовірність фактів щодо знахідок перепалених людських кісток у трипільських житлах, наведених В.В. Хвойкою, його

Серед заглиблень та площадок поселення Незвисько знайдено поховання у ямі, яка була викопана у трипільському культурному шарі та в суглинку, який залягав нижче.

Яма в плані наближалася до прямокутної форми, довжиною 2,1 м, шириною 1—1,2 м. Небіжчик лежав випростаний на спині, головою на північний схід. Дещо на відстані від скелета знайдено розписний кубок, типовий для кераміки етапу Трипільля ВІІ, який К.К. Черниш відносить до поховання².

На поселеннях Подніпров'я етапу ВІ-ВІІ, досліджених В.В. Хвойкою, у кількох випадках було знайдено окремі людські кістки, часто перепалені, а також поховання.

¹ С.Н.Бибиков. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевецкая на Днестре... – С.21 – 65.

² Черныш Е.К. К истории населения энеолитического времени в Среднем Приднестровье. – Материалы и исследования по археологии СССР. – № 102. – С.53 – 54.

³ Пассек Т.С. Периодизация трипольских поселений ... – С.231.

⁴ Бибиков С.Н. К вопросу о погребальном ритуале в Триполье // КСИИМК. – М.; Л., 1952. – Вып. 48. – С. 41.

наштовхнуло дослідження пізньотрипільських тілопальних могильників у Подніпров'ї¹. Дані В.В. Хвойки взяла до уваги, вивчаючи питання про трипільські поховання, і Т.Г. Мовша².

Простежимо, які свідчення про знахідки людських кісток залишилися у працях В.В. Хвойки. Такі факти можна розділити на чотири групи.

1. Знахідки поховань на трипільських поселеннях або житлах. В публікаціях В.В. Хвойки знаходимо посилання на три випадки знахідок поховань. Під час розкопок площадок у Щербанівці В.В. Хвойка зафіксував поховання, в якому лежав випростаний кістяк, однак більше інформації про це поховання немає³. У Верем'ї під шаром обпаленої глини археолог знайшов скелет у скорченому стані, на правому боці, ноги дуже підігнуті, голова орієнтована на південний захід, який лежав у ямі розміром 1,6 x 1,1 м, глибиною 0,75 м на підстилці з березової кори. Усі кістки скелета дуже обпалені. У ямі та поруч з нею знайдено перепалену глиняну обмазку⁴.

Ще одне поховання у скорченому стані походить з Черняхова або Верем'я. Т.Г. Мовша, порівнюючи дані В.В. Хвойки, дійшла висновку, що описане те саме поховання⁵. Судячи з даних В.В. Хвойки, тут зафіксовано складний комплекс: «... костяк лежал под слоем обожженной глины посреди четырех *погребений с сожжением*. При нем находились три глиняных сосуда, совершенно сходные с сосудами окружавших его погребений». Кістяк лежав на землі, на лівому боці, з дуже підігнутими ногами, головою на північ, ліва рука була підкладена під голову⁶.

2. Знахідки окремих кісток. Під час розкопок у Верем'ї поруч з одним з будинків В.В. Хвойка знайшов череп, стегнові кістки, два зуби⁷.

3. Знахідки окремих черепів. Під час досліджень у Верем'ї В.В. Хвойка відзначає знахідку поза межами площадки черепа, поруч знаходилися уламок кам'яної сокири, мідна сокира, крем'яний ніж, три орнаментовані посудини⁸. Під час розкопок біля м. Трипілля В.В. Хвойка у двох випадках виявив знахідки окремих частин черепів, в одному випадку серед шматків обпаленої глини зафіксовано частини черепної коробки двох черепів, що лежали поруч, там же були біноклеподібна та антропоморфна посудини та камінь від праці. Два фрагменти черепів, один в одному, походять з поверхні завалу обпаленої глини⁹.

¹ Захарук Ю.Н. Проблема позднего триполья в Среднем Поднепровье по материалам исследованй последних лет // КСИА АН УССР. – К., 1953. – Вып. 2. – С. 78–80.

² Мовша Т.Г. К вопросу о трипольских погребениях с обрядом труположения... – С. 63.

³ Хвойка В. Древние обитатели Среднего Приднепровья и их культура в доисторические времена. – К., 1913. – С.16.

⁴ Хвойка В.В. Каменный век Среднего Поднепровья... – С.786

⁵ Мовша Т.Г. К вопросу о трипольских погребениях с обрядом труположения... – С.63, 75.

⁶ Хвойка В. Древние обитатели Среднего Приднепровья ... – С.13 – 16.

⁷ Хвойка В.В. Каменный век Среднего Поднепровья... – С.780.

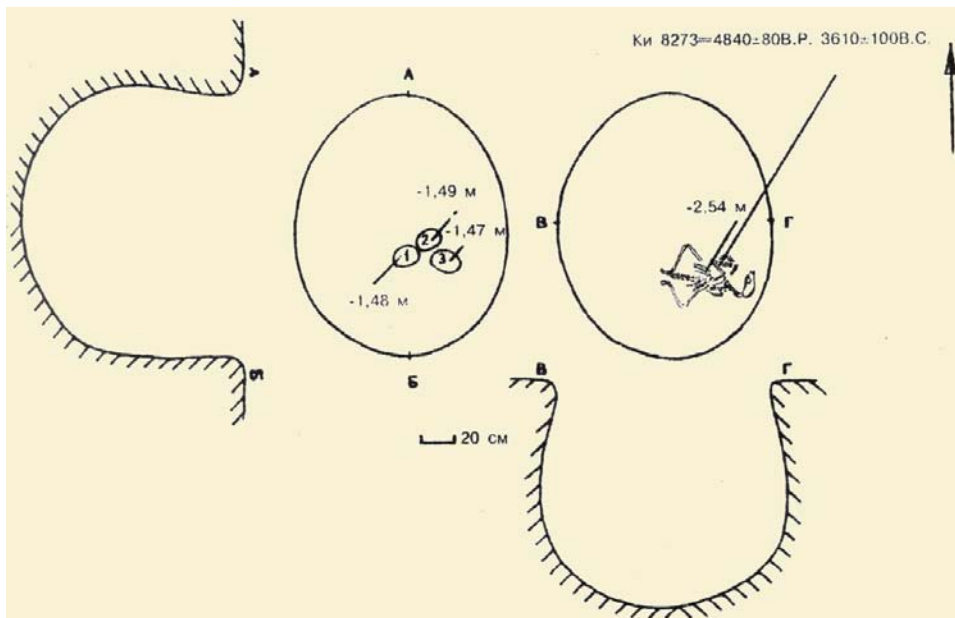
⁸ Там же. – С.783.

⁹ Там же. – С. 794

4. Знахідки кремації. До них належать, як видно з наведеного вище тексту В.В. Хвойки¹, чотири тілопальних поховання в посудинах, які оточували скорчений кістяк під «площадкою» у Черняхіві або Верем'ї.

Слід зауважити, що в працях В.В. Хвойки немає посилань на антропологічні визначення знайдених ним перепалених кісток будь-якими фахівцями, очевидно, він у даному випадку покладався на власні визначення, тому не виключено, що перепалені кістки в посудинах («урнах») не належать людині або належать не тільки людині, але й тваринам, як було зафіксовано Т.Г. Мовшею у скупченнях перепалених кісток у ямі в Цвіклівцях. На жаль, перевірити дані В.В. Хвойки тепер неможливо.

Ю.М. Захарук розглядав наведені В.В. Хвойкою факти як свідчення поховального обряду трипільців середнього етапу в Подніпров'ї, що генетично пов'язаний з традицією тілопальних могильників софіївського типу пізнього Трипілья. Т.Г. Мовша усі залишки людських кісток на поселеннях називає похованнями². Як уже згадувалося, С.М. Бібіков вважав знахідки людських кісток в розкопках В.В. Хвойки «ритуальними похованнями», не пояснюючи, що стоїть за таким терміном. Нам він видається не зовсім вдалим, бо людське поховання завжди пов'язане з ритуалом, тобто із самого початку і є «ритуальним». Ми вважаємо, що знахідки людських кісток на поселеннях та в житлах можна вважати жертвопринесенням (офіруванням).

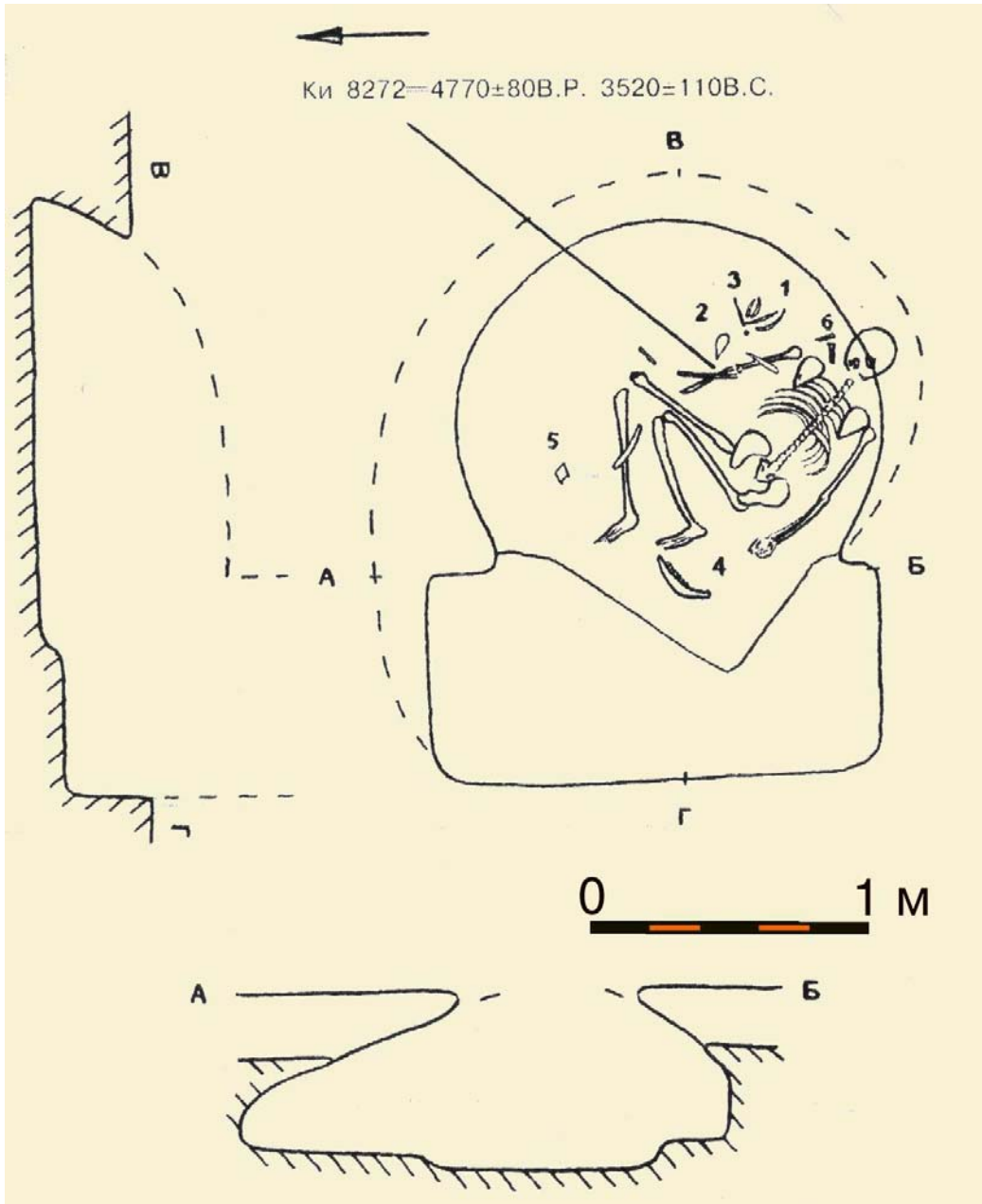


Поховання людських черепів та собаки. Більшівці, ур. Кути. За Т.М. Ткачуком.

¹ Хвойка В. Древние обитатели Среднего Приднепровья... – С.16.

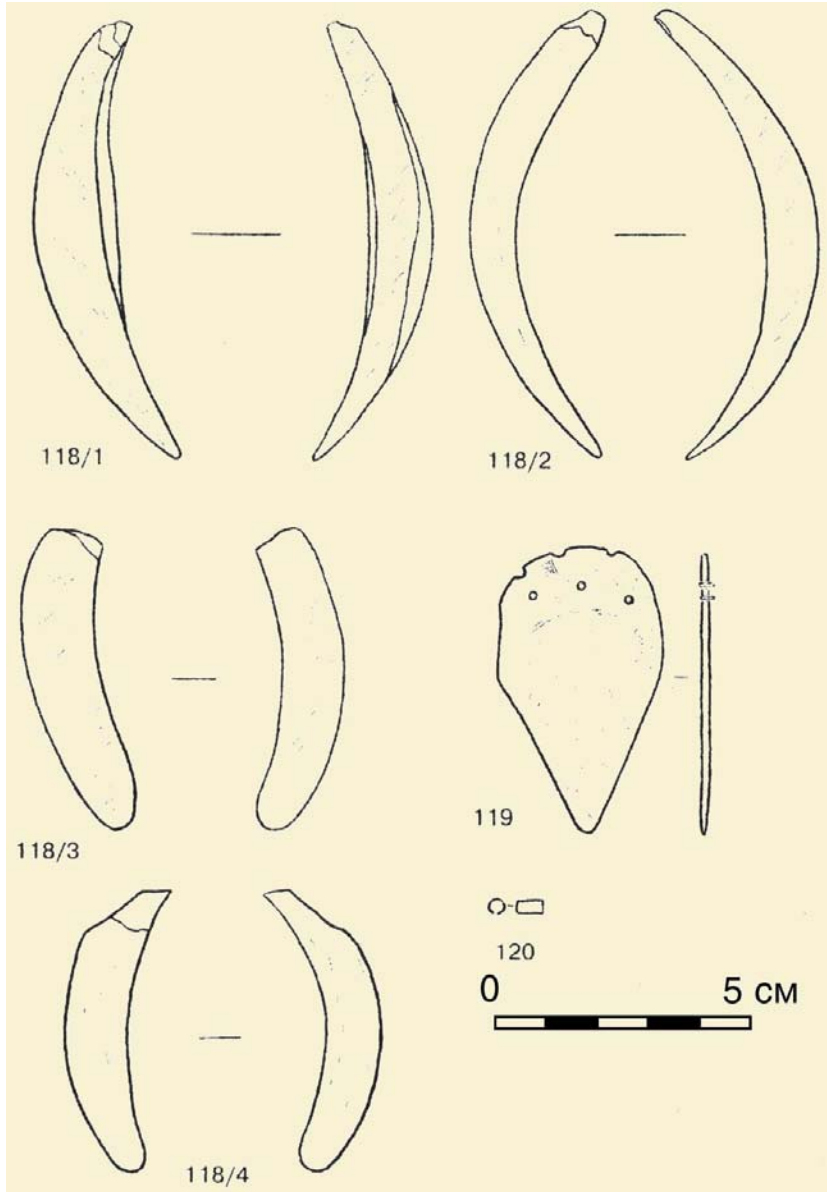
² Мовша Т.Г. К вопросу о трипольских погребениях с обрядом труположения... – С.63 – 75.

На поселенні Більшівці до кошиловецького горизонту належать два сакральнопоховальних комплекси, досліджені та опубліковані Т.М.Ткачуком. Перший із них зроблено в овальній у плані ямі, він містив поховання собаки і трьох людських черепів.



**Сакральне поховання жінки у катакомбі.
Більшівці, ур. Кути. За Т.М. Ткачуком.
1-ікла кабана; 2 - мідний кинджал; 3- мідна пронизка;
4 - фрагмент кераміки; 5 - кістки вівці.**

В іншому (катакомба) містилося поховання жінки, покладеної ниць. Поруч виявлено мідний ніж, 4 ікла кабана, мідна пронизка. Біля вхідної ями виявлено щелепу бика, а під грудною кліткою похованої - кістки вівці¹.



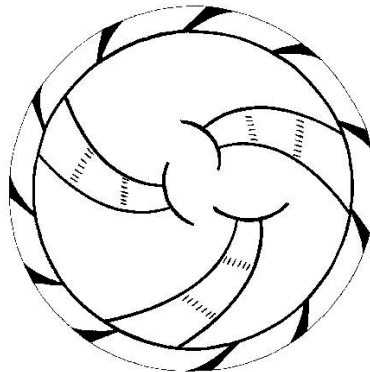
**Інвентар із сакрального поховання жінки у катакомбі.
Більшівці, ур. Кути. За Т.М. Ткачуком.**

¹ Ткачук Т.М. Кінець етапа СІ і початок СІІ трипольської культури Верхнього Подністрів'я (на матеріалах поселення Більшівці) // *Stratum plus*. – 2001–2002. – № 2. – С.211-215.

Під час дослідження поселення Кошилівці-Обоз В.П. Кравець в одному з жител під шаром обмазки на земляній долівці першого поверху виявила перепалені кістки людського черепа¹.

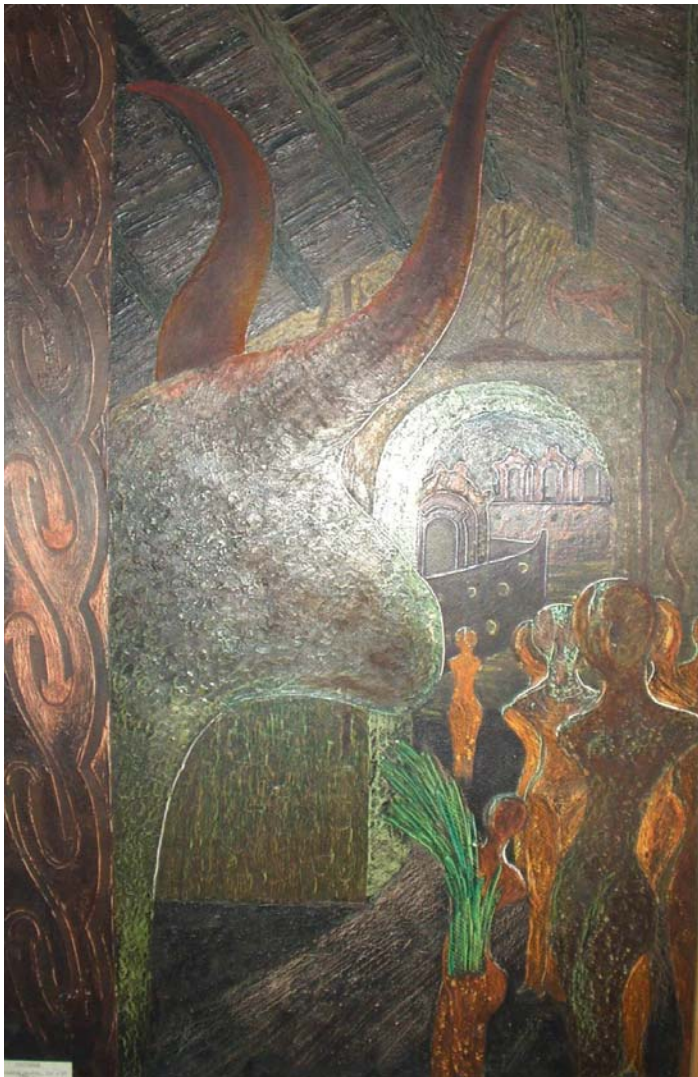
В одному з жител поселення Кунисівці знайдено ямку, викопану в земляній долівці, із скупченням дрібних перепалених людських кісток².

Отже, для трипільської культури всіх етапів, від А до СІІ, характерні сліди жертвопринесення, які умовно можна віднести до двох типів. Перший тип пов'язаний із знахідками кісток тварин, іноді в посудинах, або черепів: собак, бика, свині, кози, вівці, оленя. Такі знахідки досить поширені на поселеннях, особливо часто трапляються в ямах. Другий тип жертвопринесень – як правило, розрізнені людські кістки або черепи. В обох випадках дослідники відзначають, що трапляються перепалені кістки, а це вказує на використання під час жертвопринесень вогню. Зафіксовані випадки (Цвіклівці, Більшівці), коли жертвопринесення людини та тварин трапляються в одному ритуальному комплексі.



¹ Кравець В.П. Изучение поздне трипольских памятников в Верхнем Поднестровье // КСИА АН УССР. – К., 1955. – Вып. 4. – С. 133–135.

² Там же. – С. 135.

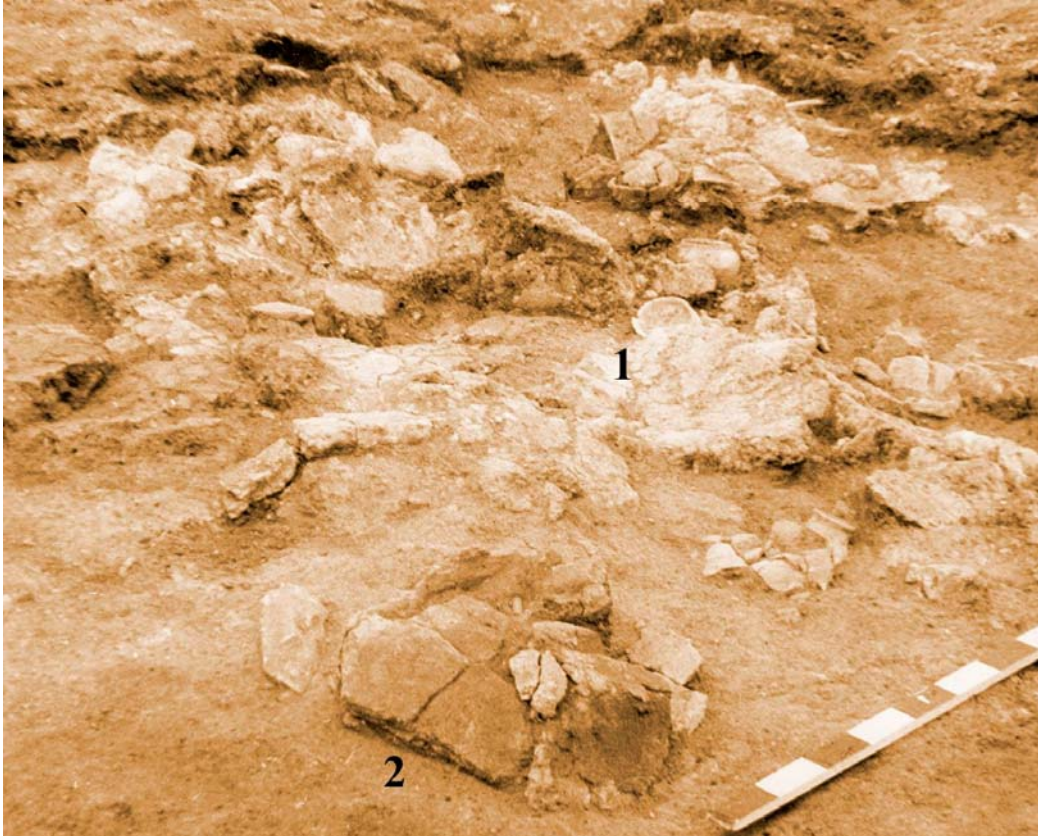


РОЗДІЛ 5

АРТЕФАКТИ ТРИПІЛЬСЬКИХ ПОСЕЛЕНЬ ЯК СЛІДИ МАГІЧНОЇ ПРАКТИКИ

За спостереженнями М. Мосса, магічні обряди є фактами традиції, їх форма дуже стійка у часі. В багатьох мовах для визначення магії користуються словом “робити”. Спостерігається спорідненість магії та домашніх культів. У народній магії головну роль відіграє глава сім’ї або господаря. Існують доступні кожному обряди, практика яких не потребує спеціальних навичок, але часто з плином часу вони спрощуються від багаторазових повторювань. Але обов’язково зберігається знання рецепта, доступ до традиції, щоб можна було передати послідовникам хоча

б мінімум необхідних відомостей¹. Із сакралізацією людського житла, його деталей, хатнього вогнища, а також локалізацією магічних обрядів у будинках пов'язані багато груп артефактів, отриманих під час розкопок площадок і ям від раннього до пізнього етапів Трипілля.



Рештки вогнища - вістаря (1) та керамічного контейнера біля нього (2) на поселенні Тимкове.

5.1. Вимостки-вістари

Насамперед це різноманітні глинобитні підвищення, які, очевидно, могли бути вістарями або вогнищами-вістарями. В одному з жител поселення Тимкове було досліджено глинобитне вогнище-вістар, на якому, імовірно, розміщувалося декілька посудин. Фігурне глинобитне оформлення бортиків вогнища підкреслює його сакральний характер. Поряд розміщувалася глибока, майже заповнена на момент загибелі житла, яма із сміттевим заповненням і прошарками попелу. Тут же знайдено квадратну в плані посудину з глини, намазану на земляну підлогу, ймовірно, для зерна, а біля нього – жіночу статуетку.

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии... – С. 115 – 116.

На поселенні Василівка в житлі 1 на земляній підлозі зафіксовано відкрите вогнище з бортиком підковоподібною в плані формі. Ділянка підлоги навколо вогнища була підмазана тонким шаром глини. Поруч знайдено дві зернотерки, розвали посудин, серед яких біноклеподібна посудина з обпаленою кісткою в одній з чаш¹.



***Хрестоподібний вівтар з чашею в моделі будівлі.
Колекція "ПЛАТАР"***

О.В. Цвек в одному з приміщень житла 3 поселення Онопріївка (етап VI) виявила триступінчастий глинобитний вівтар із слідами вогнища на ньому².

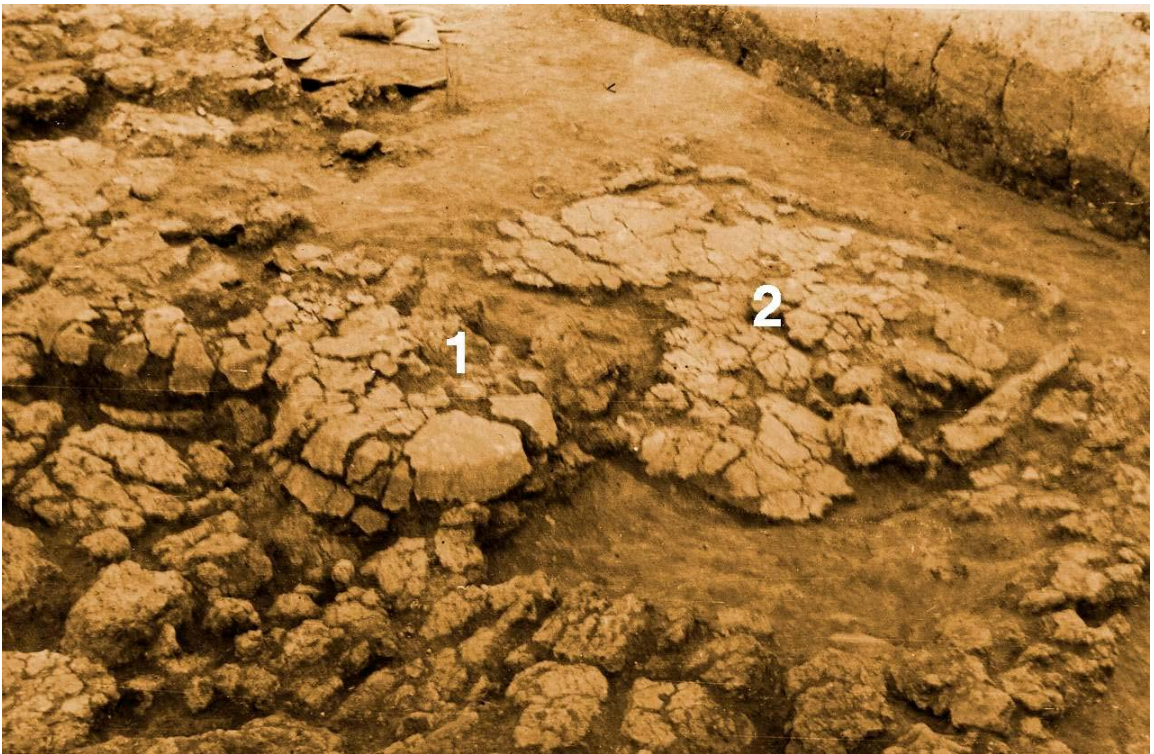
На поселенні Ворошилівка у трикамерному глинобитному житлі 8 С.О. Гусєв простежив фарбування глиняної обмазки конструктивних частин споруди червоною фарбою, а також невисоку глиняну вимостку площею менше 1 кв. м на

¹Шумова В.А. Реконструкция жилищно – строительных комплексов трипольского поселения у с. Васильевка на Днестре... – С. 77–79.

² Савченко Н.А., Цвек Е.В. Поселение Онопривка I и его место в системе Триполья Буго – Днестровского Междуречья // Раннеземледельческие поселения – гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. I полевого семинара. Тальянки, 1990. – К., 1990 – С. 102–103.

земляній долівці центральної, найбільшої за розмірами камери, яку автор вважає вівтарем. Він відзначає, що на вимостці знайдено ножеподібну пластину з кременю. Її трасологічне визначення засвідчило, що ножем користувалися дуже мало і в основному працювали по шкірі, можливо, кістці. Тому С.О. Гусєв припускає, що на вимостці-вівтарі житла 8 розтинали з ритуальною метою туші тварин. На жаль, це досить цікаве припущення про функціональне призначення описаної вимостки не дуже узгоджується з розмірами та висотою конструкції¹.

Під час розкопок поселення етапу VII у Володимирівці В. Козловської та Т.С. Пасек досліджено 25 наземних споруд з глиняними вимостками та хрестоподібними жертовниками, діаметр деяких з них сягав 2 м. У двокамерному житлі 3 площею 70 кв. м в обох приміщеннях знайдено по хрестоподібному вівтарю, а в північній камері – округлу в плані глиняну вимостку. Хрестоподібні глиняні жертовники знайдено в житлах № 1, 2. Висота хрестоподібних споруд – близько 0,35 м, їхні кінці орієнтовано по сторонах світу, поверхня оздоблена орнаментом з концентричних кіл². Такі самі жертовники виліплено на деяких моделях жител.



Комплекс з хрестоподібного вівтаря та прямокутної вимостки з житла на поселенні Володимирівка. За Пасек Т.С.

¹ Гусєв С.О. Трипільська культура Середнього Побужжя рубежу IV–III тис. до н. е... – Вінниця, 1995. –С.75 – 76.

²Пасек Т.С. Периодизация трипольских поселений... – С.220–222.

Підквадратні в плані вимостки з глини площею до 2,5 кв. м, деякі з яких було оточено бортиком, виявлено в багатьох житлах. У житлі 17 велика квадратна глиняна вимостка та хрестоподібний жертвник становили один комплекс. Зафіксовано випадки, коли посудини малого та середнього розміру розташовувалися біля жертвників в один чи два ряди.

На поселенні етапу VII Коломийщина II під час розкопок Трипільської експедиції в одній з камер житла було знайдено округлий глиняний вівтар, пофарбований червоною фарбою. В іншій камері (№ 2) зафіксована глиняна вимостка, пофарбована в червоною фарбою, розвали дев'яти різноманітних посудин, в одній з яких лежали перепалені кістки тварин.

На поселенні етапу CI Липчани в житлі 2 простежено глиняні вимостки, одна з них – округлий в плані „жертвник” діаметром 0,6 м, висотою 0,15 м, інші два прямокутні підвищення за площею невеликі. Біля «жертвника» знайдено зернотерки¹.

Фрагменти глиняної вимостки, орнаментованої заглибленими концентричними колами, досліджено в одному з жител Кирилівки².

Вірогідно, глиняні вимостки, що зустрічаються як у приміщеннях так і поруч з ними просто неба являлися вогнищами, а водночас і вівтарями, місцем здійснення священних обрядів кожної родини. Святись домашнього вогнища – поняття близьке майже усім народам. Вогнище – сакральний центр дому та символ родини. М.Нільссон вважає, що вогнище було центром домашнього культу та повсякденного благочестя. Отже, вогнище було священним, тому виступало і як вівтар. Святість вогнища була йому іманентна. Вогнище відігравало у еллінів важливу роль також і в громадських культурах, бо родина була моделлю та основою грецької держави. Тому у будинку рад обов'язково споруджувалося вогнище, біля якого щоденно здійснювали трапезу посадовці та особливо поважні громадяни. Коли місто засновувало де-небудь свою колонію, то емігранти переносили туди вогонь рідного вогнища, щоб запалити вогнище нового міста³.

5.2. Приміщення з особливим сакральним статусом

Насиченість окремих будівель певними деталями інтер'єру, ритуальним посудом, антропоморфною та зооморфною пластикою дозволяє припускати їх особливий сакральний статус для мешканців поселення.

На думку А.С.Русяєвої, скупчення теракот в ольвійських будинках може розглядатися як свідцтво існування домашнього святилища⁴

¹Збеневич В.Г., Шумова В.А. Трипольская культура Среднего Поднестровья в свете новых исследований // Первобытная археология: Материалы и исслед. – К.: Наук. думка, 1989. – С. 101–104.

²Патокова Э.Ф., Петренко В.Г., Бурдо Н.Б., Полищук Л.Ю. Памятники трипольской культуры в Северо – Западном Причерноморье. – К.: Наук. думка, 1989. – С.32– 34.

³ Нильссон М. Греческая народная религия. – СПб.: „Алетейя”, 1998. – С.99 – 104.

⁴ Русяева А.С. Античные терракоты Северо – Западного Причерноморья (VI – I вв. до н.э.).



***Керамічна модель святилища (?). Поселення Тимкове, біля 5000 BC.
ОАМ НАНУ***

Під час дослідження ранньотрипільського поселення Тимкове 1981 р. виявлено керамічну модель святилища(?). Модель являє собою невисоку пласку платформу

майже квадратну в плані, з трьох сторін оточену невисоким бортиком, що передає стіни. З четвертого боку торцеві стіни закінчуються букраніями, які відтворюють голову бика дуже схематично, вони утворюють широкий вхід. Приміщення розділене навпіл невисоким валиком. З лівого боку в стіні зроблено досить широкий додатковий прохід. Модель виготовлена з керамічної маси відносно гарно промішаної, з помітною домішкою полови. Колір червоний, з чорними плямами, що свідчить про повторний випал. В цілому обробка здійснена не дуже дбало, поверхня заглажена. Такі особливості моделі, як оздоблення букраніями, розподіл на дві частини, додатковий боковий вхід дозволяють припустити, що вона відтворює не побутову будівлю, а сакральну, можливо, храм.

Тимковська модель є унікальною знахідкою для раннього етапу трипільської культури, а її конструктивні особливості не знаходять прямих аналогій серед таких виробів, відомих в енеоліті Карпато-Дунайського регіону. Привертає увагу те, що модель храму разом з модельками стільців - тронів та жіночими теракотами входила, імовірно до тимківського комплексу сакральних речей, знайдених в спаленому будинку – житлі № 1.



***Комплекс сакральної пластики із Тимкова.
ОАМ НАНУ***

Комплекс сакральних речей, який складався з моделі храму, антропоморфних фігурок та моделей стільців-tronів, знайдено серед залишків зруйнованого сучасним будівництвом житла ранньотрипільського поселення Тимкове.

Під час досліджень серед залишків майже зруйнованого плануванням території житла 1 в розкопі площею 20 кв. м було знайдено компактно розташовані матеріали, які можна вважати комплексом сакральних речей. Ймовірно, не всі речі, які могли входити до цього комплексу, збереглися і потрапили до колекції, але ті, що є, безперечно викликають великий інтерес під час вивчення джерел щодо сакральної сфери трипільського суспільства. Залишки житла № 1 являли собою нашарування обпаленої до червоного кольору глини, які залягали під 10-сантиметровим шаром дерену.

Глиняна обмазка з домішкою полови розтріскалася на уламки розмірами, в середньому, 15x15 см. Верхня частина брил нашарування заглажена, на нижній простежено відбитки колотого дерева, їх небагато, але всі вони орієнтовані в одному напрямку. В цілому потужність нашарування будівельних решток сягала 0,5 м і мала досить складну стратиграфію. Під шаром обпаленої глиняної обмазки, потужність якого сягала 10–15 см, знайдено три жіночі фігурки, п'ять теракотових стільців-tronів, фрагменти тимківської моделі сакральної будівлі, які ми розглядаємо як комплекс ритуальних артефактів, а також розвали двох посудин та окремі фрагменти кераміки, які залягали на пласті обпаленої глини, що був аналогічним тому, котрий перекривав кераміку. Під ним зафіксовано кілька фрагментів посуду, окремі знаряддя з кременю. Нижче йшов світло-жовтий суглинок без культурних решток. Майже всі знахідки мають сліди повторного випалу, деякі навіть деформовані внаслідок дії високої температури.



Фрагменти оформлення відкритого вогнища. Тимкове, житло 2.

Досліджений об'єкт реконструюється як рештки глинобитного двоповерхового будинку, в якому на другому поверсі певним чином були розставлені сакральні атрибути, що було частиною ритуалу “залишення житла”, який завершувався спаленням поселення. Наявність комплексу сакральних речей тільки в одному з будинків може свідчити про його особливий статус.



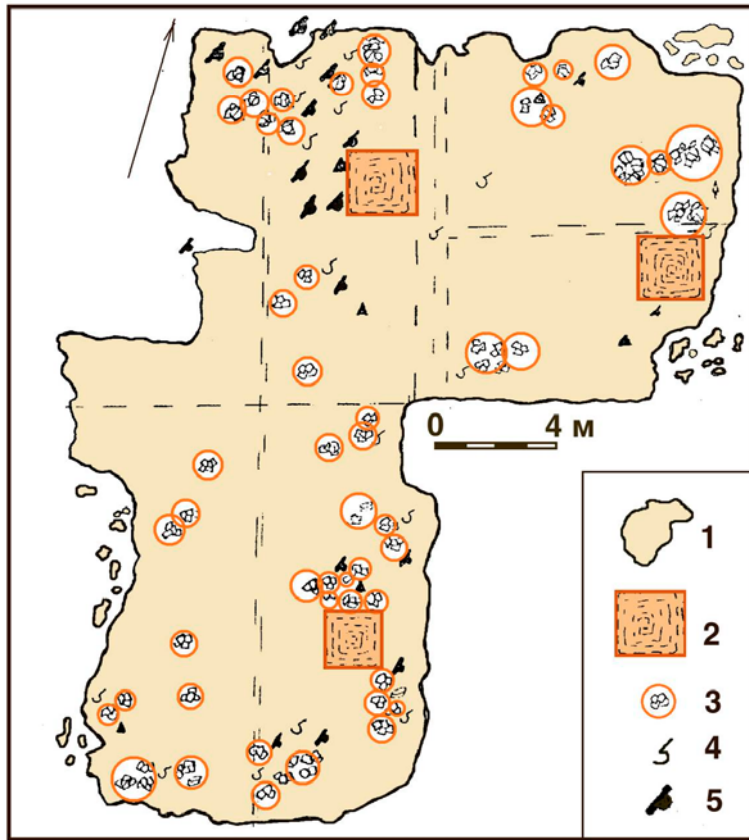
Керамічні конуси з ранньотрипільського поселення Олександрівка. ОАМ НАНУ

В одному з жител ранньотрипільського поселення Олександрівка серед обматки виявлені великі конусоподібні, або рогоподібні, деталі від незрозумілої конструкції, виготовленої з маси з великою домішкою полови.

К.К. Черниш виявила цікавий комплекс з кількох глиняних „коржиків” та конусів, подібних до олександрівських знахідок, під північно-східною стіною одного з глинобитних жител поселення Раковець (Республіка Молдова). Висота конусів – від 14 до 20 см, діаметр „коржиків” близько 40 см, товщина 2—4 см¹. Дослідниця вважає, що вироби були деталями якоїсь ритуальної конструкції. На нашу думку, можна припустити, що „коржики” і конуси є своєрідними моделями хліба, які використовувалися в обрядах.

В одній з будівель поселення Олександрівка, яка мала „Г”-подібну форму та вирізнялася площею понад 250 кв. м на рівні одного поверху, знайдено до десяти антропоморфних фігурок, значно менше тронів для них, багато уламків керамічних черпаків з антропоморфними і зооморфними ручками, а також два мідних предмети.

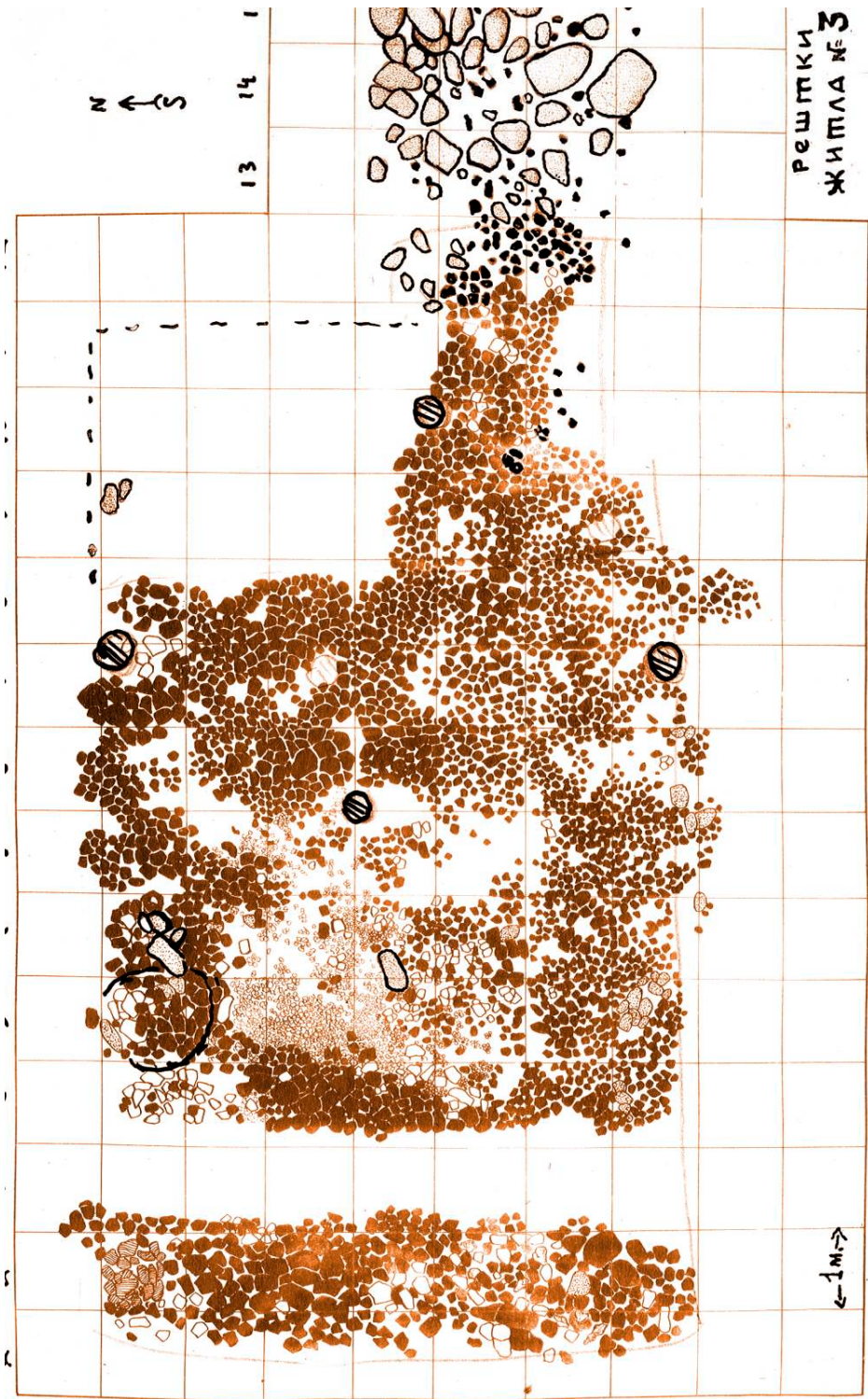
¹ Е.К.Черныш. Трипольское поселение Раковец // КСИА. – 1973. – В. 134. – С.52 – 55.



*План "Г"-подібної споруди із поселення Олександрівка.
1-завал обмазки; 2 - вогнища; 3 - розвали посудин; 4 - черпаки;
5 - антропоморфні статуетки.*



"Г" - подібна споруда з поселення Олександрівка. Реконструкція.



Польове креслення решток житла 3 - святилища з поселення Сабатинівка II.
Із архіву М.Л. Макаревича.

Фрагменти глинобитних деталей інтер'єру, схожі з конструкціями вогнищавівтаря з поселення Тимкове, були свого часу знайдені в житлі 3 поселення Сабатинівка II М.Л. Макаревичем.



Крім цих деталей, тут виявлені: залишки прямокутного глинобитного підвищення уздовж короткої стіни будинку, фрагментарні й цілі антропоморфні статуетки (частина їх сконцентрована в районі підвищення), незвичайної форми антропоморфна підставка, посудини з антропоморфними деталями. У цьому ж будинку на підлозі знайдено антропоморфний амулет з кістки.

На жаль, саме по тій частині житла, де сконцентровані усі цікаві артефакти, проходила сучасна траншея, яка порушила цілісність і конструкцію комплексу. Однак це не перешкодило автору розкопок М.Л. Макаревичу реконструювати досліджений об'єкт як святилище, ця реконструкція широко відома в світі¹.

При цьому розрізнені й зруйновані глинобитні конструкції інтер'єру були реконструйовані як глиняне крісло-трон з рогатою спинкою.

Рідкісний випадок, коли не прототип послужив для створення моделі, а навпаки, на підставі моделей стільців-тронів було реконструйовано крісло-трон в інтер'єрі будинку. Те саме можна сказати й про реконструкцію купольної печі, такої, як на моделях трипільських будинків етапів Трипілья ВІІ та СІ.

Антропоморфна пластика і трони із розкопок житла 3 на поселенні Сабатинівка-II. АМ ІА НАНУ.

¹Макаревич М.Л. Об идеологических представлениях у трипольских племен // ЗОАО. – 1960. – Т. 1. – С. 290–301.

У графічній реконструкції святилища, яка обійшла всі видання, від монографії М. Гімбутас до „Давньої історії України”¹, антропоморфні статуетки були розміщені на підвищенні, поруч намальоване крісло, піч і посудини навколо неї. При цьому не враховано дані польової документації, де на плані житла саме в цій частині споруди, що реконструюється як центральна частина святилища, проходить сучасна траншея, що робить достовірність реконструкції дуже низькою.



***Пустотілий керамічний виріб – барабан (?). Поселення Сабатинівка II.
АМ ІА НАНУ***

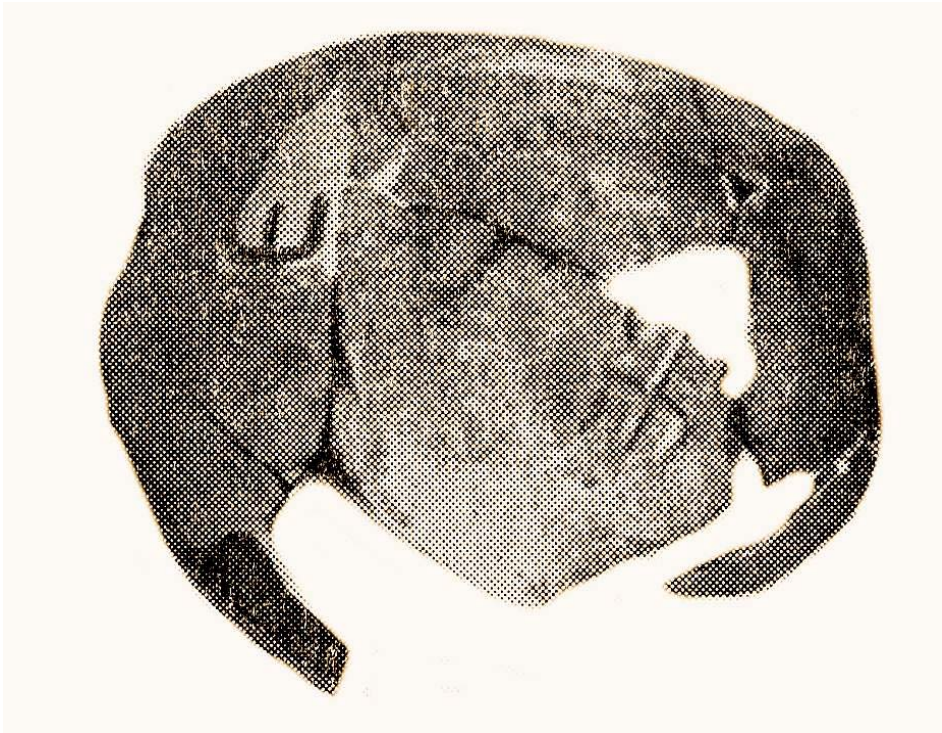
На основі цієї вельми сумнівної реконструкції сабатинівського святилища Т.Г. Мовша реконструювала обряд святкового випікання хліба, в якому, на її думку, статуетки символізують жінок – учасниць обряду². Навряд чи можна погодитися з методикою реконструкції реального обряду на основі скупчення вотивних

¹Gimbutas M. The Language of the Goddess: Sacred Images and Symbols of Old Europe. – 1989. –Р.133, f. 215; Давня Історія України: В 3 – х т.– К.: Наук. думка, 1997. – Т. 1: Первісне суспільство. – Рис. 138.

²Мовша Т.Г. Святилища трипольської культури // СА. – 1971. – № 1. – С. 201–205.

предметів в руїнах будинку. Тим більше, що окремі деталі розкопаного об'єкту суперечать культовій сцені, яка відтворюється. Наприклад, кількість стільців-тронів менша, ніж статуєток; знайдено як цілі фігурки, так і фрагменти пластики. Що саме символізували уламки статуєток, якщо сидячі на стільчиках-тронах статуєтки інтерпретуються як реальні жінки – учасниці обряду? Фактом є наявність окремих деталей якоїсь конструкції, імовірно, рогоподібної, але більш конкретних відомостей про неї отримати не вдалося.

В цілому можна погодитися з М.Л. Макаревичем в тому, що відкрита ним споруда № 3 поселення Сабатинівка II мала особливий сакральний статус, проте зруйнованість об'єкту, фрагментарність усіх важливих деталей не дозволяють здійснити реконструкцію інтер'єру цієї будівлі, а тим більше ритуалів, які в ній відбувалися.



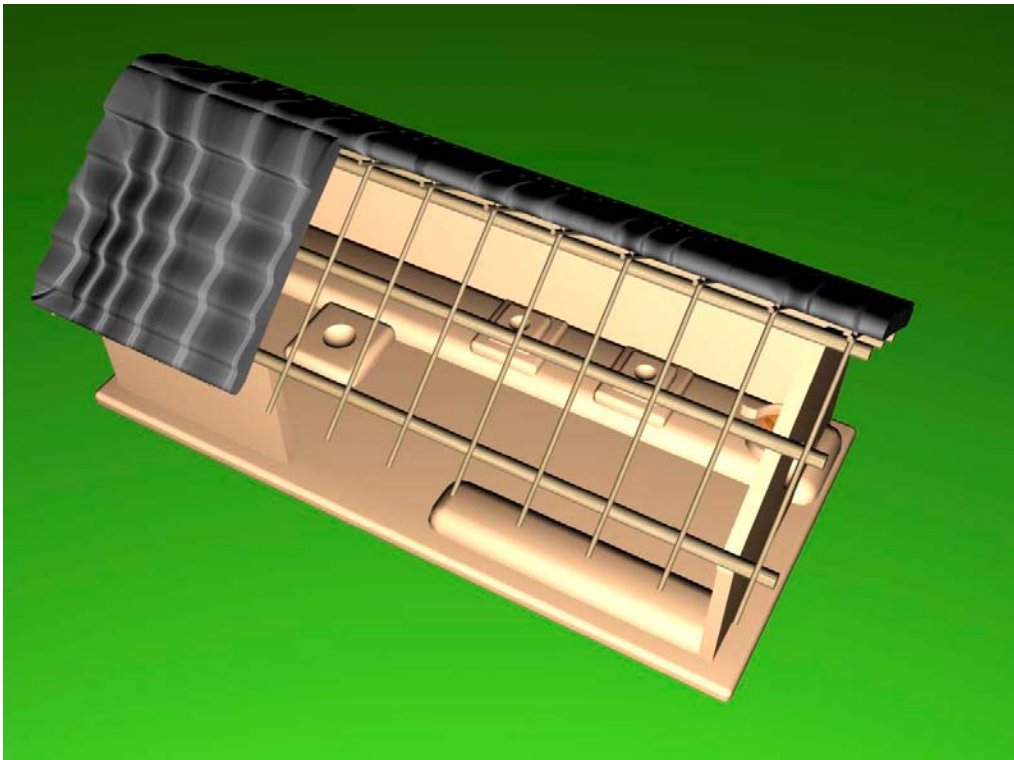
***Посудина з сімома „Ж” – подібними фігурами – орантами з поселення Березівка.
За В.П. Цибесковим.***

Цікаві матеріали було отримано В.П. Цибесковим під час розкопок поселення етапу VI Березівська ГЕС (відоме в науковій літературі також під назвами Завалля, Березівка) на Південному Бузі. Глинобитне житло IV, за даними дослідника, складалося з двох приміщень, мало площу близько 30 кв. м, третина його була зруйнована трипільською ямою № 4. Рештки будинку мали чіткі сліди пожежі на глиняній обмазці, посуді, кам'яних знаряддях праці. В першому приміщенні житла в південно-західному кутку знайдено глиняне підвищення

розмірами 1,2 x 1,4 м з глиняним карнизом висотою 0,06 м, трикутним у перерізі, імовірно, ця споруда правила за відкрите вогнище. Поруч з вогнищем стояло дві величезні посудини-піфоси. Ще декілька розвалів посуду знайдено на підлозі першого приміщення.

У південно-західному секторі другого приміщення будинку IV на земляний підлозі зафіксовано оригінальну глиняну споруду прямокутної форми, розмірами 0,8 x 0,7 м, висотою 0,07 м, поділену на чотири нерівні частини-камери. Поруч були знайдені: кам'яна сокира, декілька знарядь з кременю, зернотерка, керамічний вівтар-столік, два кубки, керамічний черпак, декілька орнаментованих посудин середнього розміру, серед яких горщик з сімома знаками у формі літери «Ж».

На думку В.П. Цибескова, в житлі IV, очевидно, здійснювався магічний обряд, пов'язаний з родючою силою зерна, про що свідчать «Ж»-подібні фігури-оранти на посудині та розташована поруч багатокамерна споруда. Можливо, у кожную камеру споруди засипалося насіння чи зразки з нового врожаю, а зображення богинь на посудині передані як «матір зерна». В цілому в цій частині житла, очевидно, виконувався обряд акротинія, що переслідував мету зберегти та примножити стада та родючість ланів, а споруду можна вважати житлом-святилищем¹.



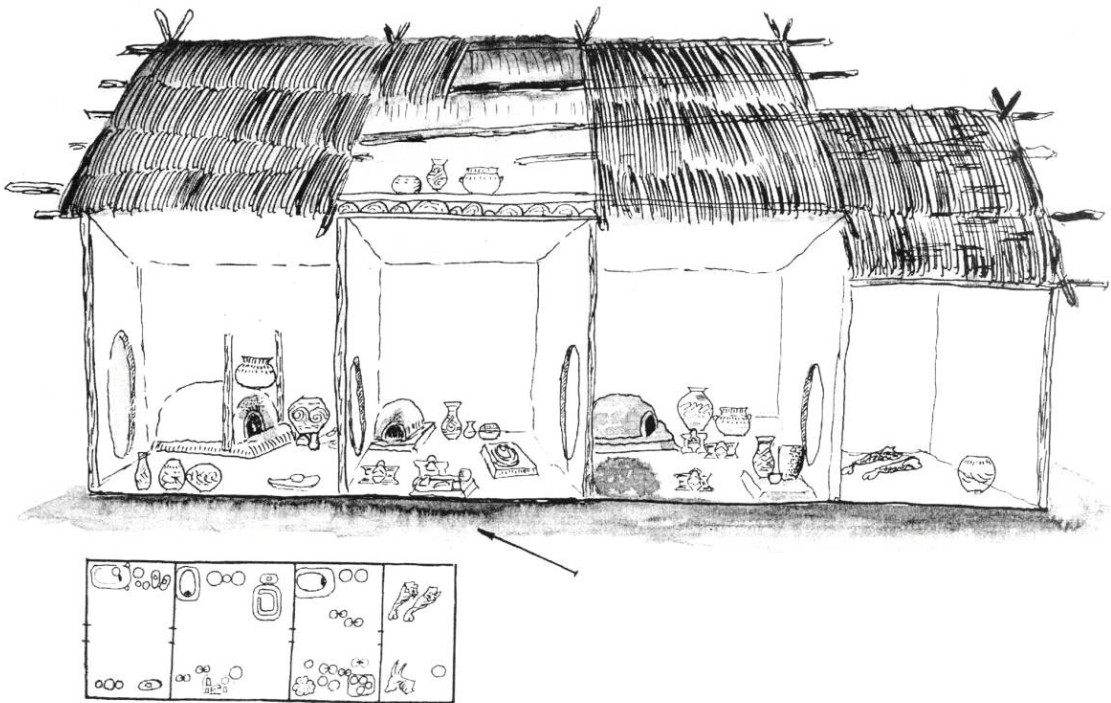
Реконструкція святилища (споруда №5) з поселення Шкарівка

¹ Цибесков В.П. Обряд акротинія в культурі трипольських племен // МАСП. – 1976. – В. 8. – С.170– 176.

На нашу думку, наявність в житлі IV поселення Березівська ГЕС деталей інтер'єру та різноманітного інвентарю із сакральним змістом, розмічених у будинку в певному порядку перед тим, як його покинули мешканці, дозволяє вважати, що ця споруда мала особливий сакральний статус.

О.В. Цвек вважає, що інвентар та конструктивні деталі площадки 5 поселення Шкарівка дозволяють виділити споруду з ряду інших і вважати її культовою¹. На нашу думку, інтер'єр та знахідки цієї будівлі свідчать про існування певних місць, що могли бути пов'язані з культовою практикою. Побутовий інвентар був розставлений певним чином, що вказує на особливий сакральний статус будинку.

У житлі 1 поселення Поливанив Яр етапу VI Т.О. Попова відзначає такі деталі інтер'єру, як вимостки-лежанки та жертвовники, а приміщення, на її думку, функціонувало як культове місце².



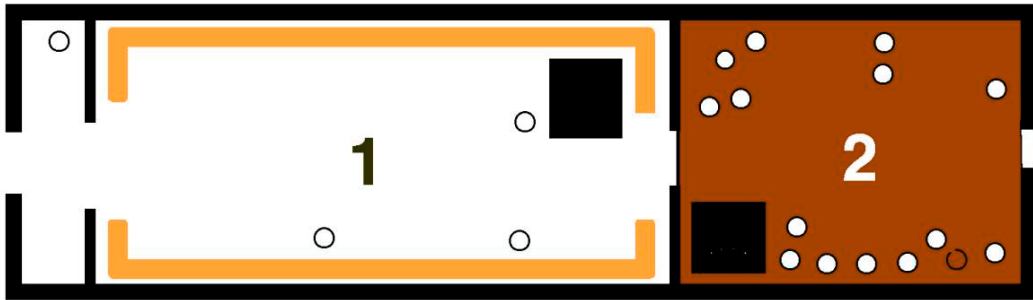
План та реконструкція житла 10 - господарсько-ритуального комплексу із поселення Кліщів. За І.І. Зайцем.

¹Цвек О.В. Релігійні уявлення населення Трипілья // Археологія. – К., 1993. – № 3. – С. 74–75.

²Попова Т.А. Жилищно – хозяйственные и оборонительные комплексы поселений Поливанова Яра // Раннеземледельческие поселения – гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. I полевого семинара. Тальянки, 1990. – К., 1990. – С. 66.

На думку І.І. Зайця, на поселенні Кліщів інтер'єр житла 10 дозволяє вважати будівлю господарсько-ритуальним комплексом, а житло 11, в якому була вимостка та багато біноклеподібних посудин, могло відігравати роль культового центру, тобто мало особливий сакральний статус.

Дослідники поселення Коновка (етап ВІІ) М.М. Шмаглій та С.М. Рижов звернули увагу на житло № 7. Це двокамерна споруда з товстим глинобитним перекриттям на дерев'яному каркасі та земляною підлогою першого поверху, частково підмазаною тонким шаром глини. На ній було споруджено вимостки прямокутної форми, біля них знайдено комплекс сакральних речей: антропоморфні та зооморфні фігурки, фішки, частина яких мала зооморфні або антропоморфні риси. Місцезнаходження споруди у центрі поселення, 76 знайдених тут предметів пластики, а також розташований навколо них посуд, відсутність знарядь праці та відходів виробництва, кісток тварин чи інших ознак господарської діяльності дозволяє дослідникам вважати цей комплекс залишками культової будівлі¹.



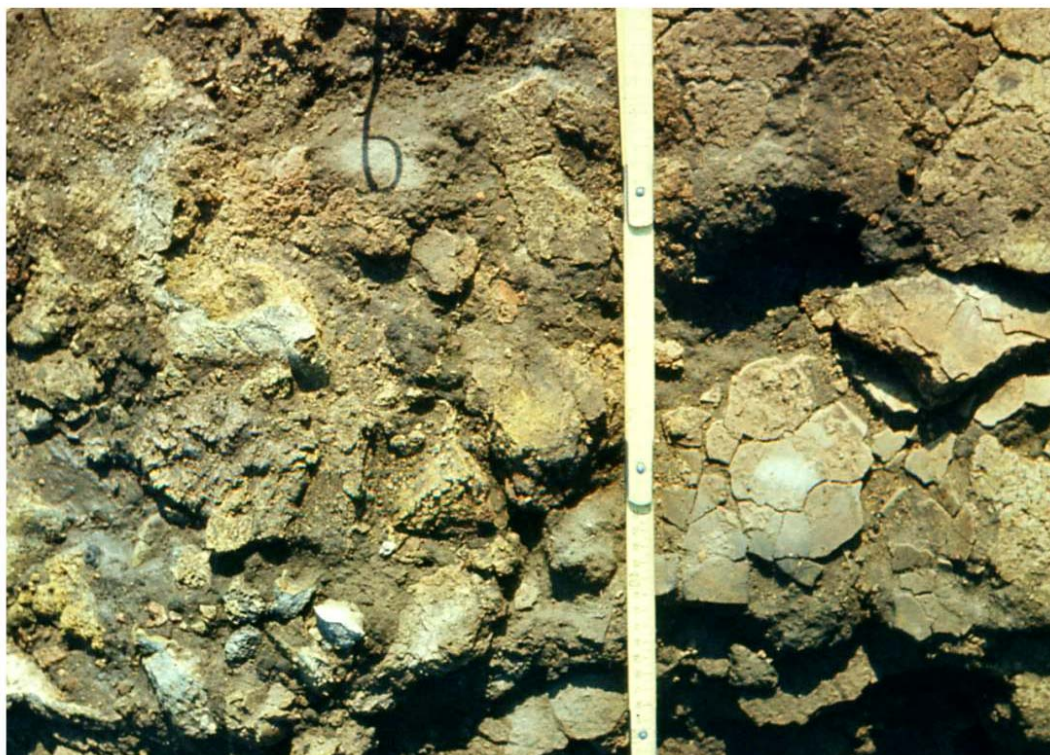
Реконструкція плану комплексу М на рівні другого поверху за даними археологічних досліджень.

Серед досліджених споруд протоміста Майданецьке дослідники виділяють деякі житла, серед яких комплекс М. Він був глинобитною прямокутною двоповерховою спорудою з горищем, площею 168 кв. м. На першому поверсі зафіксовано групу розвалів посудин. На другому поверсі виділено два приміщення. В одному з них, площею 63 кв. м, простежено фарбування глиняної долівки червоною фарбою. Тут була вимостка-вогнище, знайдено розвали розписних посудин. У другому приміщенні зафіксовано глиняний подіум уздовж стіни, вимостку-вогнище, розвали розписних посудин. Такий інтер'єр дозволяє припускати, що будівля могла бути суспільно-культовим осередком.

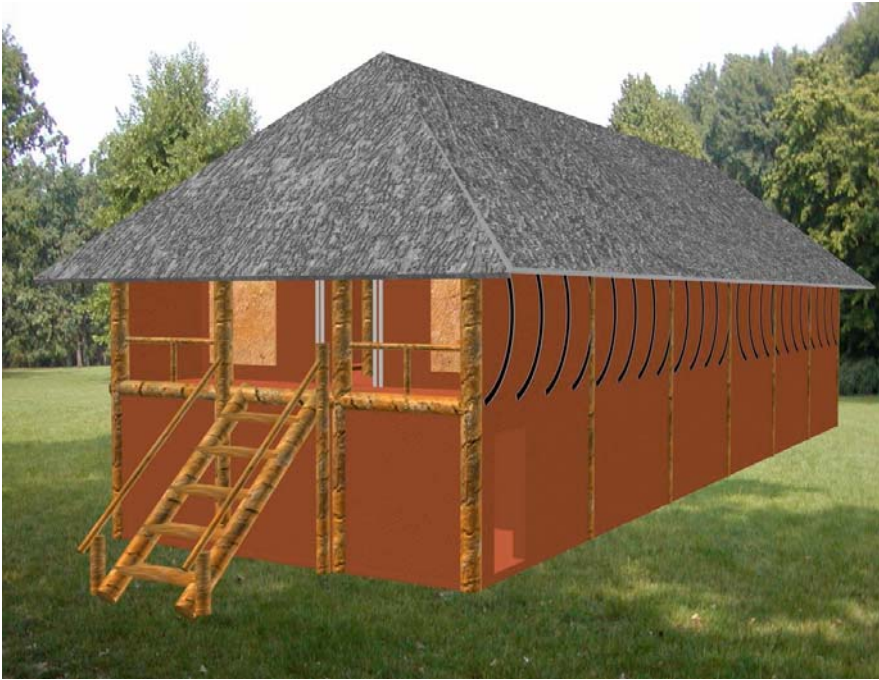
На поселенні Коломийщина І (етап СІ) привертає увагу знахідка в житлі 6. В центрі споруди поруч з вимосткою з глини діаметром 70 см, пофарбованою червоною фарбою, виявлено 21 (майже всі цілі) фігурку, серед них 18 – жіночі, а три – чоловічі. Т.С. Пассек трактує це місце як «культове, на якому або біля якого мали міститися фігурки магічного значення і де, очевидно, здійснювалися ті чи інші магічні обряди»².

¹ Шмаглій М.М., Рижов С.М., Дудкін В.П. Трипільське поселення Коновка в Середньому Подністров'ї // Археологія. – К., 1985. – Вип. 52. – С. 42 – 46.

² Пассек Т.С. Трипільська культура... – С. 72.



Ділянка із пофарбованою підлогою. Помітні нашарування, що утворилися внаслідок ремонтних робіт. Комплекс М, поселення Майданецьке.



Реконструкція зовнішнього вигляду споруди громадського призначення за даними розкопок комплексу М. Майданецьке.



Реконструкція великого "приміщення для зібрань" споруди громадського призначення за даними розкопок комплексу М. На стінах розміщено розпис керамічної моделі із колекції "ПЛАТАР".

На поселенні Цвіклівці простежено яму № 1, овальну в плані, діаметром 1,6 м, глибиною 0,85 м. У її заповненні зафіксовано шматки обпаленої глини, на дні – обпалене каміння. У шарі з включеннями попелу та вугілля знайдено уламки кераміки, в тому числі великої посудини із шнуровим орнаментом, обпалений жолудь. У нижніх горизонтах заповнення ями знайдено лошило та проколки з кістки, фрагменти чаші, біля східного краю – кулясту розписну посудинку з двома наліпними ручками у вигляді антропоморфних голівок. Т.Г. Мовша інтерпретує яму № 1 та весь комплекс ям, в тому числі й згадану вище яму № 8 з перепаленими людськими кістками у південно-східній частині поселення Цвіклівці, як „святилище під відкритим небом”, наявність попелу та вугілля, на думку дослідниці, є свідченням якогось обрядового дійства, імовірно, «частина південно-східного схилу поселення була священною. Тут на відкритому повітрі відбувалися різні складні магічні заклинання та обряди»¹.

На нашу думку, наведені вище матеріали самі по собі не дають достатніх підстав простежити культову спеціалізацію серед досліджених трипільських споруд і вважати той чи інший будинок «храмом» або «святилищем». Це не відкидає імовірності існування останніх у трипільців. Проблема потребує подальшого вивчення. Зафіксовані в житлах Тимкового, Сабатинівки II, Коломийщини II, Коновки, Майданецького та інших поселень комплекси пластики та сакральних артефактів безумовно фіксують особливий ритуальний статус цих будівель.

Наведені факти свідчать про священні ритуали, які відбувалися в спорудах та приміщеннях з особливим сакральним статусом, але деталі цього явища поки що незрозумілі, як і зміст магічних обрядів, які тут мали місце.

5.3. Сакральні скарби

Скарби в житлах, на поселеннях або в районі поселень також розглядаються як певний вид жертвоприношення. Різноманітні предмети, зібрані в комплекси і сховані в будівлях або на поселеннях, розглядаються як сакральні скарби. Вони склалися з набору різноманітних речей, які мали лише престижно-ритуальну (а не побутову чи господарську) цінність. Наведемо кілька прикладів.

В одній з будівель поселення Олександрівка знайдено скарб із семи крем'яних заготовок наконечників для дротика, схований на підлозі біля стіни. У цьому самому житлі виявлено комплекс, який складався з мідного антропоморфного амулета – бляхи, пронизок, окремих чорних намистин та підвісок з молочних зубів оленя або їх імітації. Він компактно розміщувався під завалом обмазки. Неподалік зафіксовано розвал грушоподібної посудини, в якій знаходилася нижня частина сидячої фігурки.

¹ Мовша Т.Г. Новое позднетрипольское поселение Цвикловцы в Среднем Поднестровье // СА. – 1964. – № 1. – С. 131–145.



*Предмети знайдені під обмазкою в житлі 14 поселення Олександрівка.
Дослідження Зінковського К.В.*

М.П. Сохацький на поселенні етапу VI Глибочок між скупченнями уламків кераміки знайшов скарб мідних предметів. Це були три кільця з пластин міді або дроту діаметром від 35 см до 25 см та серпоподібна підвіска з гачком завдовжки 45 см. Усі предмети були тісно переплетені поміж собою. На відстані 1,4 м знайдено ще й мідний злиток¹.

О.Ф. Лагодовська виявила під час розкопок глинобитного житла на поселенні Сандраки (етап С II) на земляній підлозі житла скарб з восьми великих крем'яних пластин. З поселенням Цвіклівці пов'язується випадкова знахідка посудини з прикрасами – скарбу.

Майданецький скарб був виявлений під час розкопок залишків житлово-господарчого комплексу Ж. У біконічній посудині знаходилося близько 100 кістяних підвісок із зубів оленя або їх імітації. Серед розвалу другої посудини знайдено кілька десятків підвісок із зубів оленя, мідну сокиру-тесло.

Під час розкопок поселення Косенівка Т.Г. Мовша в житлі № 1 знайшла скарб мідних намистин у посудині. Під південно-західними стінами ззовні жител № 1 та

¹ Сохацький М.П. Звіт про роботу археологічної експедиції Борівського відділу Тернопільського краєзнавчого музею у 1991 р. (Археологічні розвідки в ур. „Стінка” поблизу села Глибочок Борщівського району, розвідки на території Борщівського району //Науковий архів Інституту археології НАНУ. – 1991/92 .

№ 3, які, за даними авторів розкопок, становили один господарський комплекс, було закопано скарби з крем'яних пластин, сколотих з одного нуклеуса¹.



Частина сакрального скарбу із поселення Цвіклівці. НМІУ.

Отже, скарби на поселеннях або в житлах, зафіксовані для всіх етапів Трипілля, без сумніву, мали сакральний зміст і можуть розглядатися як особливий вид жертвопринесення. Такий висновок підтверджує аналіз речей, які входять до складу скарбів.

Безумовно культовими можна вважати різноманітні амулети, а також прикраси, наприклад з мушлі, яка в універсальній сакральній традиції пов'язується з Місяцем та всім його семантичним полем. Підвіски, що входили до наборів від намиста різних скарбів, виготовлені з молочних зубів оленя (дорослий олень має тільки 2 таких зуби, тому вони досить рідкісні) або є їх імітаціями. В Олександрівці маємо приклад ремонту таких підвісок (вони нічого не варті з огляду на їхні технологічні властивості та матеріал), що підкреслює їх сакральну-престижну цінність.

Крем'яні вироби зі скарбів зазвичай у вжитку не були, що підтверджено дослідженнями Г.Ф. Коробкової. Н.В. Риндіна встановила цікаві особливості мідних виробів із скарбів. Так, на сокирі з Карбунського скарбу не виявлено слідів зміцнення леза знаряддя, тому Н.В. Риндіна висловила слушну думку про те, що, на відміну від поширених знарядь такого типу культури Гумельниця, карбунська сокира не могла використовуватися з практичною метою, була символом влади, знаком особливого престижу або соціального статусу свого власника. Отже,

¹Бузян Г.Н., Якубенко Е.А. Характерные черты домостроительства Косеновской локальной группы // Раннеземледельческие поселения – гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. I полевого семинара. Тальянки, 1990. – К., 1990. – С. 59.

чинником виробництва навіть великих мідних знарядь у трипільському середовищі було бажання створити речі, які могли б бути символом соціально виділених членів суспільства або їх груп¹.

Імовірно, що ці самі чинники обумовили використання цієї сокири у складі речей скарбу. Н.В. Риндіна вважає, що сокира зі скарбу, знайденого біля с. Брад у Румунії, безумовно мала церемоніально-престижне призначення².



Частина сакрального скарбу із поселення Цейклівці. Вироби із міді, черепашок, кістки. Археологічний відділ Кам'янець-Подільського історико-культурного заповідника.

Цікавою паралеллю сокирам, “похованим” у скарбах, є мідний молоток з поховання новоданилівського типу біля с. Петро-Свистунове. Аналіз цього виробу дозволяє Н.В.Риндіній стверджувати, що крихкість металу виключала можливість використання молотка для ударної дії, тому він міг застосовуватися лише як скіпетр або інший ритуальний символ³.

¹ Риндіна Н.В. Медные топоры – молотки и топоры – тесла Восточной Европы // Проблемы археологии Евразии. – М. 2002. – С.248.

² Там же. – С.250.

³ Там же. – С.255.



Скарб пластин із поселення Сандраки. АМ ІА НАНУ.

Статус предметів із кукутенських скарбів як ритуально-престижних підкреслюють румунські дослідники.

Так, скарб із Браду складався з 479 прикрас з міді, золота та кістки (в тому числі підвіски із молочних зубів оленя), церемоніальної мідної сокири, покладених в посудину незвичайної форми, яка нагадує орнітоморфні посудини¹.

¹ Ursachi V. Le depot d'objets de parure eneolithiques de Brad, com. Negri, dep. de Bacau // Le paleolithique et neolithique de la Romaine en contexte Europeen. – Yasi, 1991. – P. 345– 347.



Скарб із Браду. За К.-М. Манту.

Отже, можна зробити висновок, що найбільша частина артефактів трипільської культури, яка свідчить про сакральну практику, пов'язана саме із обрядом жертвоприношення. В обрядах жертвоприношення використовувався вогонь. Зафіксовано різноманітні ритуали, які свідчать про жертвоприношення, які входили до ритуалу залишення поселення. Імовірно, досить широко практикувалися принесення в жертву певних тварин, зерна, людські жертвоприношення, а також жертвування престижно-ритуальних речей.





РОЗДІЛ 6

ПРЕДМЕТИ МАГІЧНОЇ ПРАКТИКИ

Під час магічних обрядів використовувалися предмети магічної практики – різноманітні речі, які є інструментарієм магічних ритуалів. Вони трапляються серед різних категорій знахідок, сюди можна зарахувати антропоморфну та зооморфну пластику, ритуальний посуд, керамічні моделі будівель, стільців-tronів, саней, сокир, хлібців, моделі посуду (мініатюрні посудини), амулети з різних матеріалів, керамічні брязкальця, прясла, об'ємні символи (фішки), прикраси і орнаментири з іклів кабана та інші вироби. Деякі артефакти, які на перший погляд мають побутове призначення, можуть розглядатися як магічні у зв'язку з їх археологічним контекстом, якій свідчить про набуття звичайними предметами магічних властивостей.

М. Мосс вважає, що підготовка магічних речей є складовою частиною обряду, для якого маг виготовляє зображення, в тому числі з глини, металу, що забезпечує його фігурками богів або демонів, ляльками, що замішують об'єкт чаклунства, предметами, які мають символічне значення. Він виробляє наплічні пов'язки, кулони, талісмани та амулети. Відповідності усьому цьому ми знаходимо серед

трипільських артефактів. Наприклад, антропоморфні амулети подібної стилістики виготовлені з кістки, мушлі, каменю, міді.



***Мініатюрні посудинки з поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ.***

Дослідження М. Мосса виявили, що список матеріалів, які використовувалися в магічних обрядах, мав характер жорстких приписів. Крім матеріалів, обряди містять у собі цілий інструментарій. Найпростіший приклад – магічна паличка. Відомо, що греко-латинська магія мала у своєму розпорядженні арсенал чаш, каблучок, ножів, кіл, таблиць, веретен, ключів, дзеркал, калатал і т. п. Знахар ірокезів або з племені сіу мав у торбі ляльки, пір'я, камінці, вироби з бісеру, кістки, молитовні палички, ножі¹. Отже, існує безліч артефактів, які можуть виявитися предметами магічної практики.

6.1. Перелік магічних матеріалів та інструментів

Характерним є перелік магічних матеріалів та інструментів, наведений М. Моссом. Його можна проілюструвати трипільськими артефактами.

Чаші – серед трипільського посуду представлені чашами, розписаними магічними символами, чашами на ніжках, фігурних підставках, зооморфними чашами, двохчасними чашами тощо.

Кільця – мідні кільця серед знахідок трапляються дуже рідко.

Ножі – крем'яний ніж, наприклад, був знайдений С.О. Гусевим на глиняній вимостці в будинку поселення Ворошилівка.

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии... – С.2 05 – 232.

Кола – якоюсь мірою символіці кола можуть відповідати глиняні диски, орнаментальні композиції, підставки, в тому числі й антропоморфні, знайдені серед руїн трипільських будівель.

Веретена – знахідки їх у Трипіллі невідомі, натомість на пізньому етапі поширені прясла, в тому числі з орнаментациєю та знаками.

Як шумові інструменти могли використовуватися брязкальця; на трипільських пам'ятках більшість з них – це фігурки птахів, трапляються антропоморфні, брязкальце з Луки-Врублевецької мало яйцеподібну форму, з Кліщева – форму посудинки. А.С.Русяєва наводить дані про зв'язок брязкальців з античного міста Ольвії з містичним ритуалом елевсинських божеств¹

Ляльки, фігурки богів або демонів знаходять, імовірно, відповідність серед трипільської пластики.

Можливо, роль священних магічних таблиць могли виконувати орнаментальні композиції, знаки, піктограми на мальованому посуді. Кістяні вироби – серед трипільських матеріалів присутні різноманітні вироби з кістки, які можна вважати ритуальними: амулети, орнаментири, прикраси з іклів кабана, шпильки з кісток птахів, фаланги пальців бика з отворами, підвіски із зубів оленя, лисиці, вовка.

До речі, останні артефакти з'являються ще в палеоліті, а їх поширення не закінчується із зникненням Трипілля. На різних поселеннях трипільської культури зустрічаються стулки черепашок з пробитими отворами. Вони також, вірогідно, використовувалися як магічні предмети.

Стріли – у трипільських житлах досить рідко знаходять стріли, цей факт використано В.А. Дергачовим як один з аргументів на користь того, що в трипільців було мало зброї². На нашу думку, знахідки окремих екземплярів



Зооморфні чаші. Колекція "ПЛАТАР".

¹ Русяєва А.С. Античные терракоты Северо – Западного Причерноморья... – С. 142.

² Дергачев В.А. Два этюда в защиту миграционной концепции // Stratum plus. – 2000. – № 2. – С. 188–236.

крем'яних стріл у трипільських будинках в контексті всього наповнення комплексу різноманітними сакральними речами свідчить в даному контексті про їх магічне значення. С.М. Бібіков під час розкопок в Журах знайшов біноклеподібну посудину, заповнену перепаленими відщепами, серед них була й стріла¹.



Чаші на ніжках. Колекція "ПЛАТАР".

М. Мосс відзначає, що часто магічні обряди спрощуються через багатократні повторювання та під впливом часу. Вважаємо за можливе саме такими обставинами пояснити зафіксований під час аналізу кераміки феномен редукування певних рис, які відтворювали магічні символи. Наприклад, якщо для раннього та початку середнього Трипілля характерні грушоподібні антропоморфні посудини з досить яскраво вираженими антропоморфними властивостями, то на посуді пізнього етапу вони малопомітні, тому що антропоморфні риси на них виступають у редукованому вигляді. Те саме відбувається і з чашами на антропоморфних підставках та антропоморфними підставками, а також посудинами з антропоморфними ручками. Таке явище можна розглядати як спрощення окремих елементів обряду, при якому використовувався антропоморфний посуд.

Імовірно, амулетами й талісманами можна вважати речі, що мали отвори і могли використовуватися як кулони або нашиватися на одяг. Вони можуть відтворювати антро-поморфну фігуру або бути абсолютно спрощеної форми. Кам'яна підвіска з Бернашівки нагадує за формою підвіску з зубів.

Предметами, які мають символічне значення, насичені майже всі трипільські комплекси. Можна припустити, що концентрація тих чи інших сакральних предметів – скупчення в одному житлі кількох подвійних посудин (біноклів) або різноманітних фігурок та вотивних предметів, які утворюють культовий комплекс, пов'язана з різноманітними магічними ритуалами в обряді жертвоприношення.

¹ Бібіков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевецкая... – С. 147.



*Ритуальні двохчасні чаші із зооморфними скульптурними деталями.
Колекція "ПЛАТАР".*



Чаші. Колекція "ПЛАТАР".



*Ритуальні чаші на антропоморфних підставках.
Колекція "ПЛАТАР".*



Прясельця з піктографічними знаками з поселення Жванець. НМІУ.



Брязкальце у вигляді птахи. ЛІМ.



Антропоморфні фігурки. Колекція "ПЛАТАР".



*Магічна піктограма з символами Місяця.
Посуд із поселення Кирилівка. ОАМ НАНУ.*



*Фаланги бика з отворами з поселення Лука-Врублевецька.
За С.М.Бібіковим.*



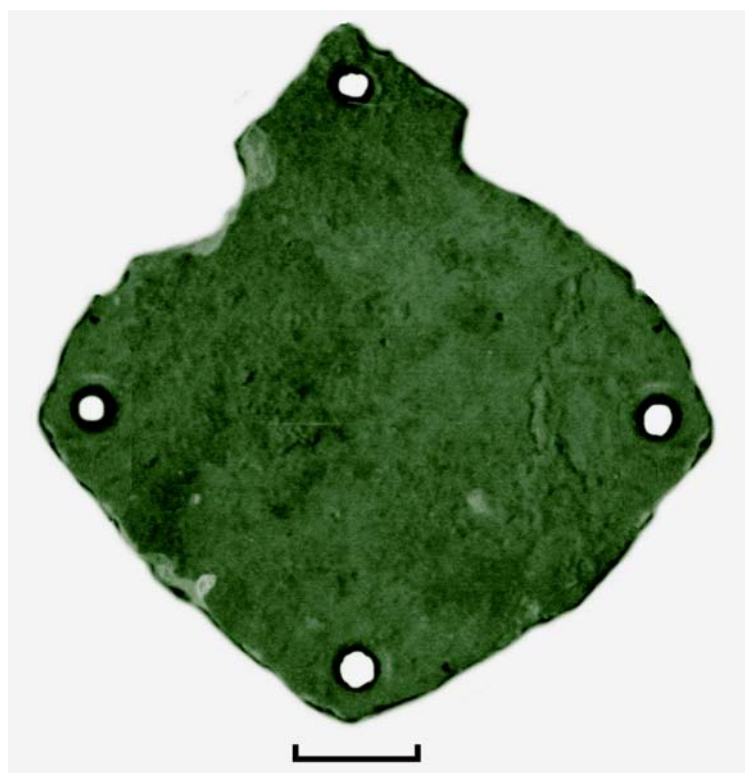
Підвіски із зубів у складі Цвіклівецького скарбу. НМІУ.



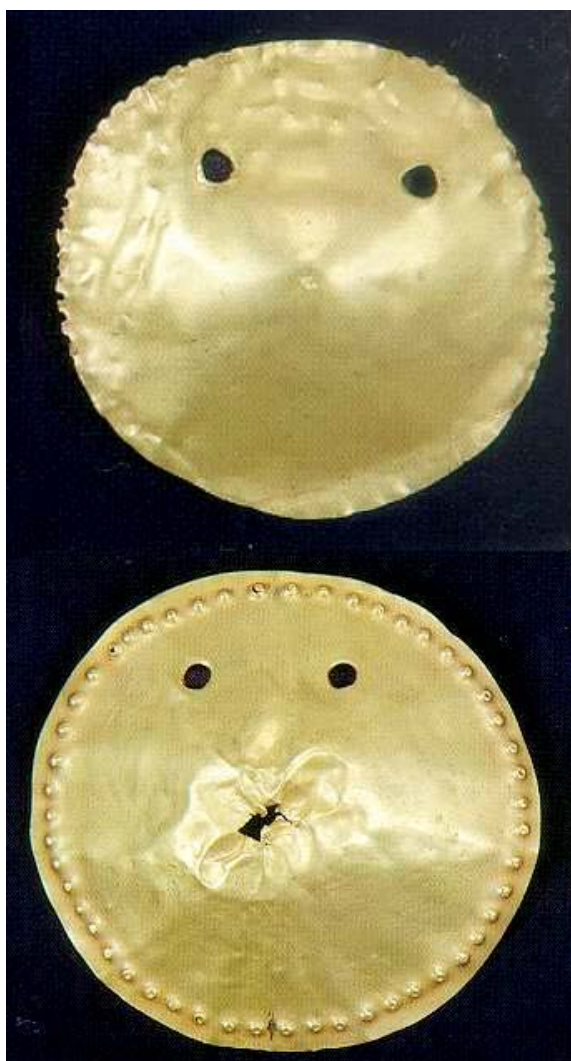
Підвіски із зубів з поховання біля с. Вільшанка. НМІУ.



*Стулки черепашок з отворами – предмети магічної практики.
Поселення Цвіклівці. НМІУ.*



*Мідний антропоморфний амулет.
Поселення Олександрівка. ОАМ НАНУ.*



Золоті амулети.
Скарб з Браду. За К.-М. Манту.



Керамічні антропоморфні амулети.
Поселення Хебешешть.
За Вл. Думітреску.

Аналіз археологічних артефактів трипільської культури доводить їх повну відповідність системі магічних уявлень та їх закономірностей, встановлену М. Моссом. Можна стверджувати, що переважну більшість знахідок, які трапилися під час розкопок, певною мірою цілком логічно можна вважати магічними артефактами, оскільки вони свідчать про їх використання в магічних обрядах, найчастіше – в обряді жертвоприношення.

Крім того, вони є магічними символами, тобто предметами магічних дій, спрямованих на виклик надзвичайних сил, оволодіння та спілкування з ними.

Різноманітні речі, оформлені та орнаментовані й насичені певними символами, які на магичній мові символічно відображали вербальні обряди, пов'язані із конкретними закляттями – “словами влади”. З цієї точки зору декор на керамічних виробах може бути, крім іншого, ще й певним відображенням тих чи інших заклять.



*Кам'яний амулет з Бернашівки.
За В.Г.Збеновичем.*



Антропоморфні посудини. Колекція “ПЛАТАР”.

6.2. Ритуальний посуд



Ритуальні чаші із зооморфними скульптурними деталями. Колекція "ПЛАТАР".

До категорії сакральних предметів відносяться такі знахідки на трипільських поселеннях, як ритуальний посуд, статуетки, моделі стільців, саней та будівель.

Частина трипільської кераміки без сумніву виготовлялася спеціально для використання під час магічних обрядів. Це відноситься в першу чергу до таких виробів, як біноклеподібні, антропоморфні та зооморфні посудини, а також керноси – посудини, що склалися з кількох місткостей (від трьох до п'яти). На думку В.І.Маркевича вони пов'язані із фетишизмом¹.

М.Нільссон вважає, що „kernos” це посудина для підношень, що складалася з глечика, який оточений багатьма маленькими чашками, що заповнювалися різноманітними фруктами, вином, олією. В центрі його була лампа. Під час Елевсінських містерій жінки носили ці керноси на голові, а традиція таких посудин дуже давня, вони відомі у мінойській культурі².

Ймовірно, що традиція виготовлення виробів, складених з кількох чашок сягає значно більшої давнини, ніж міг уявити собі М. Нільссон, і трипільські керноси ви-користовувалися для змішування різ-номанітних підношень під час ритуалів.

Трипільські зооморфні посудини поділяються на фігуративні, представлені поодинокими унікальними екземплярами, та чаші з головою та хвостом тварини, іноді на чотирьох ніжках. Останні досить розповсюджені, різних розмірі, від мініатюрної площки до великої макітри, серед них є поділені навпіл перегородкою. Зооморфні чаші звичайно відтворюють бовина (відомі з двома голівками) або барана.

¹ Маркевич В.И. Позднетрпольские племена Северной Молдавии... – С. 33, рис. 40: 4; 167.

² Нильссон М. Греческая народная религия. – СПб: „Алетейя”, 1998. – С.43.



*Ритуальна посудина.
Поселення Незвисько. ЛІМ.*



*Трипільські ритуальні посудини – „керноси”.
Колекція „ПЛАТАР”.*



**Кернос крипто-мікенської культури.
За М.Нільссоном.**

В.Г. Ардзинба наводить дані про використання зооморфного посуду у ритуалах на сакральних святах, коли хетські цар та цариця “пили та їли богів” під час обряду причастя. Кульмінаційним пунктом усіх хетських ритуальних свят є момент, коли вином або пивом наповнювали посудину із золота чи срібла у вигляді тварини або у формі певної частини тварини, розламували хлібини та пили божество. Посудина у формі тварини символізувала божество.

Відповідно напої заміняли кров тварини, а хліб – жертвоне м’ясо. Так, хетські цар та цариця, коли випивали вино або пиво із символічної посудини

у формі тварини, отримували силу бога. Відповідно до хетських інвентарних текстів, деякі божества ототожнювалися з посудиною¹.

6.3. Антропоморфна пластика

Антропоморфна пластика досить широко представлена в матеріалах поселень трипільської культури починаючи з найдавніших. Більшість з трипільських теракот – невеликого та середнього розміру, зустрічається й досить велика скульптура висотою до 30 см. Не відзначено кореляції між морфологічними особливостями, розмірами та іконографічними типами статуєток. Формальний аналіз особливостей фігурок дозволяє виділити серед трипільської пластики низку іконографічних типів, які, імовірно, втілювали різні сакральні образи й виконували різну роль у магійній практиці.

Порівняння колекцій пластики культур Прекукутень та Трипілля А



**Фрагменти великих статуєток із порожниною в череві.
Колекція “ПЛАТАР”**

¹ Ардзинба В.Г. Ритуали и мифы древней Анатолии. – М. 1982 – С.15, 63.

ПРЕДМЕТИ МАГІЧНОЇ ПРАКТИКИ



Основні типи антропоморфної пластики Прекукутень- Кукутень-Трипілля



*Фігурки з теля Подурь – Дялул Гіндару.
За Д. Монахом, Г.Димитроя, Ф.Монах та ін.*



*Статуетки з поселення Путинешть.
За В.І. Маркевичем.*

показує, що особливості моделювання скульптури етапу Трипілля АІІ відповідають статуеткам Прекукутень ІІ. Фігурки етапу Трипілля АІІ 1-2 знаходять відповідність у матеріалах поселення Тирпешть ІІІ фінальної фази Прекукутень ІІІ.



**Статуетки з поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ.**

Коли на початку культури Кукутень у пам'ятках Прикарпатської Молдови з'являється оздоблення пластики нового типу – орнаментация вирізьбленими заштрихованими трикутниками та розпис (Тирпешть ІІІ), на синхронних поселеннях у Середньому Подністров'ї (Городниця—Городище, Лука-Врублевецька) поширена пластика, яка в цілому виконана в традиціях, типових для культури Прекукутень—Трипілля АІІ. Таким чином, можна констатувати появу регіональних особливостей у відтворенні сталих іконографічних типів антропоморфної пластики на рубежі Трипілля А— Прекукутень та Трипілля—Кукутень.

Неможливо, на жаль, співвіднести з певними іконографічними типами пластики такі технологічні прийоми, як засіб моделювання фігурки з одного шматка глини, з верхньої та нижньої половини, з двох вертикальних дзеркальних половин чи глини різних кольорів. Можна тільки констатувати, що дихотомія, в цілому властива для символіки трипільської культури, знайшла відображення і в пластиці.

Порівняння пластики Трипілля А та Трипілля VI свідчить, з одного боку, про традиційність головних іконографічних типів, а з другого – на певні зміни в позах та зменшення їх різноманітності й деякі нові прийоми оздоблення.

Моделювання пластики етапу Трипілля VI-1 таких поселень, як Нові Русешти, Городниця—Городище, Плисків—Чернявка цілком відповідає ранньотрипільській традиції фінального етапу Трипілля АIII-3. Ці комплекси – найбільш ранні серед матеріалів Трипілля VI. Те саме можна сказати й про окремі екземпляри скульптури з буго-дніпровського варіанту Трипілля VI, де ранньотрипільська традиція моделювання статуєток зберігається і на наступних фазах Трипілля VI-2 і VI-3.

На етапі Трипілля VI-2 (Кукутень А3) в Подністров'ї та Побужжі пластика середньо-дністровського та сабатинівського типу пам'яток не тільки має яскраві оригінальні риси, але й відображає певні інновації в моделюванні. Спільною рисою для обох локальних варіантів є більш стрункі пропорції антропоморфних фігурок. У середньо-дністровському варіанті зафіксовано застосування невідомої раніше орнаментациї із заштрихованих трикутниками з вузьких ліній. Наявність такого типу фігурок на поселенні Тирпешти IV (Кукутень А 1-2) в Прикарпатській Молдові вказує регіон, з якого могла бути запозичена традиція такої орнаментациї статуєток Поливанового Яру III.

У сабатинівському варіанті новою рисою, яка не впливає з ранньотрипільських традицій, є моделювання плечових виступів стоячих фігурок вертикально, в позі Оранти. Ця традиція могла з'явитися під впливом пластики культури Гумельниця. Фрагмент фігурки з Печери, що презентує етап Трипілля VI-2 борисівського типу, має нові риси в оздобленні порівняно з ранньотрипільською



*Фігурка із заглибленим орнаментом.
Поселення Драгушень.
За Вл. Думітреску.*

традицією. Це широкожолобчастий різьблений візерунок з доповненням ліній ланцюжками ямок. Така орнаментация типова для кераміки борисівського типу.



**Фігурка з поселення етапу Трипілля
В I Нові Русешти.
За В.І. Маркевичем.**

Невелика колекція статуеток етапу VI-3 (Кукутень А4) має певні відповідності в наступній фазі – Трипілля VI-VII. Такі інновації, як моделювання голівки, наближене до форми диска, а також розпис статуетки до випалу мають прототипи в культурі Кукутень А 1-2. Найбільш ранні розписні теракоти походять з шару Кукутень А 1-2 телю Подурь-Дялул-Гіндару. Голівки, що наближаються за моделюванням до дископодібних, є в кукутенських поселеннях етапу А 3 та А 4 (Трушешти, Дрегушень). Таким чином, можна констатувати західний та південно-західний імпульс в прийомах і засобах моделювання скульптури середньодністровського та сабати́нівського варіантів Трипілля VI, який вплинув на несуттєві риси моделювання статуеток при збереженні традиційних іконографічних типів.

Аналіз антропоморфної пластики наступного етапу показує, що новою деталлю скульптури, яка з'являється на етапі Трипілля VI-VII-2, є дископодібне моделювання голівки фігурки, яке характерне для цього часу поруч із конічними голівками.

Джерелом цієї інновації, очевидно, був регіон Румунії, де дископодібні голівки з'являються на фігурках етапу Кукутень А 1-2. Новою рисою пластики етапу Трипілля VI-VII є також моделювання веретеноподібних ніг з потовщенням в ділянці литок. Аналогічна теракота поширена в Кукутень А-В 2.

Підсумовуючи аналіз пластики етапу Трипілля VII, можна зробити висновок про продовження традиції іконографічних типів. Моделювання статуеток набуває певних регіональних особливостей. Як і на попередньому етапі, домінуючим типом є стоячі жіночі фігурки, прямі, з нахилоною вперед або відхиленою назад верхньою частиною тулуба. Усі деталі таких статуеток продовжують попередню традицію. Чоловічі фігурки трактовано аналогічно. Є статуетки, які передають образ андрогіна.



*Антропоморфна фігурка із поселення Сабатинівка I.
ОАМ НАНУ.*



*Торс розписної фігурки з дископодібною голівкою.
Колекція "ПЛАТАР".*



*Статуетка андрогіна.
Колекція "ПЛАТОН".*



*Фігурки вагітних жінок з поселення Стіна.
За М.Л. Макаревичем.*



*Жіночі фігурки з поселення Стіна.
За М.Л. Макаревичем.*

Окремими екземплярами представлено тип сидячої антропоморфної фігури з прямим, нахиленим вперед чи відхиленим назад торсом. Зустрічаються окремі статуетки на стовбчастій ніжці. Окремі фігурки передають образ вагітної. Є також статуетки з дитиною на руках.



Торс фігурки вагітної жінки. Поселення Майданецьке.

Аналіз пластики Трипілля СІ засвідчує її різноманітність та значну кількість іконографічних типів.

Превалюють статуетки, що передають струнку стоячу жіночу фігуру з прямою спиною або відхиленим назад торсом.

Так само модельовано й чоловічі статуетки та андрогіни. Багато статуеток, що відтворюють образ вагітної. Є фігурки на стовпчастому постаменті, ніби одягнені у спідницю.

Сидячі фігурки із прямим корпусом, відхиленим назад або нахиленим вперед, серед останніх трапляються статуетки з дитиною на руках.

Багато великих реалістичних стоячих фігурок з піднесеною (відкинутою назад) головою з портретними рисами обличчя. Зустрічаються фрагменти скульптури від досить великих статуеток.

Аналіз пластики фінального етапу трипільської культури свідчить, що традиційні для Трипілля стоячі фігурки з дископодібними голівками присутні на пам'ятках усіх типів, крім усатівського.

Тип пластики, що передає сидячу нахилену фігуру, трансформується, починаючи з вихватинського типу, в стилізовані статуетки усатівського типу на кубоподібному постаменті.

Скульптура з реалістичними рисами в моделюванні обличчя представлена як серед традиційних трипільських типів, так і в пластичі усатівського типу. Унікальними морфологічними особливостями вирізняється велика фігурка з поховання черепів в насипу кургану № 104 біля с. Сушки¹.

¹ Мовша Т.Г. К вопросу о трипольских погребениях с обрядом труположения... – С.71 – 72.



*Статуетка на стовпчастій ніжці із зачіскою.
ОАМ НАНУ.*



*Сидяча статуетка з поселення Майданецьке.
НФ ІА НАНУ.*



**Сидяча статуетка
з колекції В.В. Хвойки. НМІУ**



**„Майданецьке мадонна”.
НФ ІА НАНУ**

На пам'ятках усатівської культури стоячі антропоморфні фігурки традиційного іконографічного типу у фрагментарному стані відомі тільки на усатівському поселенні. На могильниках в Усатовому та Маяках знайдено тільки статуетки усатівського типу, дуже стилізовані зображення на кубоподібному постаменті, які передають сидячу фігуру із нахиленим уперед торсом.

Ці фігурки відповідають скорченій позі кістяків в усатівських похованнях та ембріональній позі. Виділяється велика фігурка з дитячого поховання маяцького могильника.



*Фрагменти від великих статуєток з поселення Майданецьке
(НФ ІА НАНУ)*



*Торс пізньотрипільської фігурки. Поселення Троянів.
АМ ІА НАНУ.*



*Статуетка з поселення Розкошівка.
НМІУ*



*Фігурка бинзенського типу. Поселення Оселівка.
НМІУ.*



*Статуетка з поховання біля с. Сушки.
НМІУ.*



*Велика фігурка з дитячого поховання в Маяках.
ОАМ НАНУ.*

Деякі її риси традиційно трипільські. В могильниках типу Маяків, а також похованнях Дунай-Дніпровського межиріччя, синхронних усатівській культурі, трапляються антропоморфні статуетки різних іконографічних типів, відмінних від трипільських за технологічними, стилістичними та морфологічними ознаками. Частина їх близька до пластики серезлівського типу, характерного для синхронних Усатову поховання Степу.



*Фігурки усатівської культури.
Херсонський краєзнавчий музей, ОАМ НАНУ.*

Унікальний іконографічний тип фігурок походить з поховань у курганах біля с. Красногірка. Певні морфологічні, стилістичні та технологічні особливості наближають ці статуетки до усатівських на кубічному постаменті, але фігурка має синкретичний вигляд, поєднуючи у собі антропоморфні та зміїні риси.



*Комплекс зооморфної пластики з ями комплексу Е на поселенні Майданецьке.
НФ ІА НАНУ.*

6.4. Використання пластики

Серед трипільської пластики, очевидно, є різні класи предметів магічної практики. Статуетки богів або духів зберігали традиційний іконографічний тип упродовж століть. Деякі фігурки, імовірно, могли заміщувати у магічних обрядах об'єкти чаклунства. Схематизовані, недбало виготовлені антропоморфні та зооморфні теракоти, особливо з домішкою зерен, імовірно використовувались в обрядах жертвоприношення.



*Фігурка бовина з поселення Бернашівка.
За В.Г.Збеновичем.*

Встановити призначення антропоморфних та зооморфних статуєток зараз досить важко. У фундаментальних дослідженнях скульптури давніх землеробських культур розглянуто окремі аспекти цієї проблеми.

Так, С.М. Бібіков ґрунтовно довів можливість використання недбало виконаних схематичних антропоморфних фігурок, в тому числі й із домішкою зерен у формувальній масі, в обрядах під час зимово-весняних свят, пов'язаних з культом родючості¹. Вважаємо, що певною мірою можна конкретизувати гіпотезу С.М. Бібікова і вважати використання такого типу антропоморфних та зооморфних фігурок в обрядах жертвоприношення, які супроводжували майже всі обрядові дії². Знахідки фігурок та їх фрагментів у ямах свідчать про те, що ми маємо справу з похованням решток жертвоприношення після відправлення обряду, що було звичайною сакральною практикою.



Т.С. Пассек вважала, що частина фігурок могла використовуватися для розміщення їх у модельках жител. (Пассек, 1949). Це підтверджується наявністю у деяких модельках приліплених, як всі деталі інтер'єру, антропоморфних скульптурок. В однотипних моделях з Сушківки та Попудні нахилена, або майже горизонтальна жіноча фігурка розміщена біля входу поруч з піфосами, що стоять на підумі. У попуднівській моделі фігурка сидить біля печі у протилежній стіни.

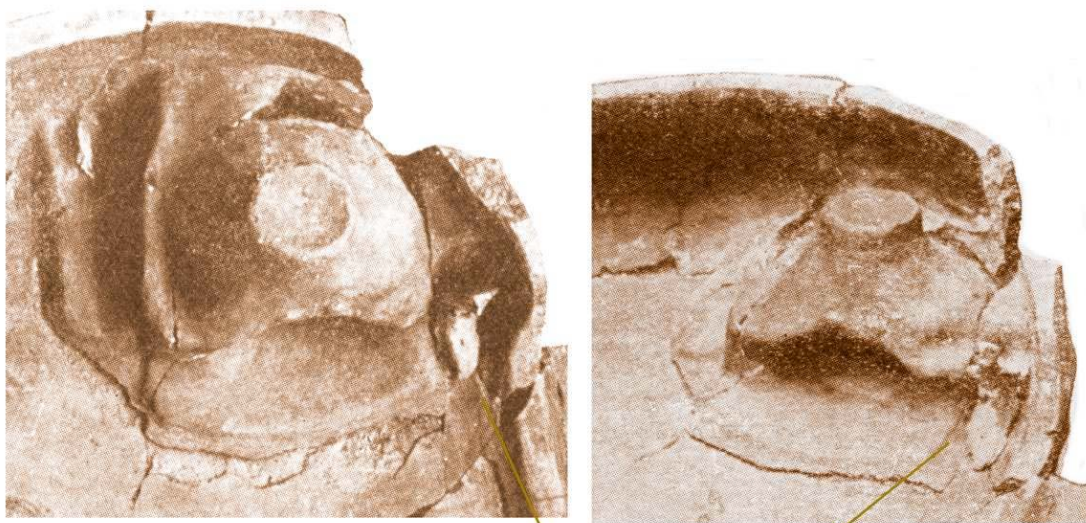
Але треба зауважити, що антропоморфна скульптура, поперше, розповсюджена на ранніх етапах Трипілля, для яких моделі жител невідомі, а по-друге, велика кількість та розміри фігурок свідчать про те, що вони були

Жіночі фігурки на моделі з Сушківки та Попудні.

¹ Бібіков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевцевская... – С.255 – 258.

² Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения. – С. 9–104.

окремими сакральними предметами, не пов'язаними з моделями. До речі, в моделях з поселення Геласешть в Румунії було знайдено в одній дві, в іншій – чотири антропоморфні фігурки, серед останніх дві у фрагментарному стані¹.



Статуетка біля печі

Жіночі фігурки на моделі з Попудні. За М.Гімнером.

Багато думок дослідниками було висловлено з приводу отворів, зроблених у різних частинах антропоморфних статуєток². Гіпотеза С.М. Бібікова про отвори в плічках статуєток як фігури, що утворилася поміж внутрішньою стороною згину ліктя та боковою частиною фігурки, руки якої умовно модельовано у вигляді конічних виступів, не підтверджується спостереженнями над розташуванням отворів на фігурках інших типів. А.А. Скриленко³, мабуть, першою висловила думку, що отвори у статуєтках зроблені для їх підвішування або закріплення. Аналогічне пояснення отворів є також у працях інших фахівців. М.Т. Гембарович вважав, що деякі фігурки відтворювали образ Ферди на гойдалці⁴. Імовірність того, що частина фігурок мала отвори саме для їх закріплення у певному стані, підтверджується тим, що форма статуєток деяких типів не дає змоги зафіксувати їх без додаткових засобів.

¹ Monah D. *Plastica antropomorfa a culturii Cucuten – Tripolie.* – Piatra Neamt, 1997. – P. 12; 264 – 265.

² Бибииков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевская... – С. 235—236.

³ Скриленко А.А. Глиняные статуэтки до – Микенской культуры, открытой в среднем Приднепровье // Тр. XII Археологического съезда в Харькове в 1902 г. – М., 1905. – Т. 1. – С. 145–152.

⁴ Гембарович М.Т. К вопросу о значении трипольских женских статуэток // СА. – 1959. – Т. 25. – С. 106–123.

Цікаво, що аналогічні спостереження зроблено і для середньоазіатської пластики доби ранньої бронзи. Причому там фігурки мають зовсім дрібні отвори над плечима, в зачісках¹. Повну аналогію таким отворами знаходимо і серед деяких трипільських статуєток. Очевидно, таке явище може свідчити про існування дуже архаїчного іконографічного прототипу в культурі Месопотамії, звідки певний сакральний образ потрапив і в середньоазіатське, і в трипільське середовище.



Зооморфна фігурка із слідами магічних дій.

Безперечно, частина зооморфних та антропоморфних теракот використовувалася в обрядах жертвоприношення, як це впевнено довів С.М. Бібіков для фігурок з Луки-Врублевецької².

Для з'ясування того як використовувалися статуєтки, можна звернутися до традиції що зафіксована вербальними текстами та даних етнографії щодо традиційних суспільств.

Згадка про «домашніх богів» –«ідолів», що, ймовірно, були фігурками, є у «Старому Заповіті», коли Рахіль вкрала домашніх богів родини свого батька, коли втікала від нього з чоловіком Іаковом³.

О.В. Антонова вказує на месопотамську традицію, згідно з якою фігурки богів можна вважати «живим образом» бога на землі¹.

¹ Массон В.М., Сариниди В.И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. – М.:Наука, 1973. –С. 75.

² Бибииков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевецкая... – С. 235 – 236

³ Фрэзер Дж. Фольклор в ветхом завете. – М., 1989–С.289.

А.С.Русяєва в дослідженні щодо теракоти античного міста Ольвія дійшла висновків про використання коропластики для посвячень у святилищах та храмах. Теракоти встановлювалися також біля домашніх вівтарів або біля центрального вогнища, яке правило за вівтар. Фігурки передавали образи божеств і демонів природи. Цікавим являється факт знаходження теракот у колодязях, цистах, в тому числі і тих, що мали сміттєве заповнення. На думку А.С.Русяєвої ольвійські теракоти були полісемантичні. Вони відображують містичний смисл, являються символічними образами, що знаходяться у зв'язку із містеріальними святами².



**Голівка антропоморфної
статуетки. Поселення Ріпниця-6.
Друга половина IV тис. до н.е.
КОАМ**

Хетські ритуали для війська, що прогало битву, передбачали обряд жертвоприношення, під час якого розділяли навпіл людину, козла, цуценя, і ці половинки клали по обидва боки брами, зробленої з глоду³. Можливо, подібними ритуалами жертвоприношення можна пояснити розділені на вертикальні половини трипільські зооморфні та антропоморфні фігурки. В.М. Массон та В.І. Саріаніді наводять дані про рекомендації щодо використання антропоморфних фігурок у магічних текстах, знайдені у бібліотеці асирійського царя Ашшурнасірпала⁴. Деякі з них знаходять відповідності у трипільських матеріалах.

У текстах на-водяться рекомендації щодо засобів для виготовлення глиняних фігурок духів, їхні назви, канони зображення ритуального вбрання та атрибутів їх магічної сили, розповідається, від чого вони захищають і які закляття необхідно вимовляти. Зазначається ретельно регламентований порядок збереження різних фігурок у певних, точно встановлених місцях: “сховати в голові ложа”, “зберігати у фундаменті будинку”, “зберігати посеред приміщення”, “встановити на цинівку з очерету”.

Описи хетських ритуальних текстів дозволяють стверджувати, що статуетки хетських божеств грози, а також інших божеств-воїнів часто бували виконані у вигляді людини із зброєю – сокирою, списом – у правій руці⁵.

Встановлено використання різноманітних форм хліба у хетських сакральних ритуалах, зокрема й антропоморфних хлібів та у формі віці, бика, свині¹.

¹ Антонова Е.В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. – М., 1977–С.96.

² Русяева А.С. Античные терракоты Северо – Западного Причерноморья... – С. 21 – 24.

³ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – М. 1982 – С. 67.

⁴ Массон В.М., Сарианиди В.И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы... – С.86.

⁵ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – С.100.

Для Ольвії А.С.Русяєва відмічає важливе значення статуєток, фігурок тварин, керамічних предметів, в тому числі і хлібців, які грали певну роль в культурах та обрядах плодючості і могли бути мотивними підношеннями божеству².



Стільці-трони із колекції “ПЛАТАР”.

6.5. Моделі стільців-тронів

Ці вироби можна розглядати як особливу категорію пластики. Частина їх має зооморфний, антропоморфний або міksamорфний вигляд. Аналіз даних про трипільські стільці-трони дозволяє зробити деякі припущення щодо їх призначення та семантики. Не виникає сумніву в тому, що теракотові стільці були культовими речами і використовувалися під час різноманітних ритуалів, можливо, трони з чашоподібними сидіннями були мініатюрними вівтарями.

¹ Там же. – С.66.

² Русяєва А.С. Античные терракоты Северо – Западного Причерноморья... – С. 25.

Традиційно вважається, що стільці – не самостійні сакральні предмети, а лише сидіння для статуєток. Здається, частина стільців так і використовувалася, але більшість їх, на нашу думку, була самостійними ритуальними виробами, символами, які втілювали різні сакральні образи. Подібної думки дотримується й К.К. Черниш, яка вважає, що керамічні крісла втілюють ідею родючості, пов’язану з жіночим образом¹. Те, що стільці-трони не були лише сидіннями для антропоморфних статуєток, підтверджує, на нашу думку, той факт, що їх кількість, зокрема і в культових комплексах, не збігається з кількістю сидячих фігурок або розміри стільців і статуєток не відповідні.



**а) Антропоморфний стілець - трон з поселення Олександрівка. ОАМ НАНУ.
б) Антропоморфний стілець - трон з поселення Воротець. в) Зооморфний стілець-трон з поселення Путинешит. (б, в - за В.І. Маркевичем).**

¹ Черныш Е.К. Энеолит Правобережной Украины и Молдавии... – С.245.



**Стільці – трони з поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ.**

Наприклад, щодо теракот з Коновки, то там трон замалим для єдиної сидячої теракоти з цього комплексу¹. „Зібрання богинь” з телю Пордурь Дялул-Гіндару представлено 21 антропоморфною фігуркою і тільки 14 стільцями². Серед знахідок культового комплексу з шару культури Коджадермен—Гумельниця—Караново VI

¹ Трипільський світ . – Каталог виставки. – К., 1993. – С. 25.

² Poduri – Dealul – Ghindaru – O Troie in Subcarpatii Moldove. – Piatra – Neamc, 2003. – P. 106 – 109.

телю Овчарово, до якого входило 26 предметів, присутні теракотові моделі 8 стільців, близьких до трипільських, стоячі статуетки – оранти¹.

Те, що теракотові трони могли бути самостійними ритуальними речами – символами певних сакральних істот, підтверджують дослідження міфів та ритуалів хетів В.Г. Ардзинбою. Тут одним з мотивів міфів є боротьба царя хетів, який вважався божеством, із власним троном, який теж виступає як втілення божества. Дослідник підкреслює, що міфи хетів значною мірою відображують релігійні традиції давнього, до-індоєвропейського населення Анатолії².

Аргументом на користь того, що стільці – не просто підставки під статуетки, можна вважати також їх морфологічні та стилістичні особливості. Адже вони аналогічні окремим рисам таких категорій знахідок, як черпаки та антропоморфні або зооморфні фігурки. Очевидно, що певні канони об'єднували різні сакральні керамічні вироби, які, імовірно, втілювали близькі сакральні образи.



**Рогаті стільці-трони. Поселення Тимкове.
ОАМ НАНУ.**

Більшість дослідників трипільської культури вважає, що рогаті стільці відтворюють образ бика, який втілює чоловічий сакральний персонаж. Але здається, що ця поширена думка не є незаперечною. Такі ознаки стільців, як округле сидіння і конічні виступи, що відповідають стегновим виступам на жіночих фігурках, схематично відтворені образи оранти та вагітної дають підстави

¹ Тодорова Х. Энеолит Болгарии. – София, 1979. – Рис.65.

² Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии... – С.28.

вважати їх жіночими персонажами. Наявність рогів не суперечить такому визначенню, бо міфологічні жіночі персонажі й богині, ієрофанією яких є корова, відомі у різних народів. Стільці різних типів наділені знаками жінки – роги – серпанок, які, ймовірно, відповідають семантичному полю образів Богиня, Корова, Місяць або Місячна Богиня, епіфанією якої є корова.

Все це дає підставу вважати достатньо обґрунтованою реконструкцію поєднання рис бовина і жінки як метафоричне їх ототожнення і вважати теракотові стільці з рогатими спинками символічними зображеннями, пов'язаними із семантичним колом Великої Богині.



Трон у вигляді двох вагітних фігурок жінки. Колекція "ПЛАТАР".

Трони, спинка та сидіння яких утворені двома жіночими сидячими фігурками з простягнутими ногами, імовірно, пов'язані з уявленнями про двох богинь або одну богиню в двох іпостасях.

Отже, можна стверджувати, що теракотові стільці-трони є особливою категорією культової пластики трипільської культури, з якою вони пов'язані морфологічно, стилістично та семантично. Вони відтворюють різні сакральні образи.



Модель саней. Поселення Майданецьке. НФ ІА НАНУ.

6.6. Моделі саней

Моделі саней - специфічні керамічні вироби, характерні серед енеолітичних культур тільки для Трипілля. Знахідки моделей саней відомі з поселень трипільської культури, які відносяться до етапів ВІІ, СІ та початку СІІ і можуть в цілому бути датовані в межах 4000 – 3100 рр. до Христа. За останні 30 років кількість знахідок моделей саней стала досить велика завдяки розкопкам, головним чином, поселень томашівської групи (етап СІ) у Буго-Дніпровському межиріччі.

За даними С.М.Рижова, серед керамічної колекції Тальянок, налічується до 40 фрагментів від моделей саней¹, частину їх можливо реконструювати повністю². Це найбільша відома збірка керамічних саней. Найбільш цікавим є фрагмент передньої частини розписних саней з парними голівками волів³. Поверхня його вкрита жовто - гарячим ангобом, чорною фарбою обведено верх кузову, відмічено голівки волів, кінець полозів, намальовано “драбини” по боках кузову.



Модель саней. Поселення Майданецьке. НФ ІА НАНУ.

Понад 30 фрагментів керамічних моделей саней знайдено при розкопках у Майданецькому⁴. Лише частина їх може бути реконструйована. Серед них знахідка з ями житлового комплексу “Я”, відреставрована Г.В.Шияною⁵. Фрагменти керамічних санчат були знайдені серед руїн будинків, іноді у ямах, разом з іншими сакральними предметами. З деяких житлових комплексів походить

¹ Круц В.А., Корвин-Пиотровский А.Г., Рыжов С.Н. Трипольское поселение-гигант Тальянки.- Киев, 2001.- С. 60 - 61

² Круц В.О., Чабанюк В.В., Чорновіл Д.К. Ранок землеробського світу. Київ: Техніка, 2000.- С. 7.

³ Давня історія України. Київ: Наукова думка, 1997.- Т. 1.- Рис. 84.

⁴ Шмаглій М.М. Великі трипільські поселення і проблема ранніх форм урбанізації.- Київ, 2001.- С. 9

⁵ Відейко М.Ю. Трипільська цивілізація.- Київ: Академперіодика, 2002.- С.36.

по 2-3 екземпляри, на інших подібних знахідок немає. Такий археологічний контекст розміщення фрагментів моделей саней дозволяє припускати, що вони використовувалися у певних обрядах, під час яких псувалися.



**Фрагменти моделей саней. Поселення
Майданецьке. НФ ІА НАНУ.**

коли чорною фарбою відмічалися голова вола, край кузова, полози, а також намальовано кілька вертикальних стрічок на кузові, серед них є і “драбини”.

Конструктивно керамічні моделі саней складаються з трьох частин: глибокого кузова, здебільшого овального в плані; полозів, іноді досить масивних, загнутих з переду, часто з отворами дуже малого діаметру; скульптурної бичачої голівки спереду¹, приліпленої до верхньої частини кузова. Серед майданецької колекції є санчата, посередині передньої частини кузова яких збереглися сліди, вірогідно

Майданецькі керамічні моделі саней - вироби відносно невеликого розміру. При їх виготовленні дотримувалися певних стандартів: знаходимо зовсім малі санчата, з довжиною кузова 5-6 см, або вдвічі більші, довжиною 9 – 10 см. Для виготовлення їх користувалися тією ж глиняною масою (іноді спостерігаються сліди органічної домішки, яка вигоріла при обпалюванні), що і для посуду, так само і випалювали, і оздоблювали, як столову кераміку. До речі, більшість моделей виготовлена не дуже дбало, поверхня їх іноді заглажена не так ретельно, як у високоякісного посуду

Глина, з якої робили посуд майданецькі гончарі, після випалу ставала світлою, майже білою. Але трипільська традиція передбачала цегляний або червоний колір кераміки, мабуть саме тому вироби вкривалися червоним ангобом з вохри.

Ті екземпляри, які добре збереглися, крім ангобу мають розпис. Його система подібна до описаної на тальянківській моделі,

¹ О.П.Журавльов визначив серед остеологічної колекції великої рогатої худоби Майданецького кістки вола, тому цілком логічно припускати, що саме волів запрягали у сані.

від двох голівок вола. В комплексі “Ж” знайдена майже ціла модель саней з кузовом, квадратним в плані, по кутам та на бокових частинах його модельовано скульптурними валиками вертикальні каркасні жердини, що ледь виступають над краєм. Ця модель, на відміну від тих, що з овальним кузовом, не має скульптурної голови вола. Фрагмент санчат з прямокутним кузовом знайдено і в Тальянках¹.



**Модель саней із зображенням елементів каркасу кузова.
Майданецьке. ЧОКМ.**

Що до розпису на моделях саней, то єдиний виразний його елемент - “драбина” - знаходить аналогії, перш за все в розпису посуду Майданецького² та Тальянок³. Серед сакральних предметів можна привести аналогію мотиву “драбини” на тулубі зооморфної розписної посудини, яка на думку В.О.Круца передає фігуру ведмедя⁴, а також на фрагменті корпусу великої жіночої розписної фігурки з

¹ Круц В.А., Корвин-Пиотровский А.Г., Рыжов С.Н. Трипольское поселение-гигант Тальянки.- Киев, 2001.- Рис.54, 2

² Шмаглій М.М. Вказ. праця.- Київ, 2001.- С. 73, рис. 4, 3

³ Круц В.А., Корвин-Пиотровский А.Г., Рыжов С.Н. Вказ. праця.- Рис. 36

⁴ Трипільський світ. Каталог виставки до 100 річчя відкриття трипільської культури. Київ, 1993

Майданецького¹. Вірогідно, цей знак можливо трактувати як символ сходження, докладно розглянутий у працях М.Еліаде. В міфології різних народів світу зафіксована сакральність “висоти”, її належність надлюдському, вищому світу. Саме тому “сходження”, підйом до сакральних висот є виходом за межі звичайного простору і людського стану. Через сходження здійснюється обряд освячення, бо той, хто піднявся на гору, або здійснив сходження по драбині, потрапив до вищих священних сфер.

Смерть – це перехід до потойбічного світу. В міфах душа померлого збирається в гору по стовбуру дерева, мотузці, драбині. В єгипетській “Книзі померлих” говориться: “Боги зробили мені драбину, щоб я міг побачити богів” і “Боги зробили йому драбину, щоб з її допомогою він зійшов на небо”. Уявленням про “сходження”, “підйом”, “вознесіння” відповідає обряд жертвоприношення², коли жертва набуває освячення, “возноситься” і відроджується у сакральній сфері³. Спостереження над станом фрагментів полозів від деяких моделей саней вказує на те, що вони мають сліди пересування, бо помітно, що на нижній частині полозу фарба стерлася. Можливо, що під час ритуалу керамічні сани пересувалися, бо їх тягнули за мотузку, протягнену в отвори полозів.



Фрагменти моделей саней. Поселення Майданецьке. НФ ІА НАНУ

Таким чином, є всі підстави вважати, що керамічні моделі саней є сакральними предметами, які пов’язані з обрядом жертвоприношення. Можливо, що вони також

¹ Бурдо Н.Б. Теракота трипільської культури // Давня кераміка України. Київ, 2001.- Рис.32, 4

² Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Социальные функции священного. Санкт-Петербург: Евразия, 2000.- С.71

³ Элиаде М. Трактат по истории религии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999.-Т. I.- С.201-203.

мали певне відношення до поховальних ритуалів, адже в них завжди присутній аспект відродження померлого у потойбічному світі.

Ми не згодні з більшістю дослідників, які розглядають керамічні сані, виключно як моделі трипільських транспортних засобів, хоча, вірогідно вони і відображують, причому досить умовно, реальні сані, в які запрягали волів. Однак, на нашу думку, на першому місці виступає яскраво висловлений символізм цих виробів. Остання обставина підкреслюється описаними вище знаковими особливостями саней.

Історіографія щодо трипільських моделей саней досить обмежена, бо до початку досліджень на поселеннях томашівської групи були відомі лише окремі фрагменти моделей саней¹, тому ці вироби не фігурують в узагальнюючих працях 80-х років². Крім невеликої розвідки про моделі саней, яку зробила у 50-ті роки В.П.Кравець, яка опублікувала дві моделі з Львівського музею, є ще тільки дві спеціальні праці.



***Модель саней із наліпом у вигляді голови тварини.
Колекція ПЛАТАР***

¹ Кравець В.П. Глиняные модели саней и челна в собраниях Львовского исторического музея // КСИИМК. В. XXXIX.-1954

² Ченныш Е.К. Энеолит Правобережной Украины и Молдовы // Энеолит СССР. -Москва, 1982

Сани, як моделі транспортного засобу розглянуто в одному з розділів праці С.М. Гусєва, який присвячений “волочним перевозкам”. Автор наводить опубліковані вже раніше малюнки моделей саней без посилання на авторів розкопок та цитує згадані вище праці та робить висновок про те, що моделі свідчать про знайомство із санним транспортом носіїв західного варіанта трипільської культури на розвинутому етапі. Але в нього є певні сумніви, “В какой степени концентрация миниатюрных салазок в Буго-Днепровском междуречье отражает реальную популярность здесь саней, судить трудно, поскольку этот археологический факт может зависеть не только от особенностей состояния транспортного хозяйства, но и быть следствием локальных явлений культового порядка или же отражать степень изученности района”. На жаль, у статті С.М.Гусєва глобальні висновки щодо трипільських транспортних засобів містяться поруч з фактичними помилками, а також відсутністю посилань на джерело, з якого автор отримав матеріали¹.

Що до розділу про моделі саней, то тут малюнок саней з Незвиська не відповідає їх зображенню у праці В.П.Кравець, а М.Смішко досліджував не поселення Градешниця-Городниця, а Городниця-Городище. В досить поверховому описі керамічних моделей саней багато невідповідностей до даних авторів розкопок або досліджень, на які С.М.Гусєв посилається. Все це знижує рівень довіри до загальних висновків автора, які до того ж слабо аргументовані.

Спеціальне дослідження, яке, на жаль, було викладено тільки у тезах, моделям саней присвятив С.М.Рижов². С.М.Рижовим розроблена класифікація кузовів моделей саней, яку можна вважати як попереднє дослідження в їх загальному аналізі. Що ж до інтерпретації семантики та призначення моделей, то майже всі дослідники згодні з тим, що це були сакральні предмети. С.М.Рижов слушно зауважив про можливу належність моделей саней до поховальних ритуалів. Дослідник вважає, що два типа форми кузовів моделей відповідають двом різним типам кузовів “саней-прототипів”. Перший - з прямокутним кузовом з дерев'яних плах із стояками, що відтворені іноді розписними вертикальними лініями; другий – з округлим кузовом з плетеної лози або зі шкіри, тканини, тощо, деталі їх конструкції, відповідно, відтворено розписом у вигляді стрічки або “сітки”, а чорна стрічка відтворювала, також упряж, коли на передній стінці кузова розміщалася пластично відтворена голівка бика (вола)³. Причому на думку С.М.Рижова, «в таких случаях тягловое животное и транспортное средство как бы объединялось в одно целое”.

Всі автори наполягали на можливості реконструювати трипільські транспортні засоби на основі керамічних моделей. У таких спробах завжди головним чинником є впевненість, що люди архаїчної епохи взагалі і трипільці зокрема робили вотивні артефакти як мініатюрні копії речей, якими вони користувалися у

¹ Гусєв С.А. Вказ. праця.- С.20-21

² Рижов С.М. Моделі саней пізньотрипільських пам'яток Буго-Дніпровського межиріччя // VI Вінницька обласна історико-краєзнавча конференція. Тез. доп. Вінниця, 1988

³ Круц В.А., Корвин-Пиотровский А.Г., Рыжов С.Н. Вказ. праця.- С. 61

повсякденному побуті. У нашому випадку – це сані, в моделях яких, на думку С.М.Гусєва, “засвідельствованы особенности санного транспорта”¹.

Детальний аналіз особливостей відомих моделей саней вказує на те, що таке прямолінійне сприйняття символічних культових, а відповідно, ритуальних виробів є досить обмеженим і не завжди наближає нас до розуміння трипільського світу.



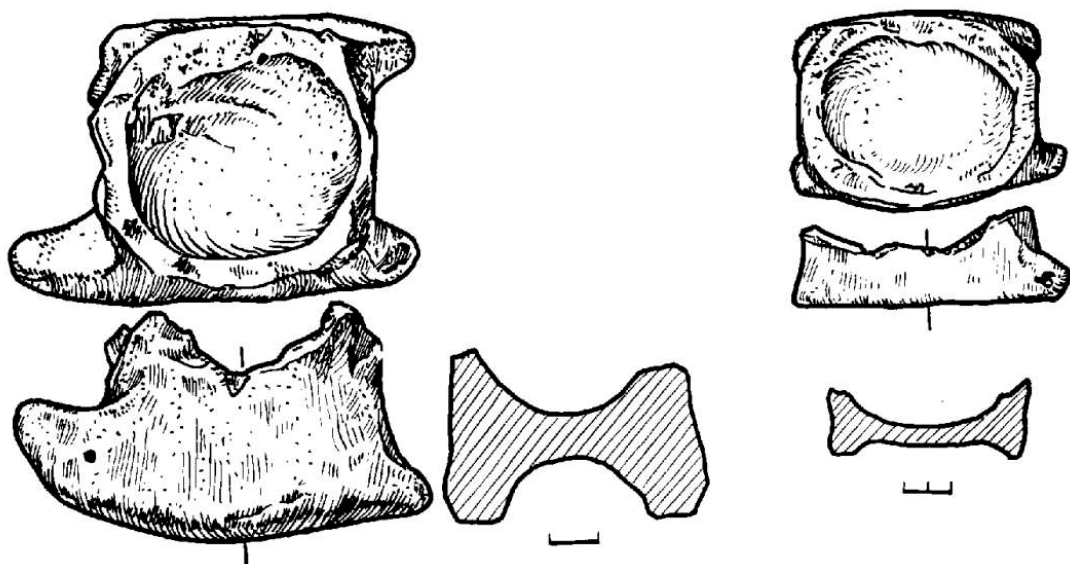
*Керамічна модель саней.
Колекція ПЛАТАР*

Наприкінці своєї розвідки про трипільські сані С.М.Гусєв висловлює припущення, що сані –волокуші могли стати основою для виникнення возів (“колесного транспорта”), бо під них підкладали круглі колоди, що і привело до винаходу “важкого” колеса, посилаючись при цьому на праці Піггота 1968 р. та Кожина 1985 р., але не нагадуючи про дослідження теми саней та возів Х. Вовка, який наводить досить вичерпану на той час – кінець XIX століття - бібліографію з цього питання у російській та європейській літературі², в тому числі аналізує і гіпотезу про походження возу з саней. Отже ця ідея існує вже понад сто років, бо стаття Х.Вовка надрукована у французькому часопису у 1896 р.

¹ Гусєв С.А. К вопросу о транспортных средствах трипольской культуры // Российская археология.-№1.-1998. – С. 19

² Вовк Х. Сані в похоронному ритуалі на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – Київ: Мистецтво, 1995.- С. 335

Х. Вовк вивчав проблему використання саней в похоронному ритуалі на Україні, спираючись на дослідження Д.Н.Анучина про роль саней, човна та коней у поховальному обряді (Анучин, 1890). В роботі Х.Вовка наведено дані, які засвідчують, що в часи Київської Русі існував ритуальний звичай перевозити мерців на саях, зафіксований у письмових джерелах. “Сидячи на саях, помислив я в душі своїй і воздав хвалу богові, що він мене до сих днів, грішного, допровадив.” – писав Володимир Мономах в 1117 році у “Поученні”¹. За часів Київської Русі зафіксоване використання саней у поховальному обряді князів, причому сани з тілом або труною несли, або тягли за мотузку чоловіки.



Фрагменти керамічних моделей саней. Майданецьке.

Х.Вовк поставив собі за мету простежити, як розповсюджений звичай вживання саней для похорону в часі і просторі. Автор доходить висновку, що він не є виключно український, і наводить дані про подібні деталі поховального обряду у південних слав'ян, словаків, росіян Вологодської губернії, фінських народів, серед гірських мешканців Європи – Альп та Карпат, а також ставить питання про пошуки витоків звичаю використання саней у поховальному ритуалі з дуже давніх часів, а конкретно – “в арійській старовині”.

Х Вовк вважає за можливе розглядати певні тексти гімнів Рігведи як такі, що містять інформацію про сани у поховальному обряді, коли йдеться про “віз без коліс”. Д.Н.Анучин наводить дані з письмових джерел про те, що єгиптяни возили мерців на саях². Відомий звичай перевезення померлого на саях з послідуємим поховання разом з саями, або залишення саней на могилі, розповсюджений серед

¹ Літопис Руський. Переклад Л.Махновця.- Київ: Дніпро, 1990.- С. 454

² Анучин Д.Н. Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда// Древности. - Труды Импер. Арх. Общества. –Т.XIV. – Москва, 1890

урало-алтайських народів¹, а за даними Л.Нідерле іноді зустрічаються поховання з санями серед слав'ян².

Наприкінці своєї розвідки Х.Вовк доходить цілком слушного висновку, що звичай використання транспортних засобів в поховальних ритуалах слід шукати в ідеї про велику подорож, яку людина мусить зробити після смерті. Причому для перевозу мерців вживають найстародавніших засобів, якими є сані³.

Ці висновки підтверджуються і даними з Шумеру. На глиняних табличках зустрічаються архаїчні знаки піктограми як возу, так і саней⁴.

Вважається, що останні використовувалися для перетягування вантажів по болотистій місцевості. Але в одній з царських гробниць Ура неподалік від входу у підземний покій цариці – жриці Пу-абі стояли багато прикрашені дерев'яні сани, у які були запряжені два віслюки. Особливо підкреслимо, що серед оздоблень саней були золоті голови биків та левів⁵.

Тож і серед шумерійців, вірогідно, був вживаний звичай відправляти певних сакральних осіб в останню подорож саме на санях. В одному з приміщень гробниці царя, поруч з якою знайдено поховальні сани Пу-абі, знайдено рештки двох дерев'яних багато оздоблених возів, в кожен з яких було запряжено по троє коней. В іншому приміщенні знайдено дві моделі човнів з міді та срібла. Таким чином, у царських гробницях Ура ми бачимо і сані, і коней і човни які використано, як писав про це Д.Н.Анучин, у поховальному ритуалі.

Всі ці речі були тільки окремими знахідками серед жертвоприношень та скарбів розкішних царських усипальниць, які сьогодні датуються близько 2500 р. до н.е. Згадані вище приклади використання саней у поховальному ритуалі вказують на архаїчну традиційність та винятковість такого звичаю, який, з одного боку вживався тільки для поховання певних окремих категорій небіжчиків, а з другого боку, є дуже давнім звичаєм, що, ймовірно, сягає ще більшої давнини, ніж трипільська землеробська цивілізація.

Наведені матеріали дозволяють, на нашу думку, вважати, що трипільські моделі саней певним чином можуть бути пов'язані з жертвоприношенням і поховальним ритуалом, який нам зовсім не зрозумілий.

Але, вірогідно, керамічні сани – це символ транспортного засобу, у якому де хто з трипільців, хто мав особливий сакральний статус, відправлявся в далеку, останню в цьому світі, велику подорож.

¹ Смирнов Ю.А. Лабиринт. – Москва: “Восточная литература” РАН, 1997.- С.216

² Нідерле Л. Славянские древности. – Москва: Наука, 1956.- С.211

³ Вовк Х. Вказ. праця.- С. 331-332

⁴ История Древнего Востока.- Ч.1.- Москва: Наука, 1983.- С. 121

⁵ Вулли Л. Ур халдеев. Москва: Восточная литература, 1961.- С.62-64



*Парціальна керамічна модель-чаша.
Колекція "ПЛАТАР"*

6.7. Моделі будівель

Більшість моделей будівель та їх фрагментів походить саме з трипільської території трипільсько-кукутенської спільності. С.О. Гусевим¹ та О.О. Якубенко² розроблені формально-типологічні їх класифікації. Тепер збірка наявних моделей будівель істотно доповнена предметами з колекції „ПЛАТАР”. Слід зауважити, що, оскільки моделі будівель є ритуальними предметами, які використовувалися у сакральній практиці, то найбільш важливе, на нашу думку, у них символічне навантаження. Реальну трипільську архітектуру вони відображають досить приблизно, лише у загальних рисах. Існують різноманітні припущення про семантику та конкретне використання моделей під час обрядів. Висловлювалися думки про застосування моделей як вівтарів у ритуалі під час обрядового випікання хлібів для підвищення врожаю³, у ритуалах, пов’язаних з культами предків⁴, домашнього вогнища та сонця⁵, тварин, зокрема бика⁶.

На відміну від більшості дослідників, які вважали, що всі моделі відтворюють храми або житла, Б.О. Рибаків припускав, що вироби із зооморфними деталями зображують громадські хліви та кошари, та висловив слушну думку про магічний сенс обряду виготовлення моделей⁷. На думку усіх дослідників, цей обряд певним чином був обумовлений законом магії, за яким магічна сила, що нею наділена модель, переходила під час обряду на справжні будівлі⁸ та всіяко сприяла добробуту його мешканців⁹. С.О. Гусев вважає, що моделі символізують збірний абстрактний образ житла – як культові споруди, так і звичайні житлові будинки, господарські споруди¹⁰.

Отже, більшість авторів так чи інакше пов’язують моделі будівель із сакралізацією житла та ритуалами, які певним чином обслуговували будівництво та функціонування будинку. Але аналіз усіх даних не дозволяє погодитися з таким припущенням. Будівництво жител мало масовий характер, отже, й обряди, які, без

¹ Гусев С.О. Моделі жител трипільської культури // Археологія. – 1996. – № 1. – С. 15—29.

² Якубенко О.О. Моделі жител з трипільських колекцій музею // Національний музей історії України: його фундатори та колекції. – К.: ТОВ „ІІ Лтд”, 1999. – С. 86—108.

³ Черныш Е.К. Энеолит правобережной Украины и Молдовы // Энеолит СССР. – М.: Наука, 1982. – С. 248.

⁴ Бибииков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре... – С. 203—204.

⁵ Мовша Т.Г. О некоторых моделях жилищ трипольской культуры // Краткие сообщения о полевых археологических исследованиях Одесского государственного археологического музея 1962 г. – Одесса: Маяк, 1964. – С. 101.

⁶ Гусев С.О. Моделі жител трипільської культури... – С. 23—25.

⁷ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.: Наука., 1981. – С. 161—164.

⁸ Гусев С.О. Моделі жител трипільської культури... – С. 24.

⁹ Черныш Е.К. Проблемы исследования трипольской культуры в Молдавии // Сквозь века. К истокам культуры народов СССР. – М.: Наука. – В. 1. – С. 130.

¹⁰ Гусев С.О. Моделі жител трипільської культури... – С. 24.

сумніву, його супроводжували, мали залишити сліди у багатьох випадках. Натомість на десятки розкопаних будинків відомо одиничні екземпляри моделей, отже вони навряд чи використовувалися в ритуалах, пов'язаних з будівництвом. Моделі будівель зустрічаються в матеріалах більшості землеробських культур – від сусідньої щодо до Трипілля Гумельниці до єгипетської цивілізації. У сакральних традиціях деяких цивілізацій моделі так чи інакше пов'язані з поховальними обрядами, а інше їх застосування не з'ясоване. Т.Г. Мовша висловила слушну думку при публікації деяких трипільських моделей, зокрема й круглої форми, про те, що круглі споруди відомі в на Криті, в Єгипті тощо, але не типові для трипільської культури¹. Отже, можна припустити, що існувала дуже давня традиція будівництва круглих сакральних приміщень, яка збереглася у трипільській культурі тільки при відтворенні моделей таких місць.



*Интер'єр моделі будівлі.
Колекція "ПЛАТАР"*

¹ Мовша Т.Г. О некоторых моделях жилищ трипольской культуры... – С. 101.

Трипільські моделі будівель умовно можна поділити на парціальні, які відтворюють тільки нижню половину будинку без верхньої частини стін й даху, та такі, що зображують споруду повністю і передають її зовнішній вигляд. Відомі парціальні овальні моделі – чаші. З колекції „ПЛАТАР” походить така модель у вигляді глибокої зооморфної чаші з круглим віконцем, напроти якого зроблений маленький U-подібний отвір.

Прямокутні та круглі парціальні моделі зазвичай передають нижню частину стін та деталі інтер’єру. Моделі у вигляді будиночків, як правило, не мають усередині ніяких деталей інтер’єру. Деякі з них в колекції „ПЛАТАР” сягають чималих розмірів.



Велика модель – будиночок з колекції “ПЛАТАР”

Особливістю переважної більшості моделей будівель є те, що вони підняті й стоять на стовпчастих ніжках (їх буває від 4 до 6) або циліндричних постаментах. Імовірно, таке піднесення будівель пояснюється не конструктивними особливостями реальних споруд, а священним їх статусом, що обумовлено сакралізацією неба та „високості”¹. У такому випадку моделі відтворюють не

¹ Еліаде М. Священне і мирське // Мефістофель і андрогін. – К.: Основи, 2001. – С. 62—66.

звичайне житло, а храм (святилище) або священне місце у житлі (парціальні моделі). Під храмом у даному випадку розуміється не стільки матеріальна спеціальна споруда для відправлення культу, скільки сакралізований, освячений простір, що є сутністю кожного храму.



***Модель храму з поселення Тимкове.
ОАМ НАНУ.***

За формально-морфологічними ознаками можна виділити чотири різновидності моделей будівель: парціальні круглі або овальні в плані, що нагадують формою глибоку чашу або чашу на піддоні або ніжках; парціальні з квадратним або майже круглим у плані приміщенням із спеціально оформленим входом; теракотові будиночки.

Серед моделей кожної різновидності можна знайти специфічні формальні особливості, які не впливають на загальний зміст зображення. Якщо розглядати моделі споруд як якийсь невербальний текст, то помітна їх відповідність певному символічному знаковому ряду. Можна припустити, що різновидності моделей використовувалися у різних ритуалах. Утім, зауважимо, що, оскільки моделі є переважно унікальними знахідками, то випадків наявності в одному культурному комплексі предметів двох різновидностей не зафіксовано. Моделі колекції „ПЛАТАР” взагалі безпаспортні й не мають ніякої інформації про своє походження.

Отже, можна припускати й те, що морфологічні особливості моделей обумовлені традиціями сакральної практики певних культурно-хронологічних груп трипільського населення. Якоюсь мірою це підтверджується археологічними знахідками моделей. Так, з поселення культури Кукутень В Гелеешть походять дві моделі будівель, близькі за формою до чаш на високих піддонах. У плані дно чаш кругле або овальне, а стіни першої утворюють форму квадрата або прямокутника, в

обох випадках із закругленими кутами, мають специфічний U-подібний вхід із ганком.



Модель будівлі із поселення Геласіть. За Д.Монахом

Моделі з Гелесіть розписані чорною фарбою, на першій малюнок із стрічок, що утворюють різні композиції, в тому числі й горизонтальні S-подібні змій. Друга модель оздоблена горизонтальними смугами. За даними С. Кукоша, в моделях знаходилися жіночі фігурки. У першій моделі їх було чотири (три фрагментарні), а в другій – дві¹. Типологічно до цих моделей наближаються вироби з поселення петренського типу Коновка у Наддністрянщині та модель у вигляді чаші, але на ніжках(а не на піддоні) з поселення чечельницької групи Черкасів Сад II, що розташоване у межиріччі Дністра та Південного Бугу. Можна вважати, що чашоподібні моделі будівель типові для західного ареалу трипільсько-кукутенської спільності. Парціальні моделі з квадратним приміщенням відомі з пам'яток володимирівської та томашівської груп, які мають витоки у локально-хронологічних угрупованнях західного ареалу, але розташовані на східній частині трипільсько-кукутенського світу від межиріччя Дністра і Південного Бугу до Наддніпрянщини.

¹ Monah D. *Plastica antropomorfa a culturii Cucuten-Tripolie*. – Piatra Neamt, 1997. – P. 264—265.



Основні типи керамічних моделей будівель трипільської культури



*Модель будівлі із поселення Черкасів Сад II.
ОАМ НАНУ.*



Фрагмент моделі будівлі. За В.В. Хвойкою.

Там же зустрічаються й будиночки: ворошилівська, розсохуватська моделі, а також фрагменти від моделей у вигляді будиночків з особливостями конструкції з поселень Коломийщина II та Гребені, досліджень В.В. Хвойки на Дніпрі. Фрагменти від нижньої частини моделі з розписними стінами походять з поселення Костешти IV¹. Можна припускати, що розмаїття морфологічних особливостей моделей будівель відображає регіональні властивості окремих угруповань трипільської культури в межах спільної традиції використання у ритуалах моделей будинків, що характерна для давніх аграрних суспільств.

Оформлення даху у вигляді арки на моделях з Розсохуватки і колекції „ПЛАТАР” та деякі інші деталі цих виробів роблять їх подібними до зображень архаїчних месопотамських та єгипетських святилищ з очерету. Зображення таких храмів на платформі, до речі, зооморфних, відоме у додинастичному Єгипті². Вважається, що перші були прототипом для останніх. Д. Рол вважає, що такі споруди були дуже близькі до очеретяних будівель сучасних болотних арабів, споруджених на очеретяних платформах-острівцях, що плавають по плесу у болотистій місцевості на півдні Іраку³. „Шумерський слід” у трипільській архітектурі⁴, що проявився у моделюванні аркоподібного даху храмів на платформі, можна пояснити відтворенням трипільцями майже вже забутого прототипу, який був освячений дуже архаїчною традицією, що могла потрапити до трипільців разом із сакральною практикою перших хліборобських цивілізацій. До речі, на думку А.М. Смирнова, у Месопотамії очеретяні святилища пов’язані з богинею Нінхурсаг⁵, яка була однією з трійки наймогутніших богів Месопотамії⁶. Ця обставина дозволяє припускати, що трипільські моделі храмів пов’язані з богинею. Розглянемо символіку цих виробів.

На стінах однієї з моделей-будиночків колекції „ПЛАТАР” та моделі з Костешт IV⁷ зображені бітрикутні антропоморфні фігури, що знаходять аналогії серед антропоморфних символів на розписному посуді культури Кукутень⁸.

Парціальні чашоподібні моделі оздоблені входом U-подібної форми, що відповідає зображенню серпика як символу молодого Місяця та рогів як місячної метафори. Така форма „врат” подібна до форми вівтаря бога Сіна у храмі Місяця⁹, а також дещо нагадує відомі священні роги Каноського палацу¹⁰.

¹ Маркевич В.И. Позднетрипольские племена Северной Молдавии... – С. 50, рис. 78, 1.

² Istorica universală ilustrată a arhitecturii. – București: Tehnica, 1976. – P. 143, fig 211.

³ Рол Д. Генезис цивилизации. Откуда мы произошли. – М.: Эксмо, 2002. – 412—413.

⁴ Відейко М.Ю. Трипільська цивілізація. – К.: Академперіодика, 2003. – С. 90—91.

⁵ Смирнов А.М. Изображения храмовых структур и сюжетов в европейском мегалитическом искусстве в IV – III тысячелетиях до н. э.: опыт идентификации // Мировоззрение древнего населения Евразии. – М., 2001. – С. 80.

⁶ Якобсон Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии. – М., 1995. – С. 122.

⁷ Маркевич В.И. Позднетрипольские племена Северной Молдавии... – С. 170.

⁸ Gimbutas M. Old European Deities with an emphasis on images from the Cucuteni culture... – P. 114.

⁹ Рол Д. Генезис цивилизации. Откуда мы произошли... – Фото 1.

¹⁰ Эгейское искусство. – М.: Изобразительное искусство, 1972. – Рис. 48.



Розпис моделі будівлі (колекція „ПЛАТАР”) та антропоморфні фігури з розписного посуду культури Кукутень.(за М. Гімбутас)

Букраніями, які можна розглядати як метафору молодого Місяця, оздоблено дах моделей-будиночків з Ворошилівки, Розсохуватки, колекції „ПЛАТАР”.

У розпису на зовнішніх стінах будиночків та парціальної моделі з колекції „ПЛАТАР” присутні зображення серпиків. Крім того, на моделях з Гелеєшть, Ворошилівки, колекції „ПЛАТАР” зафіксовано орнаментальні символи змії, а на одній із стін парціальної моделі з інтер’єром з колекції „ПЛАТАР” знаки рослини (колоса) фланкують із зовнішнього боку кругле вікно.



Місячна та рослинна символіка на моделях будинків. Колекція “ПЛАТАР”.

Отже, на трипільських моделях встановлено знаки молодого Місяця, метафорою якого є роги, що символізують аспект плодючості образу Великої Богині. Зафіксовані також зміїні та рослинні символи, семантика яких також пов'язується із Богинею та Місяцем¹.



*Символіка Місяця та змії в орнаментациї моделі храму.
Колекція „ПЛАТАР”*

Нарешті, антропоморфні фігури на стінах моделей храмів теж можуть трактуватися як символи Богині. Тому логічно припустити, що різноманітні моделі будівель є святилищами або сакральними приміщеннями, пов'язаними з містеріями Місяця та Великої Богині.

Магічна символіка трипільських моделей будівель властива не тільки цим виробам, а й відома серед багатьох інших знахідок.



¹ Элиаде М. Трактат по истории религии. – М.:”Алетейя”, 1999. – Т. I. – С.293-324.



РОЗДІЛ 7

МАГІЧНІ СИМВОЛИ ТА САКРАЛЬНІ ОБРАЗИ

Магічні символи та сакральні образи широко представлені в артефактах трипільської культури. За даними В.В. Іванова, при вивченні духовного світу суспільства “...типологічні зіставлення можливі завдяки наявності семіотичних універсалій...”¹, вони стосуються майже всіх категорій археологічних знахідок.

Слово „символ” (symbolon) виступає як зображення чогось, що може не мати нічого спільного з формою символу: абстрактного поняття, явища або предмета, а також як знак, який описує будь-яку величину, якість тощо. Під словом „знак” (sign) розуміється будь-яке зображення (графічне або пластичне), яке передає повідомлення².

У трипільській культурі в останньому значенні використовується для називання теракотових жетонів-фішок – „об’ємні символи”. До знаків та символів належить досить широке коло зображень: знаки-ікони, блоки знаків, виявлені на

¹ Іванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР... – М., 1976. –С.134.

² Фоли Д. Энциклопедия знаков и символов. – М.: Вече, 1998. – С.10 – 11.

трипільському мальованому посуді Т.М.Ткачуком¹, різноманітні символи в орнаментатії будь-якого типу, орнаментальні композиції, а також фактично будь-який прояв певних зображень в артефактах. Усі вони можуть бути віднесені до магічних знаків та символів і поряд з магічно-сакральною піктографією² становлять магічну мову трипільського суспільства, мову, якою людина спілкувалася з вищими силами.



Антропоморфний символ – конічний наліп – на посудині з поселення Олександрівка (ОАМ НАНУ) та фігурці з Кошилівців (ЛІМ)

Якщо розуміти трипільську зображувальну традицію як певний невербальний священний текст³, то можна застосовувати порівняльний метод і зіставляти виявлені образи та символи з відомими вербальними міфологічними традиціями. Можна також спробувати трактувати трипільські символічні зображення за законами магії, дослідженими М. Моссом. Так, магічним правилом “частина дорівнює цілому” можна пояснити антропоморфні символи трипільського посуду, а також комбіновані символи. Для того, щоб передати антропоморфний образ, не обов’язково моделювати посудину у формі фігури людини, достатньо було

¹ Ткачук Т., Мельник Я. Семіотичний аналіз трипільсько – кукутенських знакових систем (мальований посуд). – Івано – Франківськ:Плай, 2000. – 239 с.

² Ткачук Т., Мельник Я. Семіотичний аналіз трипільсько – кукутенських знакових систем. – С. 214 – 215.

³ Балабина В.И. «Моление о дожде» и «иерогамия» (еще раз о некоторых невербальных текстах) //Проблемы археологии Евразии. – М., 2002. – С. 207 – 220; Ее же: К прочтению змеиных изображений спиралевидного орнамента древних земледельцев Европы // Вестник древней истории. – М., 1998. – № 2 (225). – С.135 – 151.

розмістити на ній антропоморфний символ – невелику конічну ручку, утворену конічним наліпом з горизонтальним чи вертикальним проколом або просто наліп.



Фрагмент посудини зі скульптурною ручкою-фігуркою з поселення Могильна (ОАМ НАНУ) та фрагмент антропоморфної підставки з поселення Лука—Врублевецька (АМ ІА НАНУ)



Статуетка з конічними наліпками. Колекція "ПЛАТАР"

Те, що такі ручки є антропоморфними символами, підтверджують ідентичні наліпи на животах та колінах жіночих теракот. Для відтворення образу оранти достатньо було оздобити посудину двома стилізованими ручками-виступами. Опуклі виступи передають жіночий образ. Антропоморфні образи можуть бути передані стилізованим зображенням руки, рельєфними стилізованими фігурами, які вже майже не нагадують форми людського тіла, або просто ручкою чи виступами по краю вінець. Зооморфні образи відтворюються на посудинах чотирма ніжками, головами, іноді букраніями або просто маленькими виступами на тому місці, де має бути хвіст та голова, до того ж характерне блокування в одному предметі кількох рис, тобто відтворення синкретичних образів. Відповідно до магічного закону подібності образ перетворюється на символ, причому для утворення символу використовується тільки одна з багатьох характерних для предмета властивостей. Тому трактування орнаменту у вигляді фестонів як хмар, тонких ліній як дощу, лінзоподібних овалів як зерна, орнаментальної композиції як відображення Великої Богині, Володарки неба і т. п. не може сприйматися навіть як гіпотеза.



*Антропоморфні кришки.
Колекція "ПЛАТАР"*

Магічні символи та сакральні образи у матеріалах трипільської культури дуже поширені. Іконографічні типи, що відображують сакральні образи, умовно можна розділити на антропоморфні, зооморфні та синкретичні. Це абсолютно штучна класифікація, прийнята для зручності викладення матеріалу.



*Антропоморфна посудина.
Колекція "ПЛАТАР"*



Мініатюрні антропоморфні посудинки із колекції "ПЛАТАР"



*Оздоблення посудини у вигляді антропоморфного виступа.
Поселення Березівка, розкопки В.М.Даниленка. НФ ІА НАНУ.*



*Зооморфні чаші різного розміру.
Колекція "ПЛАТАР"*



Ритуальні посудини із зооморфними деталями з колекції "ПЛАТАР"



**Стоячі фігурки.
Колекція “ПЛАТАР”**

7.1. Антропоморфний образ

Антропоморфний образ – один з найбільш поширених. Він втілюється у різноманітних матеріалах, починаючи з найбільш ранніх фаз розвитку, а найповнішу інформацію про різноманітні персонажі магічних обрядів та сакральні образи можна отримати, аналізуючи трипільську пластику. Саме тому для з’ясування „пантеону” трипільських божеств в основу дослідження покладено образи, відтворені в скульптурі малих форм. Аналіз семантики статуєток вимагає зробити спробу з’ясування образів, які вони відтворюють. Дослідники скульптури аграрних культур вважають, що різноманітні іконографічні типи теракот втілюють чимало сакральних образів та відображають різні їх функції. Серед антропоморфної трипільської пластики можна виділити такі іконографічні типи, за якими, імовірно, мають стояти певні сакральні образи:

- Стояча, випрямлена, з відхиленим назад корпусом або нахилена вперед жіноча фігура, іноді з руками, складеними у певному жесті.

- Сидяча з прямою спиною, нахилена вперед або відхилена назад фігура, іноді з модельованими у певному жесті руками. Не вдалося простежити кореляцію цих образів з орнаментациєю статуеток, імовірно, це була другорядна, додаткова ознака для розуміння змісту їх образу.

- Образ вагітної, документований фігурками з порожнинами в ділянці живота та кульками в них, а також дещо збільшеним опуклим черевом, іноді зафіксовано поєднання таких ознак.

- Мадонна. Жіноча стояча або сидяча фігура із зачіскою з довгого волосся на спині.

- Оранта.

- Дві богині.

- Сидяча фігура з чашею на колінах.

- Чоловічі фігурки різних іконографічних типів: стоячи, часто з перев'яззю, сидячи, як виняток – з гіпертрофованим фалосом, у “позі вершника”, часто з одним оком.

- Антропоморфні фігурки з жезлами.

- Скульптура з реалістично модельованими рисами обличчя.

- Андрогін.

- Антропоморфні ідоли у вигляді стовпчика, іноді з модельованими рисами обличчя.

- Схематизовані антропоморфні символи.

Особливу групу образів становлять міksamорфні зображення, що відтворюють синкретичні сакральні образи, які наділено рисами кількох істот:

- Богиня-корова.

- Богиня-птаха.

- Богиня-змія.



Фігурки – оранти. Колекція “ПЛАТАР”



*Стоячі фігурки.
Колекція "ПЛАТАР"*



*Стояча статуетка з поселення Тимкове.
ОАМ НАНУ*



*Сидяча фігурка. Поселення Колодяжне.
Фото М.Л.Макаревича. НМІУ*



*Сидячі фігурки.
Колекція "ПЛАТАР"*



*Сидяча схематична статуетка з поселення Тимкове.
ОАМ НАНУ*



*Сидяча схилена фігурка усатівського типу.
ОАМ НАНУ*



*Фрагмент великої статуетки з порожниною в череві.
Колекція "ПЛАТАР"*



*Торс фігурки вагітної жінки. На спині- знак Місяця.
Колекція "ПЛАТАР".*



*Фігурка вагітної жінки.
Колекція "ПЛАТАР"*



*Фігурки – оранти.
Колекція "ПЛАТАР"*



*Статуетки із жезлами.
а) – Лука-Врублевецька, НФ ІА НАНУ; б) – Олександрівка, ОАМ НАНУ.*



*Пластика з реалістично модельованим обличчям з поселення Майданецьке.
НФ ІА НАНУ.*

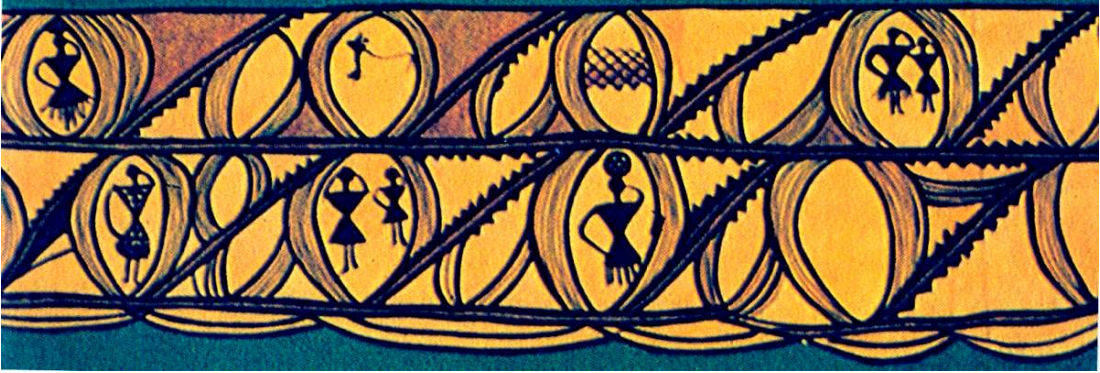


**Антропоморфний ідол у вигляді стовпчика з поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ**

**Знаки на обличчі фігурки з Володимирівни.
НМІУ**

7.2. Символіка жестів і поз

М. Мосс зазначає, що в магичній практиці прийняті чітко регламентовані пози та жести, які несуть певну символіку. У трипільських матеріалах є великий пласт зображень, що подає пози та жести, які, без сумніву, є ритуальними. Це антропоморфна пластика, антропоморфні фігури розписних орнаментів, антропоморфний посуд. Теракоти, які відображують стійкий набір поз та жестів, властиві трипільській культурі від раннього етапу до пізнього, тобто традиція зберігається майже упродовж двох тисячоліть. Зауважимо, що всі жести і пози антропоморфних фігур трипільської культури знаходять аналогії у найдавніших пластах середземноморських та давньосхідних цивілізацій, і фактично традиція поз та жестів є спільною для давніх аграрних культур.



**Антропоморфні фігури на розписній посудині з поселення Бринзень III.
За В.І. Маркевичем.**

Аналіз антропоморфної пластики Трипілля свідчить, що традиційні пози та жести рук стабільні упродовж розвитку культури. Деякі дані про ритуальні пози та жести дає аналіз антропоморфного посуду. Зображення антропоморфних фігур на розписному посуді обмежене відносно вузьким хронологічним діапазоном і певними локально-хронологічними групами. Класифікацію мальованих фігур на трипільському посуді здійснила Т.Г. Мовша¹. В.І. Маркевич наводить велику добірку таких малюнків. Можна стверджувати, що спостерігається певна відповідність поз та жестів між усіма типами зображень.

Серед антропоморфної пластики, антропоморфних посудин та у розпису найбільш поширені стоячі випрямлені фігури. Іноді вони ніби тримають на голові чашу однією (розписні фігури) або двома зігнутими у ліктях руками (розписні фігури та антропоморфні підставки).

Зустрічаються зображення піднятих угору рук (жест оранти) – як серед статуєток, так і серед антропоморфного посуду. Крім того, руки можуть бути схрещені на грудях або складені на животі (цьому жесту, на думку С.М. Бібікова, відповідають зображення фігур, в яких руки не модельовані). Такі фігури зустрічаються як намальовані, так і поширені в пластиці. На думку В.І. Балабіної, складені на животі руки фігурок відповідають схематизованому зображенню жінок з чашами.



**Фрагмент посудини з антропоморфною личиною з поселення Майданецьке
НФ ІА НАНУ**

¹ Мовша Т.Г. Антропоморфные сюжеты на керамике культур Трипольско – Кукутенской общности // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 34–180.

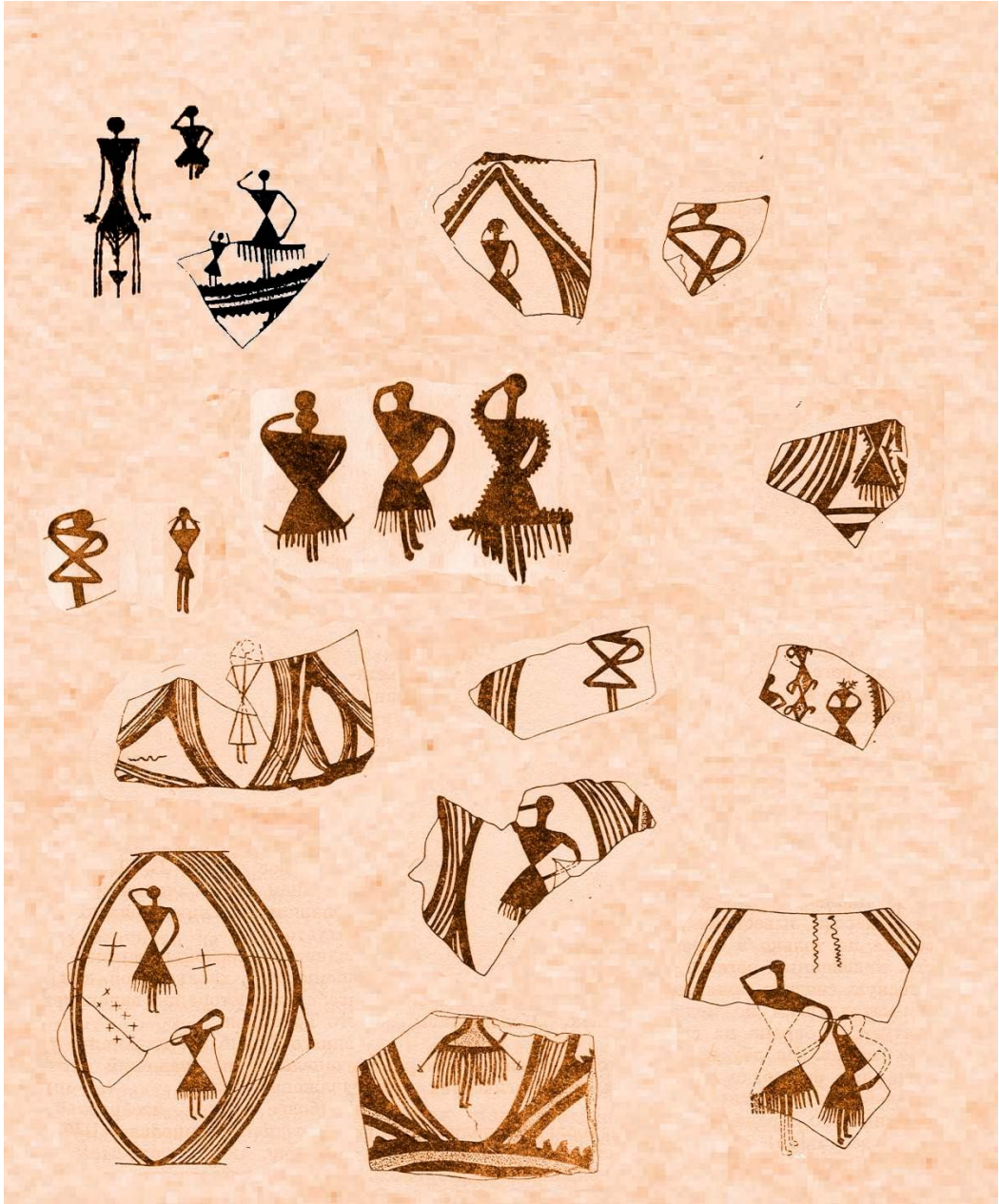


***Посудина з антропоморфною фігурою з поселення Бринзени III.
За В.І.Маркевичем***

Вони характерні для скульптури аграрних суспільств доби неоліту–енеоліту Європи і можуть бути пов’язані з обрядом ієрогамії поряд з ітіфалічними чоловічими статуетками та іншими предметами¹.

Були задокументовані зображення в розпису та серед теракот, коли одна рука піднята до голови (обличчя), а друга, зігнута у лікті, розташована на талії або нижче пояса. Особливий клас зображень у певних позах становлять групові композиції з двох або трьох фігур. У трипільській пластиці вони в чистому вигляді не зафіксовані, але зустрічаються в мальованому варіанті та серед антропоморфних посудин. Іноді подано розписні фігури різного зросту.

¹ Балабина В.И. «Моление о дожде» и «иерогамия» ... – С.218.



**Антропоморфні фігури у розпису пізньотрипільської кераміки.
За В.І. Маркевичем.**

Антропоморфні посудини, які відображують фігури з поєднаними руками – це подвійні посудини (біноклі), де стилізовані антропоморфні фігури з'єднані між собою перемичками. Ще один тип антропоморфного посуду, що відображує групу фігур, – підставки або піддони чаш, що утворюють коло з 4—7 фігур, які тримають чашу або цідилку. Зафіксовані випадки, наприклад, серед знахідок із поселення

Берешть, коли фігури об'єднуються в коло, взявшись за руки зігнутими в ліктях піднятими руками. Румунські археологи вважають, що такі вироби відображають ритуальний танок і називають їх "хора"¹. Е.А. Корольова відзначає, що ритуальний танок символічно відтворює магичні знаки – коло, прямі паралельні лінії, лабіринт (меандр), хвилясту лінію – змію². Усі ці фігури є серед трипільської орнаментальної магичної символіки. Дослідниця слушно вважає, що пози і жести, які відтворюють зокрема й трипільські зображення, є елементами ритуальних танців.



**Фігурка – оранта. Поселення Соколиці-Поліг.
Дослідження В.М.Даниленка. НФ ІА НАНУ.**

Жіночий образ, представлений різноманітними іконографічними типами, домінує серед трипільської пластики. Починаючи з раннього етапу трипільської культури, фіксуються різноманітні іконографічні типи жіночих та антропоморфних (без ознак статі) зображень, які існують до фіналу Трипілля. Аналіз особливостей моделювання трипільської пластики дозволяє виділити у ній різноманітні й багатогранні жіночі іконографічні типи, які, ймовірно, відтворюють сакральні образи, втілені з більшим чи меншим ступенем стилізації та натуралізму. Деякі з них, звісно, дуже умовно, а точніше як аналогію, можна розглядати відповідно до персонажів міфології, що зафіксовані вербальною традицією.

Діва – стояча випрямлена жіноча фігура з груддю у вигляді маленьких опуклих наліпів, з тонкою талією, з широкими стегнами та стеатопігією на ранньому етапі та переважно струнка на наступних фазах (це дівчина – *Кора*). Вона зображена по-різному: оголена, в прикрасах або одягнена в ритуальний одяг із спідниці,

¹ Dragomir I.T. Un vase – support Cucutenien: “La ronde de Beresti” // La civilisation de Cucuteni en contexte Europeen. – Iasi – Piatra Neamt, 1984. – P.287 – 299.

² Корольова А. Ранние формы танца. – Кишинёв: «Штиинца», 1977. – С.125 – 141.

“фартушка”, «жилетки», взута у чобітки, постолі, сандалі або боса. Іноді вся фігурка вкрита знаками або на її обличчі нанесено символічні малюнки за допомогою татуювання або розфарбування. З її лона зростає колос. На етапах Трипілля А-ВІ значна кількість статуеток відтворює фігуру з корпусом, нахиленим уперед, наче у молитовному поклоні. Така поза жіночих статуеток відповідає пташиним фігуркам. Тому, очевидно, їх можна розглядати як символічне синкретичне зображення, що поєднує жіночі й орнітоморфні риси й відповідає образу Богині-птахи.



Антропоморфна підставка у вигляді кола із стилізованих фігур, що тримають чашу. Поселення Березівка. Дослідження В.П.Цибескова. ОАМ НАНУ.



Чаша на антропоморфній підставці з поселення Гренівка. Дослідження М.Л.Макаревича. АМ ІА НАНУ

*Антропоморфна
підставка - „хора” з
поселення Фрумушика.
За Вл. Думітреску.*



Чаша на підставці з антропоморфних фігур.



Фігурка з рослиною з поселення Кошилівці(ЛІМ) та її реконструкція.

У Трипільлі VI–СІІ поширюються теракоти, які стоять прямо або з відкинутим назад корпусом, навіть з прогином в спині. Їх обличчя підняте вгору, вони звертаються до вищих сил. Імовірно, така поза дозволяє вважати їх близькими до статуєток - орант. На пам'ятках усатівської культури стоячі антропоморфні фігурки традиційного іконографічного типу у фрагментарному стані відомі тільки на усатівському поселенні. Натомість іконографічні типи дуже схематизованих статуєток відмінні від традиційних трипільських, відтворюють стоячу позу, а також фігуру, схилену у молитовному поклоні¹.

¹ Ковалева И.Ф. Зеленогайский комплекс антропоморфной пластики// Курганы энеолита –



*Жіноча фігурка з поселення Кошилівці.
ЛІМ*

бронзового века в криворожском течении Ингульца. – Днепропетровск, 2004.



*Фігурка із зображення рослини (колоса).
Колекція "ПЛАТАР"*

У переважної більшості трипільських статуеток руки не модельовані. На ранньому етапі зафіксовано випадки, коли руки складені на грудях – «жест Венери», або плодючості, розглянутий у праці С.М. Бібікова¹.



*Жіноча фігурка з поселення Тимкове.
ОАМ НАНУ.*

*Фігурка з руками складеними на
грудях з поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ*

Зустрічаються теракоти, руки яких складені на животі. На думку В.І. Балабіної, таке моделювання рук відповідає зображенню фігур з чашами, а така поза може розумітися як ритуальне “моління про дощ”². Зустрічаються статуетки, в яких одна рука лежить на животі, а друга піднята до обличчя або на голові. Досить рідко трапляються фігурки з піднятими вгору й розкинутими в сторони руками. Формально такий жест, по-перше, утворює композицію тризуба, а по-друге, відповідає рогам корови і може розглядатися як символ Місяця – серпик. Традиційно такий жест сприймається як звернення до вищих сил під час молитви,

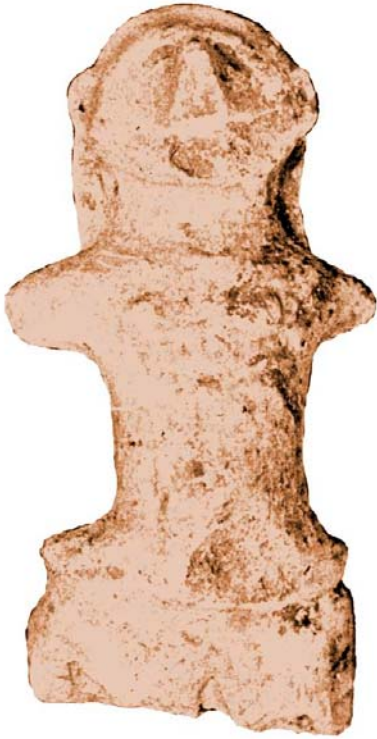


*Сидяча фігурка з модельованими
руками з поселення Кошилівці. ЛІМ*

¹ Бібіков С.М. Поселение Лука – Врублевская... – С. 226 – 236.

² Балабина В.И. «Моление о дожде» и «иерогамия» ... – С.207 – 220.

а жіноча фігура з піднятими руками називається орантою. Усі жести, які зафіксовано у трипільській пластиці, безумовно, являються ритуальними. Частина їх знаходить відповідності в мальованих антропоморфних зображеннях трипільської культури.



Фігурка з реалістичним моделюванням обличчя. Поселення Васильків

Вже на ранньому етапі Трипілля фіксуються реалістичні риси моделювання обличчя статуеток. Відомі і окремі антропоморфні посудини з модельованим обличчям. Тип фігурок з реалістичними рисами в моделюванні голови та обличчя поширюється в Трипіллі ВІІ-СІІ. Вони належать до різних іконографічних типів статуеток, які сидять або стоять, серед них є теракоти із піднятою вгору головою, з розплющеними очима та відкритим ротом, що ніби промовляють, закликають, волають до вищих сил, та статуетки із заплющеними очима або й зовсім без очей.

Останні можна трактувати як такі, що знаходяться в стані екстатичного трансу або як образ померлого предка. Кожна така теракота наділена індивідуальними рисами. Буквальне портретне моделювання обличчя трипільської пластики з реалістичними рисами, жодна з яких не повторює інші, в тому числі знайдені на одному поселенні, дозволяє припускати, що ці теракоти були образами сакралізованих предків¹.

О.В. Антонова висловила припущення, що певні статуетки зображали людей, які реально існували, відправляли обряди, а коли померли – мислилися як духи². З такими міркуваннями узгоджується зафіксоване у хетській традиції обоження після смерті цариць, які ставали богинями Сонця міста Аріни (столиці хетів).

Оригінальною рисою трипільських жіночих фігурок є своєрідні зачіски, які фіксуються на фігурках, починаючи з раннього етапу, відтворені рельєфно або намальовані. Причому у мальованому варіанті вузол волосся зображується у вигляді чорного кола – символу Місяця. Зачіски позначено серед пластики різних іконографічних типів: у стоячих теракот, в тому числі вагітних, у сидячих фігурок, зокрема й з дитиною біля грудей, у схематичних скульптурках та тих, що мають реалістичні риси.

¹ Ардзинба В.Г. Ритуали и мифы древней Анатолии. – С.25

² Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. – М., 1990. – С. 159.



**Статуетка з реалістично модельованим обличчям та зачіскою.
Поселення Володимирівка. НФ ІА НАНУ**

З упевненістю можна стверджувати тільки те, що богині із зачіскою у вигляді важкого вузла волосся на спині вклонялися лише певні племена трипільської культури. Такий атрибут богині невідомий в інших сакральних традиціях Старої Європи. Витоки сакрального образу із зображенням довгого волосся, очевидно, дуже архаїчні. Певною аналогією може бути „Червонокоса богиня”, знайдена на неолітичному поселенні культури Старчево-Криш Донья Браневина у Воєводині (Центральні Балкани)¹, а також деякі вінчанські статуетки.

У цілому стоячі жіночі фігурки можуть відповідати образу священної Діви у різних ритуальних ситуаціях. Вона звертається до вищих сил, схилена у молитовному поклоні, здіймає обличчя та руки до небес або перебуває в екстатичному трансі. Проте, імовірно, сенс усіх цих поз відтворює спілкування з надприродним світом.

Можна припустити, що сидячі нахилені вперед фігурки також відповідають молитовній позі. Такі статуетки більш типові для етапів Трипілля від VI-VII, а

¹ Donja Branjvina. – Odzaci, 1991. – F. 5.

особливо характерні для усатівської пластики. Найбільш ранні аналогії знаходимо у культурі Вінча¹.



**Фігурка з зачіскою, що символізує Місяць.
Поселення Володимирівка. НМІУ**

Пані-володарка. З образом богині, що втілений в образі зрілої жінки, можливо, матері - Деметри, від якої йде родовід, можуть бути пов'язані сидячі фігурки з прямим або відхиленим назад торсом. Вони мали значно менше поширення, ніж стоячі. Але всі варіанти сидячих статуєток зустрічаються протягом усього часу існування трипільської культури. Подекуди сидячі теракоти мають модельовані руки, простягнуті вперед або складені на животі. Голови деяких сидячих фігурок модельовані з реалістичними рисами. Часто в сидячих фігурок

¹ Gimbutas M. The language of the Goddess... – Fig. 175; Parzinger H. Studien zur chronologie und kulturgeschichte der jungstein, kupfer – und fruhbronzezeit Zwischen Karpaten und Mitlerem Taurus. – Mainz am Rhein, 1993. // RGF. – B.52. – T.2. – Tafel 202, 18.

груди передано валиками, а не опуклими наліпам, що, на думку дослідників, відображує обвислі груди немолодої жінки.



**Сидяча жіноча фігурка.
Розкопки В.В. Хвойки. НМІУ**

Серед трипільської пластики відома тільки одна статуетка із чашею на колінах, яка, можливо, умовно передає образ „чародійки” у молитовній позі¹.

Очевидно, стилізовані антропоморфні статуетки усатівського типу на кубоподібному постаменті є результатом трансформації на фінальному етапі Трипільля іконографічного типу сидячих фігурок, схилених у молитовному поклоні. З іншого боку, вони ніби зображують сидячу з підігнутими і підтягнутими до грудей ногами нахилену вперед фігуру, яка також відповідає ембріональній скорченій позі скелетів у похованнях усатівського типу. Зазначена поза (ембріональна) пов’язується із символікою відродження, тож логічно припустити семантику відродження і для статуеток усатівського типу. Така інтерпретація пластики усатівського типу тим більш вірогідна, що статуетки є частиною поховального інвентарю і знаходяться частіше у дитячих могилах.

¹Балабина В.И. «Моление о дожде»... – С.207 – 220.



Жінка із дитиною - „Сушківська мадонна”.
ЛІМ

Привертає увагу велика фігурка з маяцького могильника, в моделюванні обличчя якої помітні близькі аналогії до традицій пластики культур фракійського енеоліту, які вже не існували під час поширення усатівської культури. Це ще один приклад консервації балканської традиції в сакральних артефактах пізньотрипільської культури. Аналогії ця маяцька фігурка знаходить також у культурі Чернавода III.



***"Мадонна" з поселення Кринички.
За М.О. Макаренком***

Мадонна. Богиню з немовлям зображують фігурки, які тримають в руках дитину – майже завжди біля лівої груді. Ймовірно, такий іконографічний тип та сакральний образ трипільської пластики може розглядатися як архаїчний прототип

Богоматері з Христом. До речі, єгипетська богиня Ісіда зображується також у вигляді сидячої рогатої жіночої фігури з дитиною біля лівої груді¹.

Ісіда – дружина бога Осіріса та мати бога Гора. Ця божественна родина шанувалася в Єгипті як Священна тріада. Ім'я Ісіди перекладається як «волога». Вона Богиня-місяць, Велика Мати і Велика Богиня, та, що дарує життя. Вона наймудріша з богів, як Верховна жриця вона всемогутня провидиця, яка володіла чарами та таємним знанням. Ісіда – богиня подружжя та родинного життя, місяця, материнства, плодючості, дітонародження, магії, очищення, ініціації, відродження, сільського господарства, цілителька. При храмі Ісіди тримали священних корів, до її сфери належали також сакральні пряжа та сіструм².

Богиня, що дає життя. Ще один жіночий образ – образ вагітної, який відтворюється, як правило, зображенням опуклого живота. Всі більш-менш цілі екземпляри належать до типу стоячих фігурок. Іноді серед зламаних статуєток фіксуються порожнини в ділянці живота або вкладені в нього кульки – одна чи дві. Сенс таких образів прозорий – Богиня є носієм потенційного життя, або породжує та відроджує життя. Модель стільця-трону з колекції „ПЛАТАР” у вигляді двох сидячих вагітних фігур поєднує образ Богині, що дає життя, з Двома богинями.



**Трон, що зображує
двох богинь.**

Колекція “ПЛАТАР”

Дві богині – образ, який представлений різними іконографічними типами із подвійними жіночими зображеннями, зустрічається серед різних категорій матеріалу трипільської культури. Образ Двох богинь передають стільці-трони з Коновки, Липкан, колекції „ПЛАТАР”. Унікальна теракота у вигляді двох

¹ М.Э.Матье. Древнеегипетские мифы. – М– Л.,1956. – С. 160; табл. XIII, 1.

² Бадж Э.У. Египетская религия. Египетская магия. – М.:”Новый акрополь”, 1996.

зліплених боками фігурок походить з поселення Шипинці. Можливо, це умовно-схематичне зображення є прообразом античних теракот Деметри з Корою на плечі¹. Образ Двох богинь – матері та доньки, Деметри та Кори – Персефони, богинь землеробства та світу мертвих, – сягає, за уявленнями еллінів, сивої давнини. Він пов'язаний з відродженням і плодючістю і вказує на нерозривність світу живих та померлих².



*Амфора з Цвікловців, що відтворює образ двох богинь.
НМІУ*

Посудинка з Цвіклівців оздоблена двома ручками у вигляді скульптурних голівок, які повністю відповідають голівкам жіночих статуеток. Образ Двох богинь знайшов відображення також в антропоморфному посуді. На думку В.І. Маркевича, дві злиті фігури відтворюють деякі антропоморфні посудини³.

¹ Русява А.С. Античные терракоты Северо – Западного Причерноморья... – С. 38 – 44, рис. 12, 13.

² Словник античної міфології. – Київ “Наукова думка”, 1989. – С.82 – 84.

³ Маркевич В.И. Антропоморфизм в художественной керамике культуры Кукутень – Триполье // Памятники древнейшего искусства. – Кишинев:”Штиинца”, 1989. – С. 28.

Подвійні антропоморфні образи, поєднані в один, поширені серед антропоморфної скульптури культури Вінча. Вони розглядаються як зображення сакральної пари – близнюків. М. Гімбутас пов’язує подвоєння образу Богині з магичною силою двійки. Дослідниця вважає за можливе припустити, що деякі з подвійних статуєток відповідають відомому з фольклору образу двох сестер, а ті, що відтворюють велику і маленьку фігурки, можуть відповідати божественній парі мати—дочка¹.

Культ Двох богинь відомий у міфологічних традиціях різних цивілізацій. Наприклад, в еллінів разом шанувалися мати й дочка Деметра та Кора – Персефона, образи яких поєднували Елевсинські містерії². М.Нільссон зауважує, що не існує серед філологів не існує єдиної думки щодо першого складу ім’я Деметра: він може означати і „земля” (що загально прийняте), і „зерно”. На його думку особливості культу цієї богині вказують на те, що Деметра – це Зерно-Мати, а її донька Кора – Зерно-Діва. А сутність аграрного за характером свята - містерій у Елевсині – воз’єднання матері та дочки, яка сходить з підземного царства Плутона.

Сходження Кори – це метафора проростання зерна. М.Нільссон вважає, що Елевсинський культ ґрунтується на ідеї щодо хліборобства як джерела цивілізованого мирного життя. Кульмінацією свята було посвячення, сутність якого залишилося таємницею, але широко відомо, що воно забезпечувало містам блаженне життя після смерті. По законам магії посвячені відроджувалися після смерті для нового життя подібно тому, як „похований” у землю колос відроджувався у новому врожаї. Отже аграрна символіка забезпечувала метафору вічного життя, що здійснювалося безкінечною зміною поколінь³.

Дві богині шанувалися у Месопотамії. Присутність двох жіночих персонажів одночасно зафіксована у палаці Нузи (Ірган-тепе поблизу м. Керкук, Ірак, II тис. до н. е.). Один з них – “жінка-володарка” (МІ.ЛУГАЛЬ), другий – діва, “дружина бога” (ЕНТУ=НИН.ДИНГИР). Кожна з них займала різні покої палацу⁴. Ймовірно, корені традиції поклоніння Двом богиням могли сягати доби неоліту, враховуючі вінчанські подвійні фігурки.

Чоловічі образи зустрічаються серед трипільської пластики дуже рідко. Серед них можна виділити кілька іконографічних типів.

Найбільш ранній тип чоловічих статуєток – фігурки у “позі вершника”. Найдавніша відома на поселенні Лука-Врублевецька. Поширені фігурки такого типу на пам’ятках Кукутень А, до того ж іноді вони трапляються по кілька

¹ Gimbutas M. The language of the Goddess... – P.171.

² Элиаде М. История веры и религиозных идей. От каменного века до Элевсинских мистерий. – М.:Критерион, 2002. – Т. I. – С.267 – 276.

³ Нильссон М. Греческая народная религия... – С.33 – 87.

⁴ Астахишвили Э.К., Янковская Н.Б. МИ.ЛУГАЛЬ и ЕНТУ=НИН.ДИНГИР – оппозиция: мать – дева // Религиозные представления в первобытном обществе. Тез. докл. – М., 1987. – С. 236.

екземплярів, як на поселеннях Думешть¹ та Скінтея². Можливо, ітіфалічні чоловічі фігурки – прототип античного Пріапа.

На етапах Трипілля від VI-VII до СІ зустрічаються чоловічі фігурки, морфологічно подібні до жіночих. Крім статевої ознаки, вони вирізняються зображенням перев'язі та, іноді, відсутністю одного ока, частіше відсутнє праве око, а на чоловічих фігурках з Майданецького та Кошилівців очі не модельовані зовсім, але на дископодібній голові з одного боку відсутні отвори. Вважається, що такі деталі іноді зустрічаються на жіночих фігурках, щоправда, можливо, вони можуть бути і фрагментами від статуеток андрогінів. Сенс чоловічого образу не такий прозорий. Ітіфалічні статуетки та фігурки у “позі вершника” зазвичай пов'язують з утіленням сили, якій підвладна родючість усього живого. Статуетки чоловіків з одним оком, можливо, пов'язані із сакральним осліпленням. Міфології притаманна сакралізація осіб з різними каліцтвами, наприклад, незрячим був легендарний Гомер. О.В. Антонова слушно вважає, що чоловічі фігурки з перев'яззю можуть бути зображеннями воїнів³.

Чоловічі фігурки, які морфологічно відповідають жіночим, розглядаються як парубки – кореляти Богині-Диви. Цей образ жіночного парубка споріднений з образом андрогіна, або гермафродита – сакральної істоти, що поєднує чоловічу та жіночі статі.

Андрогін – дуалістичний іконографічний тип з ознаками як чоловічої, так і жіночої статі, образ божества – зафіксований у пластиці. Він символізує рівновагу протилежних принципів: чоловічого та жіночого, активного та пасивного тощо. Пов'язується як з ідеєю єдності, що передувала різноманітності, так і з ідеєю первинного хаосу та нерозділеним станом неба (чоловічий принцип) та землі (жіночий принцип). У багатьох культурах обидва принципи виступають спочатку нерозділеними як етап райського стану. Символом андрогіна є коло⁴.



**Чоловіча фігурка
з поселення Поливанів Яр.
За Т.С. Пассек.**

¹ Monah D. *Plastica antropomorfa a culturii Cucuteni – Tripolie...* – P.285 – 294.

² Scanteia. *Cercetare arheologica si restaurare.* – Iasi: Helios, 1999. – P. 110 – 111, 131, 136.

³ Антонова Е.В. *Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии...* – С.113.

⁴ *Энциклопедия символов, знаков, эмблем* (Сост. В.Андреев и др.) – М.: «Локид»; «Миф», 1999. – С.45 – 47.

За визначенням М. Еліаде, андрогін є втіленням ідеї універсальної бездоганної сакральної сутності, яка гармонійно поєднує у собі всі мислимі опозиції, в тому числі жіноче та чоловіче. Статуетки андрогінів не менш поширені, ніж чоловічі, тим більше, що виявити їх серед фрагментарного матеріалу набагато складніше. Андрогіни зустрічаються серед усіх типів антропоморфної пластики – трапляються стоячі та сидячі фігурки у різних позах та з різними жестами, з поголеною головою та реалістичними рисами обличчя, а також серед схематичної скульптури.



**Фрагмент фігурки андрогіна із поселення Крутуха-Жолоб.
Дослідження Г.М. Бузян**

Унікальною є фрагмент фігурки андрогіна з поселення Крутуха-Жолоб, знайдений під час розкопок Г.М. Бузян та О.О. Якубенко. Фарбування на обличчі, мабуть, відтворює бороду, праве око заплющене або незряче, а ліве розплющене. На спині фарбою намальована гілка, що ніби виростає з нижньої частини тіла. Зберігся тільки торс фігурки, моделювання бороди нібито вказує на чоловічу стать, але двома маленькими горбиками показані груди, так само, як на жіночих теракотах. Аналогії серед сидячих фігурок з чоловічими та жіночими статевими ознаками дають підставу вважати, що фрагмент походить від фігурки андрогіна.

У зв'язку з образом андрогіна М. Еліаде підкреслює, що у божестві співіснують усі атрибути, тому можна очікувати і поєднання у ньому обох статей. Божественна андрогінність є архаїчною формою божественно двоєдиної дихотомії в теологічних термінах. Дослідник підкреслює, що не варто розглядати термінологію міфу та сакрального світу в профанному розумінні. «Жінка» в міфологічному тексті або ритуалі не є звичайною «жінкою»: вона втілює собою космологічний початок. Божественна андрогінність має метафізичний зміст. Завдання такої формули –

висловити в біологічних термінах існування протилежностей, космологічних початків у надрах божества.



*Торс чоловічої фігурки. Поселення
Ломачинці, ур.Вишнева.
НФ ІА НАНУ*



*Сидяча чоловіча фігурка з поселення
Коломийщина II.
НМІУ.*

Божества вселенської плодючості здебільшого є андрогінними, або чоловічими упродовж одного року, а жіночими – протягом другого. Більшість богів рослинності (Аттис, Адоніс, Діоніс) та Велика Богиня (Кібелла) двостатеві. В Індії двостатеві божества Д'яус, першолюдина Пуруша. Найважливіша пара індійського пантеону Шива – Калі подається іноді у вигляді єдиної істоти (адранаришвара). Божественна двостатевість – дуже поширений релігійний феномен. Андрогінними бувають навіть власне чоловічі та жіночі божества. В якій би формі не проявлялось божество, воно завжди – найвища реальність, абсолютна могутність, які неможливо обмежити будь-яким набором ознак чи властивостей.

Міфу про божественну андрогінність відповідає ціла низка міфів та ритуалів, які належать до людської андрогінності. У багатьох традиціях першолюдина вважалася андрогіном. «Адам та Єва були створені з'єднаними між собою спина до спина, і тоді Бог роз'єднав їх, ударом сокири розрубавши навпіл». В іншій версії Адам був чоловіком з правого боку і жінкою з лівого, але Бог розколов їх на дві половини¹. Таким міфологічним феноменам, можливо, певною мірою відповідає

¹ Елиаде М. Трактат по истории религии... – Т. I. – С. 341 – 345.



**Комплекс чоловічих та жіночої статуєток з поселення Майданецьке.
НФ ІА НАНУ**



**Ітифалічна статуєтка з поселення
Лука-Врублевецька.
За С.М.Бібіковим**

Антропоморфний образ втілюється в пластиці, керамічних формах, мальованих зображеннях. Можна припустити, що антропоморфні зображення, стать яких не позначена, є відображенням сакрального образу, для якого стать була несуттєвою ознакою.

Ймовірно також, що антропоморфний образ без деталізації статі може бути зображенням надприродної істоти, яка є втіленням ідеї універсальної бездоганної сакральної сутності, що гармонійно поєднує у собі всі початки.



*Фігурка андрогіна з поселення Кошилівці.
ЛІМ*



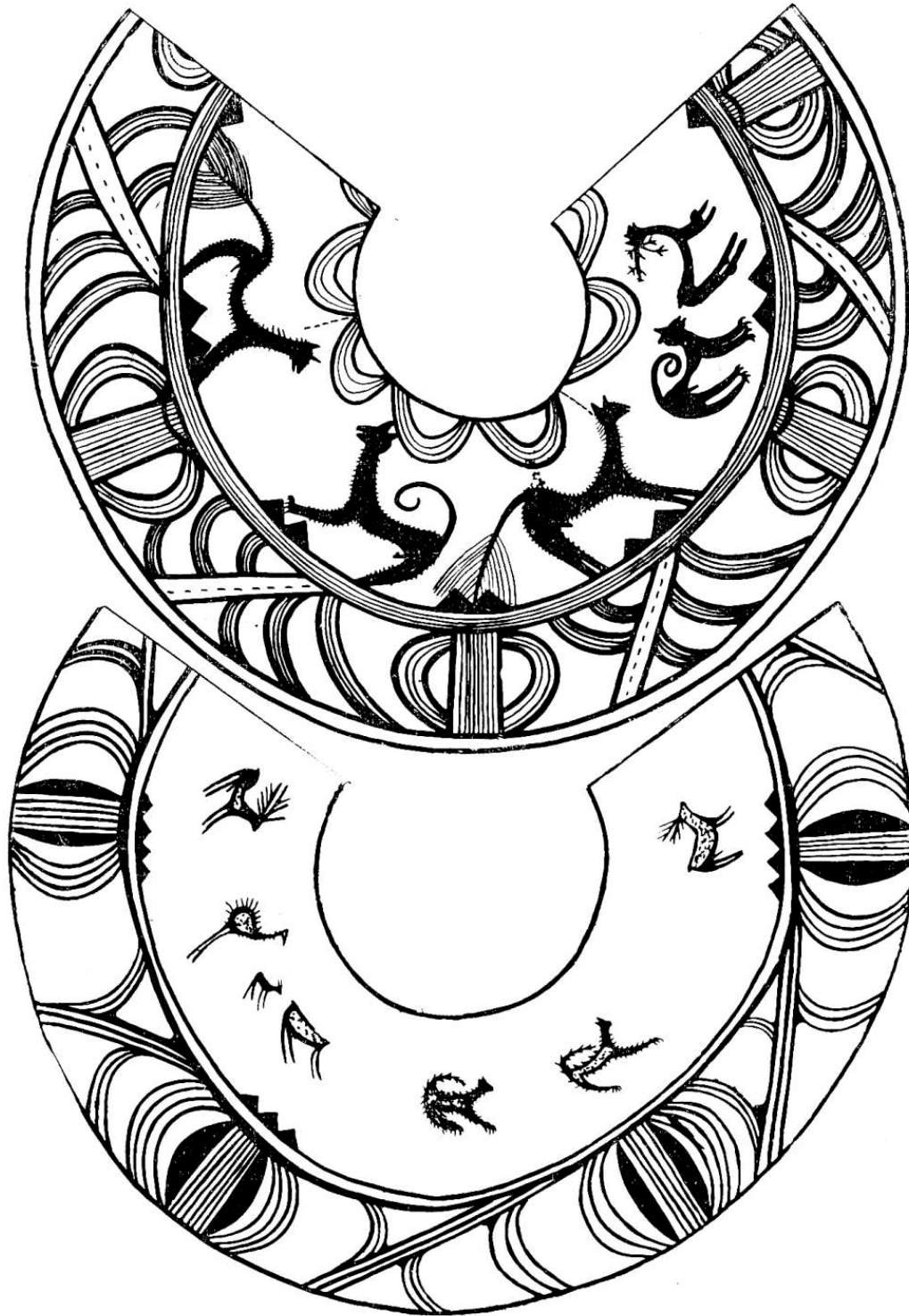
**Фрагмент посудини з зображенням колосків та серпанків.
Поселення Майданецьке. НФ ІА НАНУ**

7.3. Зооморфні образи

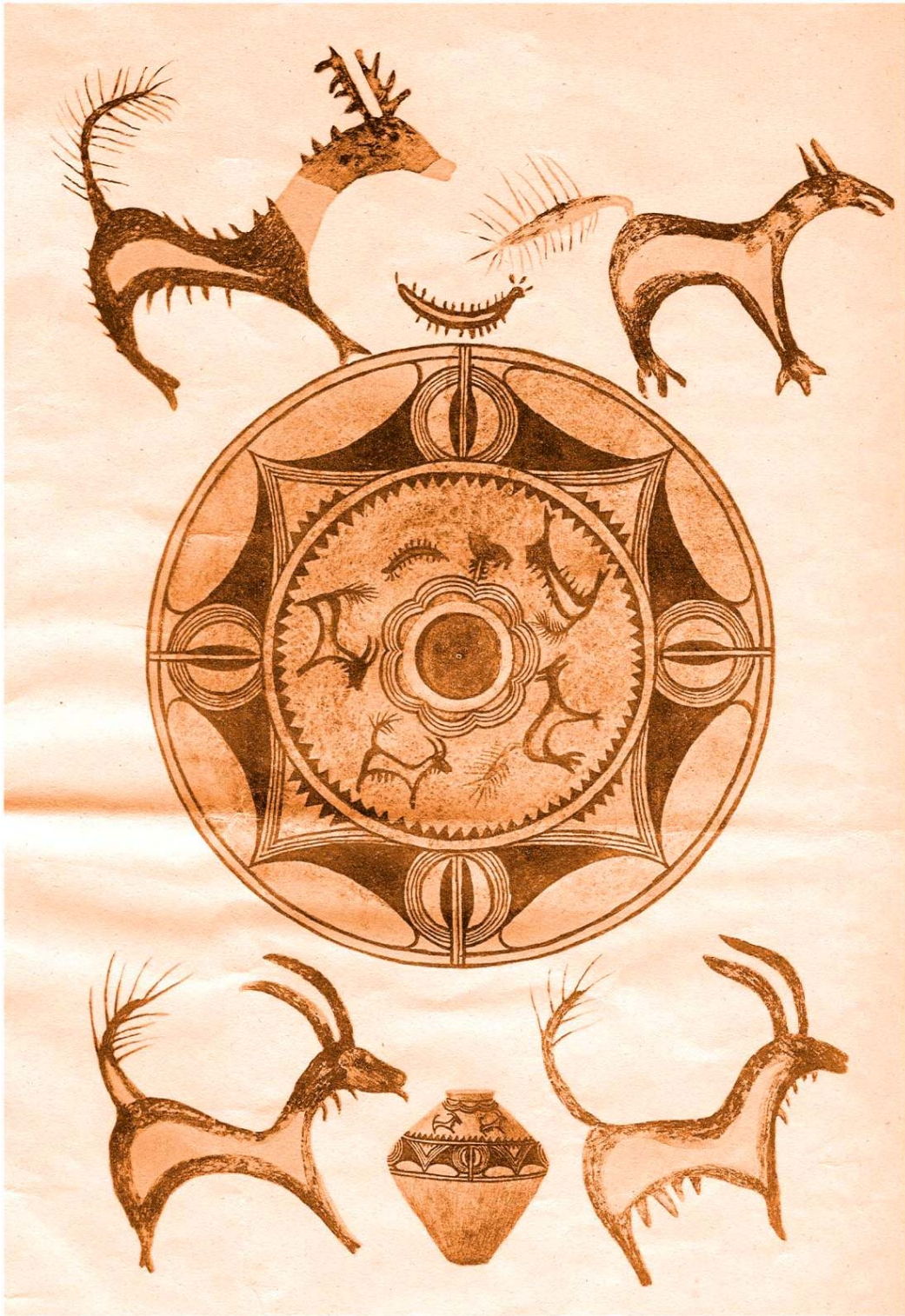
Овидів та бовинів, а також свиню і козу образи яких представлені в трипільській пластиці та серед зооморфних посудин, можна розглядати як священних тварин різних божеств. На нашу думку, переважна їх більшість так чи інакше можна пов'язувати з жертвоприношеннями. Вище вже згадувалося, що жертвоприношення бика було поширене серед багатьох народів. Семіти як жертвовну тварину використовували козла. Те, що зооморфні фігурки були жертвоприношенням, підтверджується їх оздобленням стрічками, візерунком. М. Мосс підкреслює, що жертва може бути реінкарнацією бога: Митра – бик, Діоніс – овен¹.

Бог, як і кожна жертва в результаті здійснення обряду жертвопринесення, відроджується у сакральному світі. М. Еліаде доводить, що обряди жертвоприношення виконувалися під час ініціацій. Ініціація – це і є, у певному розумінні, досягнення безсмертя. Той, хто приносить жертву, виходить – завдяки космічному ритуалу – за межі людського існування і стає безсмертним. На думку іранців, з тіла вбитого Ахриманом першобика народилися злаки та рослини. Згідно з германськими легендами Космос походить з тіла велетня Іміра.

¹ Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения... – С.91 – 96.



*Сюжет „процесія тварин” на посудинах із поселення Варварівка VIII.
За В.І. Маркевичем*



*Зображення тварин із посудини з Крутобородинців.
За В.В. Хвойкою*



*"Ковчег" із зображеннями тварин.
Колекція ПЛАТАР*

Месопотамський бог Мардук створює Космос з тіла вбитого чудовиська Тіамат. Космос починає існування через жертвоприношення бога¹. До образу жертвних тварин можуть бути віднесені також мальовані зображення, особливо з хвостами-рослинами.



*Зображення тварини із хвостом-рослиною на кубку.
Колекція ПЛАТАР*

Процесія таких тварин: оленя, собаки, кози та козла, серед яких ще й стилізоване під якусь істоту зображення серпанку, відображена на посудині з Крутобородинців. Звертає увагу відповідність набору тварин кісткам, які знаходимо як жертвоприношення на поселеннях – олень, собака, коза. Крім того, баран часто виступає як тварина, яка втілює могутніх небесних верховних богів (наприклад – Амон у Єгипті²).

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии... – Т. I. – С.191 – 192.

² Амон // Мифологический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1991. – С. 38.



**Фігурки могутніх биків.
Колекція "ПЛАТАР"**

7.3.1. Бовин

Бовин – один з найпоширеніших образів у Трипіллі. Букранії, або голови, та фігурки бовинів відтворюються у теракоті, наліпах на посуді, зооморфних посудинах, розпису. Зазвичай прийнято трактувати зображення бовина як образ бика, який втілює могутність та відповідає чоловічій статі. Наведені вище дані про образ Богині-корови свідчать, що бик – не єдиний образ, якому відповідають букранії. Іноді можна спостерігати поєднання в одному зображенні букраніїв з місячною символікою у вигляді серпанків або Місяця у вигляді кола.



**Зображення биків на
стінках "ковчезу".
Колекція ПЛАТАР**



*Букраній на кухонному горщику.
Колекція „ПЛАТАР”*



*Фрагмент посудини зі скульптурною головою бовина, що франкована
символами Місяця у вигляді ямок. НМІУ*

Ймовірно, з образом бика як втіленням могутності та чоловічого початку можна пов'язувати букранії з виразними великими рогами, фігурки з масивними рогами та з підкресленими статевими ознаками, а також „бородатих биків”, фігурки яких походять з поселення Черкасів Сад II та колекції „ПЛАТАР”.

М. Еліаде розглядає бика як ієрофанію уранічного бога. На його думку, бик досить рано став символом небесних, атмосферних богів. З ним постійно порівнюють Індру. Іранський бог Вереттрагна явився Заратустрі у вигляді бика, жеребця, барана, козла, кабана, які символізують життєву міць, войовничість. Ті самі зооморфні ієрофанії спостерігаються у бога Рудри. В Індії додравідське населення, дравіди та індоарії шанували бика або як епіфанію бога породження та атмосфери, або як один з його атрибутів.



**Фігурка бородатого бика з поселення Черкасів Сад II.
Дослідження Л.Ю.Поліщук. ОАМ НАНУ**

В Ірані в часи, які передували зороастризму, принесення в жертву биків було розповсюдженим явищем. У давній Ассирії та Малій Азії боги атмосфери та неба мали форми бика. У всіх палеосхідних культурах головним символом могутності був бик; на аркадській мові «зламати роги» означає «зламати могутність». Бога Аріну також уявляли у вигляді бика, його священною твариною був бик. Бог в образі бика шанувався як народний бог по всій Малій Азії.

Шумеро-вавілоняни знали його як Бела або Енліля – «могутнього», бога рогів, Володаря світу, Царя неба та землі тощо. Перетворившись на бика, Зевс викрав Європу (епіфанію Матері), поєднався з Антіпоєю та намагався оволодіти своєю сестрою Деметрою.

На Криті можна побачити дивовижну епітафію: «Тут похований великий бик, що зветься Зевсом»¹. З образом бика на Криті пов'язаний ще один бог, якого принесли в жертву, – Діоніс-Загрей². О.В. Антонова наводить дані з матеріалів щодо Анатолії та Криту, де бик пов'язується з жертвоприношенням та відродженням³. Втіленням бога був священний єгипетський бик Апіс. Втіленням образу уранічного бога у трипільській пластиці можна вважати унікальну розписну статуетку бика з бородою, що має аналогії у месопотамській зображувальній традиції.



Фігурка бородатого бика з колекції “ПЛАТАР”

В.І. Балабіна, аналізуючи трипільську зооморфну пластику, дійшла висновку, що фігурки бовинів належать особинам обох статей, причому зображень корів значно більше, ніж биків. Дослідниця доводить, що більшість статуеток бовинів пов'язані з отождненням образів жінки та корови, яке має дуже глибоке коріння і сягає доби палеоліту, можливо, також через те, що збігаються строки вагітності у великої рогатої худоби та у людини – 10 місячних місяців⁴.

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии.. – Т. I. – С.175 – 183.

² А.Ф.Лосев. Античная мифология. – М.:Наука,1957. – С.166.

³ Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. – М. 1984 – С.94 – 95.

⁴ Балабина В.И. Фигурки животных в пластике Кукутень – Триполья. – Москва «Старый



Метафора Місяця у сакральних артефактах трипільної культури

Для сакральних зображень різних традицій підняті вгору й розкинуті в боки жіночі руки та роги корови метафорично відповідають серпику місяця. А деякі Великі Богині Єгипту та Еллади не тільки виступали іноді в образі Богинь-корів, але були й “Місячними богинями”. Ототожнення жіночої сфери з місяцем притаманне багатьом міфологіям світу. У єгипетських матеріалах злиття образів корови та жінки – богині Хатхор – зафіксоване ще у додинастичний період¹, ця богиня ототожнювалась також із кількома богинями, образ яких, відповідно, пов’язувався з коровою, пізніше Велика Богиня Ісіда зображувалась із рогами².



**Миска із
зображеннями
букраніїв та
серпанків.**

Колекція ПЛАТАР

Можна зробити висновок, що титулом Великої Богині наділялися богині, однією з епіфаній яких була корова. У давньогрецьких міфах в образі корови з’являлися богині Деметра, Аталанта, Афіна, Артеміда, Гера, Іо. В індоаріїв у вигляді корови зображувалась матір усіх богів Адіті. У шумерській міфології одним з титулів богині Нінгаль був “велика корова”³.

Отже, у багатьох випадках бовинів можна розуміти не як символи бога-бика, а як епіфанію Богині в образі корови.

У трипільській культурі трапляються знахідки бовинів як парних фігурок бика та корови. Імовірно, вони використовувалися в обрядах жертвоприношення. Звичай приносити в жертву богу бика, а богині – корову досить розповсюджений. В.Г. Ардзинба наводить дані про подібну давню анатолійську традицію⁴.

¹ Кинк Х.А. Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. – Москва «Наука», 1976. – Рис. 10.

² Матье М.Э. Древнеегипетские мифы... – С. 160. – Табл. X III, 1.

³ Элиаде М. Трактат по истории религии... – С.176 – 180.

⁴ Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии... – С.16, 67.



Фігурка свині. Колекція „ПЛАТАР”.

7.3.2. Свиня

Свиня – тварина, яка представлена теракотами та кістками у рештках жертвоприношень. Серед фігурок, очевидно є як зображення свійської свині, так і вепра. Останній міг символізувати могутність подібно бичу та барану.

У еллінів відомий звичай приносити у жертву поросят під час аграрних свят. М.Нільссон вважає, що легенда про свиней Евлубея, яких поглинула земля разом з Корою, коли її викрав Плутон, пояснює цей ритуал магії родючості. Свиня була священною твариною Деметри. Свиней приносили у жертву місти напередодні свого посвячення під час свята Елевсинських містерій¹.

Олень – символ, який зустрічається у трипільській скульптурі, розпису та жертвоприношеннях досить рідко. На мальованому посуді олень бере участь у процесіях тварин. В.Г. Ардзинба відзначає, що в Анатолії ще з часів хаттів олень співвідносився з божеством Сонця². Найдавніші європейські зображення оленя на

¹ Нильссон М. Греческая народная религия... – С.67 – 68.

² Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии... – С.16 – 17.

керамічному посуді належать до горизонту культури Старчево-Криш¹. Олень був священною твариною Артеміди. М.Нільссон наводить дані про давнє аграрне свято на честь цієї богині, учасники якого оздоблювали голови оленячими рогами та носили хліби із зображенням тварин, фрукти та вино².



*Фрагмент статуетки ведмедиці з поселення Майданецьке.
НФ ІА НАНУ*

7.3.3. Ведмідь

Ведмідь – мало поширений, але виразний образ трипільської пластики. Це одна з тварин, які належать до місячної сфери, бо, подібно до того, як зникає і з'являється Місяць, залягає в сплячку і зникає, а потім з'являється навесні ведмідь. В Косенівці Т.Г.Мовша знайшла велику статуетку вагітної ведмедиці, що можна розглядати як зв'язок із символікою Великої Богині.

¹ Gimbutas M. The Civilisation of the Goddess. – SanFrancisco: Harper Collins, 1991. – P. 29, fig. 2 – 29.

² Нільссон М. Греческая народная религия... – С.42.

Нагадаємо, що одним з етимологічних трактувань Артеміді є «ведмежа богиня». Один з титулів Артеміді – Бравронія (ведмедиця), на Аттіці жриці Артеміді вдягалися у ведмежі шкури і називалися ведмедицями. Архаїчні уявлення про Артемиду пов'язують її з Місяцем¹. Таким чином, трипільських ведмедиць можна вважати ієрофанією Місячної богині або однією з іпостасей Великої Богині. Сакралізація ведмедя має дуже давню традицію, витoki якої знаходять у палеоліті, в тому числі в Європі. Само ім'я цього звіра табувалося, приклади чого є в багатьох мовах.



Статуетка ведмедиці із поселення Косенівка. НФ ІА НАНУ

¹Грейвс Р. Мифы древней Греции. – М.: «Прогресс», 1992. – С.28, 38.



*Фрагментовані зображення ведмедиць.
Поселення Сушківка і Томашівка. НМІУ.*



Основні типи зміїного орнаменту на посуді трипільської культури



**Зображення змії на антропоморфній посудині
Поселення Олександрівка. ОАМ НАНУ**

7.3.4. Змія

Змія – образ, який з’являється в орнаментатії на посуді від початку існування культури Прекукутень—Трипілля А і, змінюючись стилістично та морфологічно, залишається невід’ємним елементом композицій розпису до фінальних етапів культури. На посуді раннього етапу Трипілля зміїна символіка поширена у заглибленій орнаментатії. Головні особливості цих зображень такі. Голова змії виконується з різним ступенем стилізації, іноді немає нічого спільного з реальним прототипом. Оригінальні зображення голови змії з великими очима В.І. Бабалабіна слушно вважає зображенням черепа рептилії, отже, вони відтворюють образ змії з „мертвою головою”¹. Черепоподібні голови зустрічаються в різних орнаментальних композиціях. Зафіксовано два основних сюжети – спіралеподібні змії та „S”- подібні або протилежно розташовані пари змій, що рухаються назустріч. Останні трапляються у Трипіллі А набагато частіше. Зазвичай чотири пари стрічок-змій утворюють складні рухливі негативно-позитивні композиції, що в плані мають форму свастики². Орнаментальні композиції, в яких парні змії є головними елементами, чотиричасні, хрестоподібні, обертаються навкруги вінець чи дна грушоподібних антропоморфних посудин. В.І. Маркевич розглядає останніх як стилізовані жіночі фігури³.

¹ Балабіна В.І. К прочтению змеиных изображений спиралевидного орнамента древних земледельцев Европы // Вестник древней истории. – М., 1998. – № 2 (225). – С.140 – 144.

² Бурдо Н.Б. Змія в ранньотрипільських орнаментах та міфах //Краткие сообщения Одесского археологического общества. – Одесса, 1999. – С.24 – 28.

³ Маркевич В.И. Антропоморфизм в художественной керамике культуры Триполье – Кукутень ... – С.26 – 36.



*Стилізоване зображення змії на покритті з поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ*



*Антропоморфна посудина із парними зображеннями змії.
ОАМ НАНУ*



*Антропоморфні посудини із зміїним орнаментом. Поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ*



*Зміїний орнамент на розписному посуді.
Колекція „ПЛАТАР”*

У бічній розгортці зміїні стрічки рухаються зліва направо, утворюють біжучу спіраль – символ часу. У круговій розгортці зміїний вихор обертається навколо центра, що позначений вінцями, поміщеними у чотиричасову фігуру, що позначає простір з напрямками сторін світу. Отже, зміїні ранньотрипільські орнаменти можна розглядати як сюжет відображення нескінченного руху у просторі Всесвіту. Центром символічного тексту є жіноча фігура, оповита зміями.

Щодо вербальної міфологічної традиції ранньотрипільському зображувальному тексту, можливо, співзвучний пелагічний міф творіння. „Спочатку Еврінома, богиня всього суцього, здійнялася оголена з Хаосу і зрозуміла, що немає на що спертися. Тому вона відокремила небо від моря та почала свій самотній танок на його хвилях. Танцюючи, вона рухалася на південь, і за її спиною виникав вітер. Вона обернулася і спіймала цей вітер, стисла його в долонях – і перед її очима постав змія Оріон. Намагаючись зігрітися, Еврінома танцювала все шаленіше, поки не пробудилося в Офіона бажання, та він обвив її божественні чересла, щоб оволодіти нею”¹.



*Поєднання в одному зображенні символів місяця, змії-води та букраній.
Колекція „ПЛАТАР”*

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции.. – С.15.

Починаючи з етапу Трипілля VI дещо змінюється морфологія зміїних композицій. Найбільш поширеними стають малюнки, що утворюють „S”- подібну біжучу спіраль зі стрічок протилежних кольорів. Часто кінці „S”- подібних елементів багаторазово закручено так, що вони утворюють спіраль. Для зміїної орнаментативної характерна поворотна симетрія, яка відтворює рух, циклічність, протилежність. Конструктивно подвійні стрічки змії, особливо ті, що оздоблені ямкою в центрі зміїної голови, близькі до китайського символу „їнь-ян”.



Змії у розписному орнаменті біноклеподібної посудини. Поселення Гринчук. АМ ІА НАНУ.

Китаєзнавці вважають, що початково „їнь” означало тінювий (північний) схил гори, а „ян” – світлий (південний) схил. При поширенні бінарної класифікації їнь та ян набули нового сенсу:

їнь	ян
темний початок	світлий початок
жіночий початок	чоловічий початок
північ	південь
смерть	життя
земля	небо
Місяць	Сонце
парний	непарний
<i>каурі</i>	<i>нефрит</i>

Система їнь-ян була основою давнього та середньовічного китайського світосприйняття, використовувалася даосами та у народній релігії для класифікації духів, під час ворожби, пророцтв¹. У культурі Яншао контрокольорові спіральні зображення, подібні до трипільського розпису, зустрічаються у період Мачан² і з урахуванням калібрації ізотопних дат³ приблизно синхронні трипільським. Ототожнення неба з ян, а землі з їнь відоме в китайській традиції з епохи Чжоу.

¹ Мифологический словарь... – С.248.

² Кашина Т.И. Керамика культуры Яншао. – Новосибирск:»Наука», 1977. – С. 134.

³ Там же. – С. 154.



*Зміїний орнамент з місячними символами.
Колекція „ПЛАТАР”*

У давньокитайській міфології та натурфілософії інь та ян завжди виступають разом. Це взаємодоповнюючі один одного елементи. Кожен з них містить у собі зародок іншого, що графічно передається крапкою протилежного кольору на тлі елементів знака. Ці два початки створюють незмінний третій, містичний центр. Особливістю дихотомії символу інь-ян є те, що вони створюють рівновагу двох принципів, пов'язаних з чоловічим та жіночим початками світобудови¹. Серед сакральних зображень трипільської культури така символіка властива образу андрогіна, зафіксованого в пластиці.

¹ Енциклопедія символів, знаків, емблем... – С.222.



*Зерновик із змінною орнаментацією, близькою до символіки „їнь-ян”.
Колекція “ПЛАТАР”*

Парні зображення змії або істот зміїного вигляду зустрічаємо також у китайській іконографії. Причому тут змії пов'язані з антропоморфними символами, як і в трипільській культурі. Дві переплетені між собою змії рухаються вертикально по голові антропоморфної фігурної розписної кришки культури Яншао¹. На рельєфах храмів та гробницях знайдено зображення богині Нью-ва та бога Фу-сі у вигляді людино-змій, що переплелися хвостами, в руках вони часто тримають диски – знаки сонця та місяця². Образ богині Нью-ва вважається дуже архаїчним. У зображувальній традиції на рубежі н. е. вона має вигляд напівжінки-напівзмії або дракона, іноді з головою корови. Очевидно, спочатку богиня шанувалася як родоначальниця племінної групи. В основі її культури, імовірно, лежить культ змії, пов'язаний з культом матері-прародительки. Стародавній міф, зафіксований у II ст. до н. е., повідомляє про те, що Нью-ва створила з глини перших людей³. Вона подається в образі дбайливої матері, яка допомагає людям⁴. Зображується Нью-ва зазвичай у парі з братом і чоловіком Фу-сі.



*Фігурка з жезлом. Поселення Сабатиніка II.
АМ ІА НАНУ*

М. Гімбутас вважала, що однією з богинь Старої Європи була Богиня-змія. На її думку, обличчя деяких жіночих статуєток наділені рисами змії, як, наприклад, ранньотрипільські фігурки з поселень Траян-Дялул-Финтиніор (Румунія) та

¹ Кашина Т.И. Керамика культуры Яншао... – С. 73.

² Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М.: "Наука", 1984. – С. 122 – 123; рис.40 – 43.

³ Мифологический словарь... – 407.

⁴ Лю Т.Т. Китайские мифы и легенды // Женщины в легендах и мифах. – М.: "Крон – пресс", 1998. – С.307 – 308.

Сабатинівка II. Останні, на думку дослідниці, можливо, перебували у святилищі, в якому фігурки Богині - змії брали участь у сезонних ритуалах оновлення¹.

У розписній орнаменталі Трипілля зустрічається зображення змії, які повзуть. На відміну від спіралеподібних змії ці зображення не бувають парними. Повзучі змії намальовані поодиноці або групами. Вони рухаються вгору або по горизонталі. Найчастіше повзучі змії зображуються червоною або чорною хвилястою стрічкою, іноді вона дуже коротка.



*Повзучі змії в розписній орнаменталі.
Колекція „ПЛАТАР”*

¹ Gimbutas M. The Language of Goddess... – P. 126 – 128, 133.



*Повзучі змії у трипільському розписі.
Колекція "ПЛАТАР"*

В розпису культури Кукутень В зустрічаються змії у вигляді зигзага. Дуже поширеною є думка про те, що символ води – хвиляста лінія, тому змії у вигляді хвилястих ліній Т.М. Ткачук вважає знаком води-змії¹. Знаки води-змії в розписній орнаменталі посуду, особливо мисок, часто об'єднуються із знаками повного місяця або серпика, що утворює образ, у якому поєднані символи Місяця, змії та води.



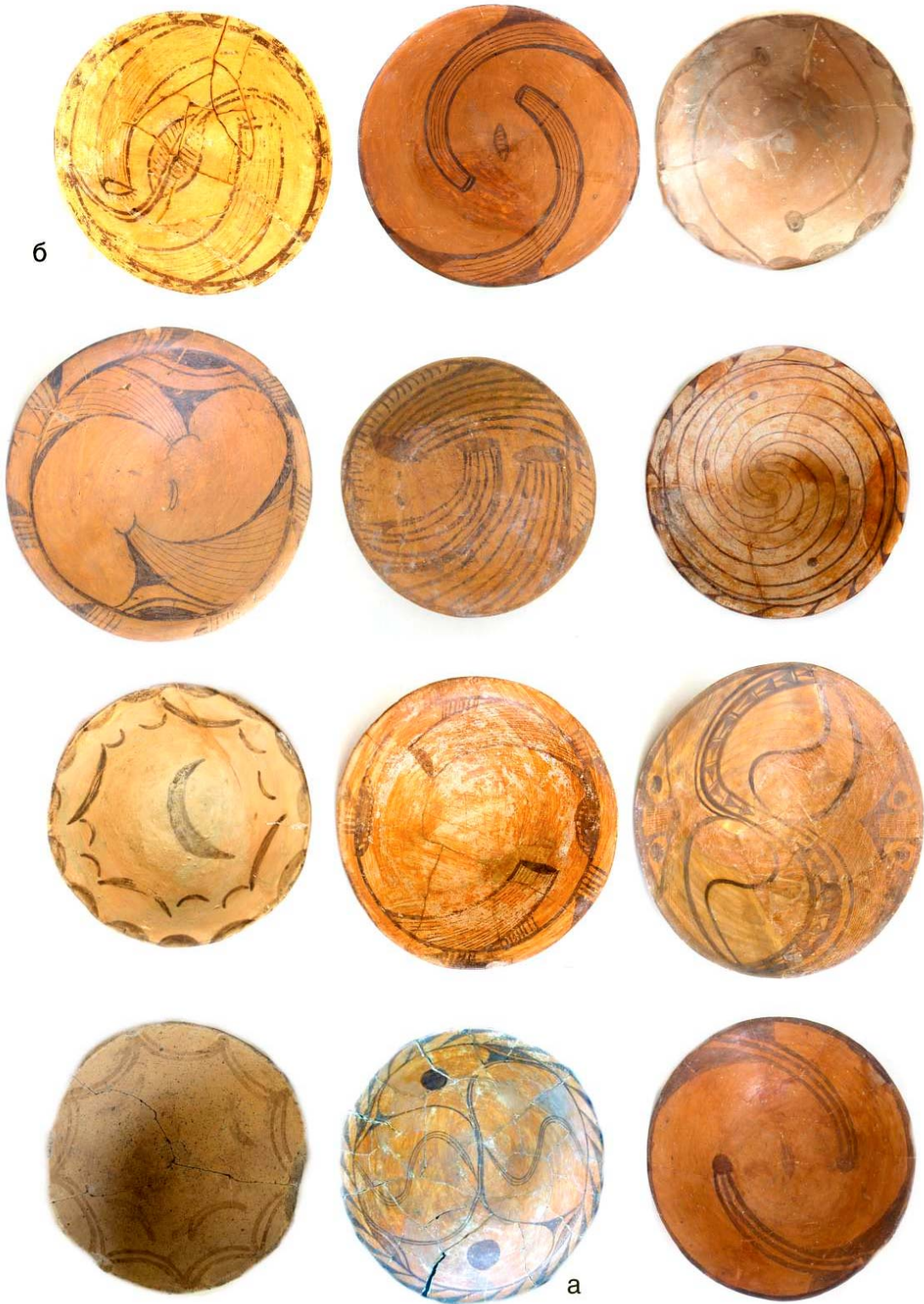
***Поєднані в одне зображення символи місяця, змії-води та букраній.
Колекція „ПЛАТАР”***

Зображення змія у вигляді спіралі на череві ранньотрипільських статуєток також поєднує жіночий та зміїний символи. Можливо, деякі фігурки, оповиті змієподібними валиками, є прототипом образу критських богинь із зміями.

¹ Ткачук Т., Мельник Я. Семіотичний аналіз трипільсько – кукуреньських знакових систем (мальований посуд). – Івано – Франківськ: ”Плаї”, 2000. – С.72 – 80.



Місячна символіка на посуді із заглибленим орнаментом. 1. Антропоморфна кришка. Колекція "ПЛАТАР"; 2. Чаша на антропоморфній підставці з поселення Гренівка. АМ ІА НАНУ



*Місячна символіка на мисках. Колекція „ПЛАТАР”;
а – Майданецьке; б – Черкасіва Сад II.*



**Жіноча фігура, оповита зміями.
Поселення Яблони.
За В.І. Маркевичем.**

О.Ф. Лосев підкреслював полісемантичність образу змії в античній міфології¹. Це характерно і для інших культур. М. Еліаде вважає змію однією з тварин, які стають символом, або «втіленням», Місяця через свою подібність до нього за формою або життєвими функціями. Як і Місяць, змія з'являється і зникає. Крім того, у грецькій традиції зберігається легенда, згідно з якою змія має стільки кіл, скільки днів у Місяця. Дослідник підкреслює, що символіка змії складна й багатозначна, але всі символи збігаються з однією ключовою ідеєю: змія оновлюється, відроджується знову і тому безсмертна. Тому вона являє собою місячну силу і завдяки цій своїй якості передає плодючість, мудрість, здатність до пророцтва і навіть безсмертя. В архаїчному міфі змія охороняє сакральне джерело безсмертя (Дерево життя). Як місячна істота змія пов'язана з плодючістю і жінкою. У багатьох народів є легенди про змії, які оволоділи жінками.

В античній традиції вважається, що мати зачала Арата від змія. Олімпія, мати Олександра Великого, гралася зі зміями². Ілюстрацію до подібного сюжету бачимо в критських «богинях зі зміями» та статуєтці жінки, оповитої зміями з Яблони І.

М. Еліаде відзначає, що образ змії багатозначний, серед найважливіших його значень – мотив «відродження», «оновлення». Відомі середземноморські зображення богинь із змією в руці (Артеміда Аркадська, Геката, Персефона) або із зміями замість волосся (Горгона, Ерінії). Багато етнографічних пам'яток містять підтвердження тому, що чаклунські чари виходять з Місяця через посередництво змії.

Терміни, які в єврейських та арабських джерелах належать до магічного мистецтва, походять від слів, що ними визначається змія. Символіка плодючості та

¹ А.Ф.Лосев. Античная мифология... – С. 42.

² Элиаде М. Трактат по истории религии. – С. 309—314.

оновлення пояснює присутність змії в іконографії та обрядах, пов'язаних з образом Великої Богині вселенської плодючості¹.

М. Еліаде вважає, що як атрибут Великої Богині змія зберігає місячні ознаки у поєднанні з ознаками теллургічними. На певному етапі змія ототожнюється із Землею, від якої пішли всі живі істоти. Деякі племена вважають, що Земля та Місяць створені з тотожної речовини. Великі Богині однаково причетні до сакральності Землі (грунту) та Місяця. Оскільки ці ж богині є також божествами поховального культу (померлі йдуть у землю або віддаються на Місяць, щоб відродитися знову й отримати новий вигляд), то змії стають істотами переважно поховальними, які втілюють душі померлих, предків тощо. Тією ж символікою пояснюється присутність образу змії в ініціаціях².



**Зерновик із стилізованими зображеннями змії
Колекція "ПЛАТАР"**

Серед символічних знаків індійської міфології змія – істота бога Вішну – мислилася як така, що не мала кінця, безкінечна (ананта)³.

Індійська символіка змії певною мірою відповідає трипільським зміїним сюжетам – спіралеподібним, безкінечним, таким, що обертаються навкруги центра.

У міфології еллінів змії був епіфанією Зевса Ктесія – хатнього бога. Відомі символічні зображення його синів Діоскурів у вигляді пари змії⁴. М.Нільссон вважає, що Зевс як хатній бог почитався в образі змії тому, що змія в сакральних традиціях багатьох народів виступає як хранителька дома або втілення духу - охоронця дома. Він наводить дані про те, що Афіна, одним з атрибутів якої була священна змія, була домашньою богинею Мікенського царя. Дослідник вважає, що мінойська богиня-змія була домашнім божеством⁵. Б.О.Рыбаков вважав, що трипільські спіральні орнаменти відтворюють образ прихильного до людей вужа – охоронця, який почитався багатьма народами⁶.

Різноманітні і дуже розповсюджені зображення змії в трипільській орнаменталі, знаковий контекст цих малюнків та сполучення їх з різними іншими символами дозволяють вважати, що змія втілює декілька різних сакральних образів.

¹ Там же. – С.316.

² Там же. – С.316.

³ Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов, М.:«Крон – прес»,1998. – С.68 – 69.

⁴ Нильссон М. Греческая народная религия... – С. 92 – 95.

⁵ Нильссон М. Греческая народная религия... – С.97 – 99.

⁶ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М.:”Наука”, 1981. – С. 170 – 172.



**Зображення собаки на посудині.
Колекція "ПЛАТАР"**

7.3.5. Собака

Собака – образ, поширений у розписній орнаменталі, а для трипільської пластики вперше зафіксований О.О. Якубенко у поселенні Володимирівка¹. Розписний посуд із зображеннями собак з'являється на етапі ВІІ, поширений на поселеннях шипинецької, канівської, бринзенської, петренської, чечельницької, томасівської, косенівської груп. Іконографічні типи розписних зображень собак досить різноманітні. Серед них є самці та самиці, виділяються фантастичні, нібито летючі пси, відомі за мальованим посудом з Петрен. Часто зображення собак парні, статичні, фланкують знак рослини.

Собаки зазвичай ручаються зліва направо, беруть участь у процесіях тварин. Їх окремі зображення зустрічаються у піктограмах. Зображення собак з хвостом-рослиною відповідає знахідкам їх кісток як жертвних тварин. Собаки намальовані також поруч з пагорбом, з якого іноді «виростає» рослина. Можливо, цей пагорб символізує закопану в землю жертву, відродження якої і символізує рослина, що також вказує на причетність собак до жертвоприношення. В розписних

¹Якубенко О.О. Результати археологічних досліджень трипільського поселення Володимирівка /Кіровоградська область/ проведених 1989 року// Деякі основні напрями вдосконалення діяльності музеїв на сучасному етапі. – К. 1990. – С.92 – 102; рис.28.

Собака в міфологічній символіці вважається твариною Місяця. Трипільські малюнки собак з чорним колом (знак Місяця) на кінчику хвоста або вписані у спіраль яскраво ілюструють причетність образу цієї тварини до символічного кола Місяця.

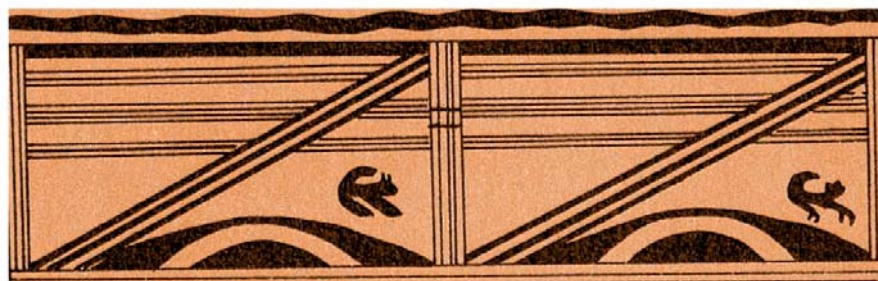
Зв'язок собаки у трипільських розписних сюжетах із змією, жертвою, Місяцем цілком відповідає відомим міфологічним символам і дозволяє пов'язувати образ собаки з регенерацією. Фігурка собаки могла використовуватися під час жертвоприношення аналогічно статуеткам бовинів. Про участь у жертвоприношенні собаки свідчать знахідки черепів та скелетів собак.



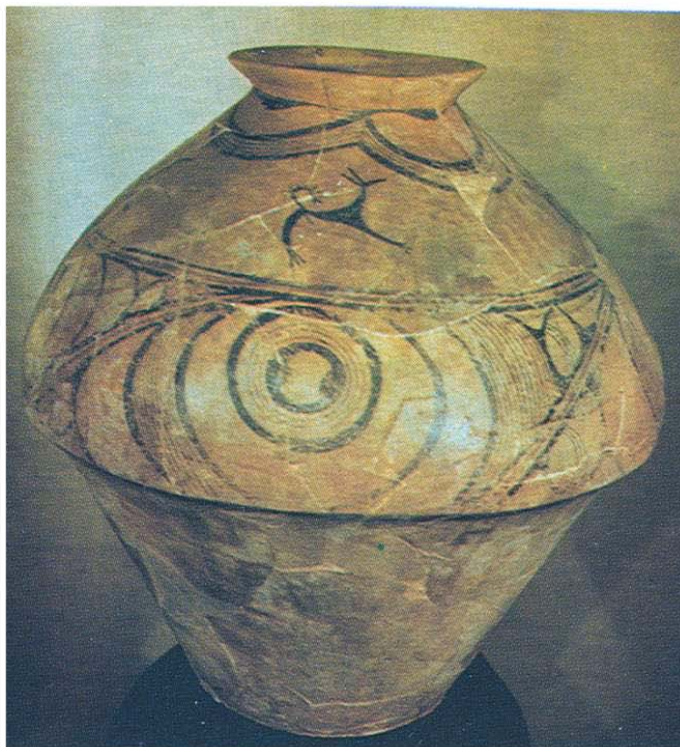
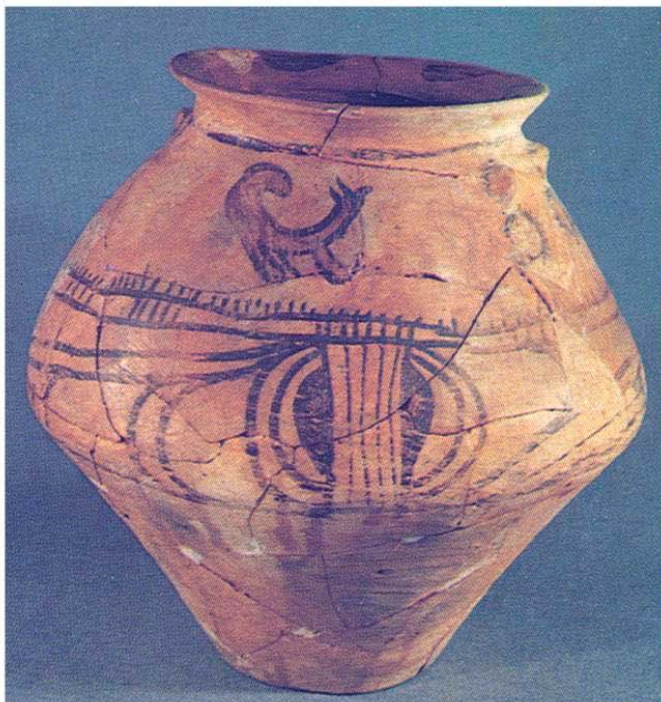
Знаки повного Місяця, серпанку та собаки на посудині з поселення Більче Золоте. Краківський археологічний музей.



Зображення собаки у розписі трипільського посуду



Собаки в орнаменті бінотлеподібної посудини (Більче Золоте) та кубків (Шипинці). За М. Гімбутас.



*Собаки на посуді поселення Варварівка VIII.
За В.І. Маркевичем.*



*Посудина із зображенням собак.
Колекція „ПЛАТАР”.*



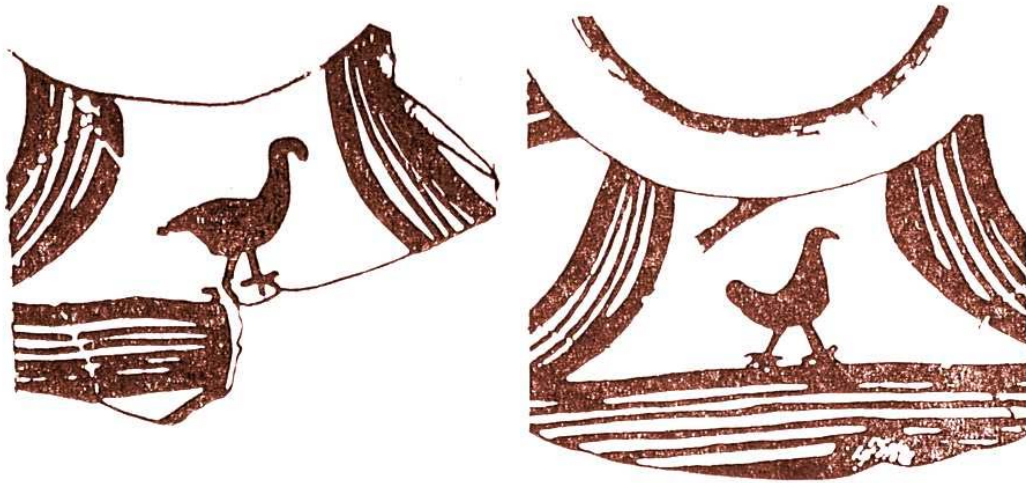
*Посудина із зображенням чотирьох собак.
Колекція „ПЛАТАР”.*



*Зображення собак з Місяцем на кінчику хвоста.
Петрени; Черкасів Сад II. ОАМ НАНУ.*



*Стилізоване зображення собаки.
Колекція "ПЛАТАР"*



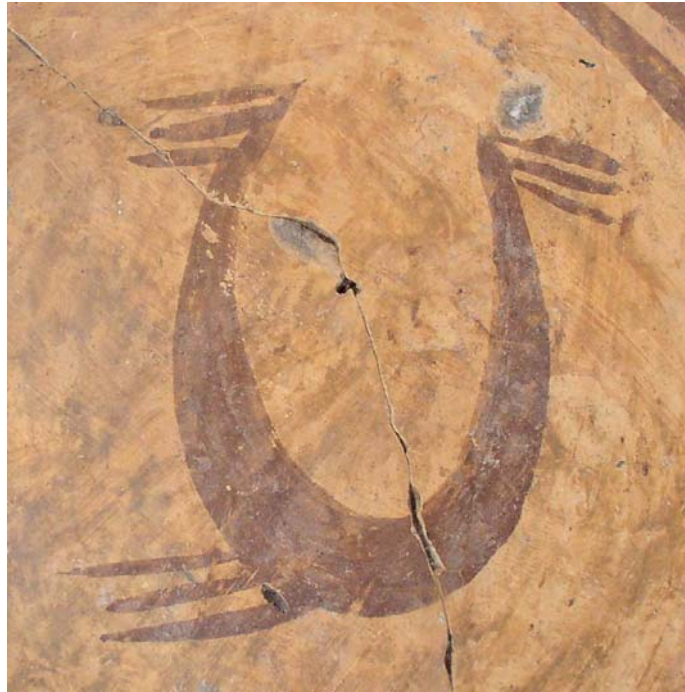
*Зображення птахів на пізньотрипільському посуді.
За В.І. Маркевичем*

7.3.6. Птах

Птаха – образ, представлений у трипільській культурі фігурками, в тому числі і скульптурками, що являються ручками покришок, птахоподібними посудинами, що, очевидно, зображують качку, та окремими орнітоморфними малюнками. Цікавим є поєднання антро-поморфного образу з образом птахи, простежене у трипільській іконографії.



*Стилізоване зображення птаха на стінці миски.
Колекція "ПЛАТАР"*



*Стилізоване зображення серпанка-птаха на денці миски.
Колекція "ПЛАТАР"*

7.4. Синкретичні образи

За даними М. Мосса, магія припускає змішування образів, без чого неможливо уявити обряд: маг, обряд та мета – конгломерат образів. Персоніфіковані магічні сили – духи та боги можуть зображуватися за допомогою кількох священних символів, бо уособлюють різноманітні стихії¹. Трипільські матеріали повною мірою підтверджують такий висновок. Більшість трипільських сакральних образів синкретична. Символіка об'єднує жінку і птаха, жінку і корову, жінку і змію, Місяць, воду.

7.4.1. Богиня-птаха

Стоячі, нахилені вперед фігурки з розкішними стегнами – найбільш архаїчний іконографічний тип трипільської пластики, який має прототипи в культурі Кріш. Найпізніша колекція пластики, де зустрічаються нахилені вперед стоячі фігурки, походить з Луки-Врублевецької. Можливо, з цим типом пов'язані також стрункі, трохи нахилені вперед фігурки з Поливанового Яру етапу Трипілля VI-VII . Статуетки цього іконографічного типу подібні до фігуративних зображень птахів, які зустрічаються серед трипільської пластики²

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии... – С.153

² Балабина В.И. Фигурки животных в пластике Кукутени – Триполья... – С.195 – 200.



***Богиня-птаха: статуетка із поселення Олександрівка.
ОАМ НАНУ***

Так, фігурку птаха дуже нагадує антропоморфна статуетка з Бернашівки, її можна зарахувати до міксаморфних зображень. Образ Богині, ієрофанією якої є птаха, представлений у скульптурі трипільської культури антропоморфними статуетками, що відтворюють постать птаха, та орнітоморфними фігурками.



*Відображення образу Богині-птахи у сакральних артефактах
трипільської культури.*



**Фігурка Богині-птахи.
Колекція "ПЛАТАР"**

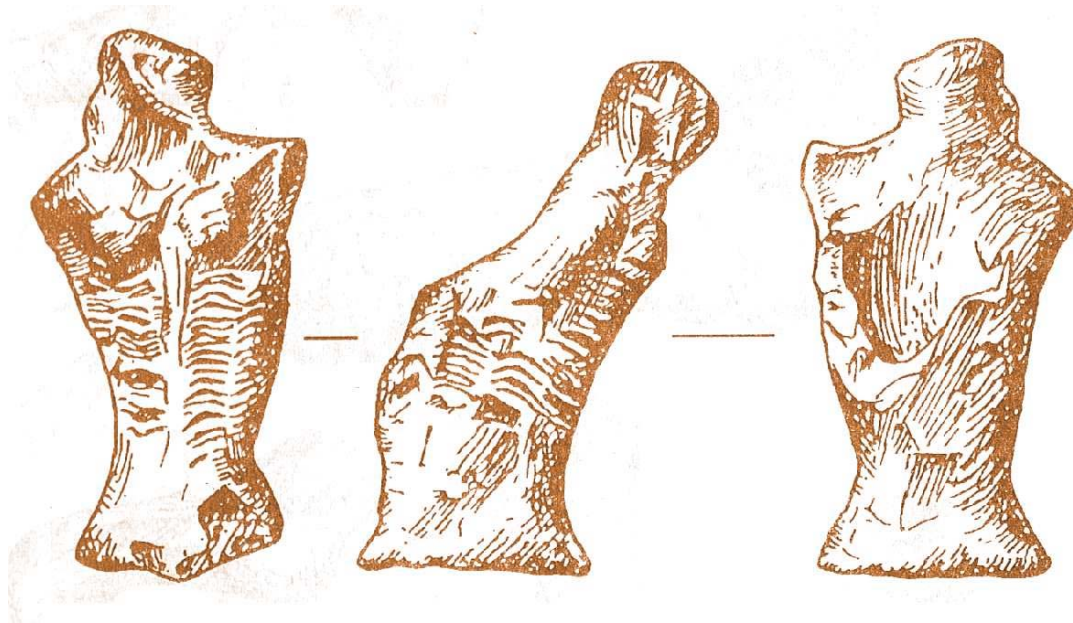
Деякі з останніх фігурок – брязкальця, проте це не дитячі іграшки, як часто інтерпретують їх деякі з дослідників, а ритуальні вироби, що, мабуть, використовувалися, як і інші шумні вотивні предмети, для відлякування нечистої сили, в тому числі, можливо, від немовлят. Орнітоморфні фігурки зображують, очевидно, птаха, який нагадує качку або дрохву. Риси птаха модельовані на черпаках з Луки-Врублевецької та Городниці—Городища.

На черпаку птахоподібної форми з Луки-Врублевецької крила передані конічними виступами, які повністю за формою відповідають стегновим виступам на жіночих фігурках. Найбільш ранні теракоти із стегновими виступами у культурі Трипілля—Кукутень походять з шару Прекукутень II телью Подурь-Дядул-Гіндару. Для статуеток раннього етапу Трипілля виступи на стегнах не характерні, вони з'являються на поодиноких екземплярах скульптури етапів VI–VI-VII, а широко розповсюджені серед теракот деяких локально-хронологічних груп від Трипілля VII до СII.

Вважаємо, що стегові виступи на трипільських жіночих статуетках передають маленькі крила – символ Богині – птахи. Вірогідно, цей символ зображувався на більшості статуеток за дуже архаїчною традицією, а зміст знака, що маркував саме образ Богині, ієрофанією якої була птаха, вже забули. Зустрічаються сидячі

стилізовані фігурки з дископодібною голівкою, що нагадують фігуру птаха. Скорочені „редуковані” руки деяких трипільських статуєток можна розглядати як символічне зображення крил Богині-птахи.

Формальні ознаки дозволяють припускати, що образу Богині-птахи відповідає не птаха взагалі, а качка. Трапляються міксаморфні скульптурні зображення, в яких поєднуються жіночі і пташині риси, як, наприклад, фігурка-брязкальце з поселення Трипілья етапу VI-VII Яблони (Республіка Молдова)¹. На нашу думку, трипільські артефакти цілком підтверджують думку М. Гімбутас про існування серед сакральних образів Трипілья - Кукутень Богині-птахи².



**Фігурка Богині-птахи. Поселення Яблони.
За Д. Монахом**

Орнітоморфні посудини, відомі від раннього до середнього етапів Трипілья, на нашу думку, також пов'язані з образом Богині-птахи. Така посудина з Луки-Врублевецької морфологічно близька до зображення качки, що підкреслює також моделювання зоба. Але замість двох качиних лап тулуб посудини стоїть на чотирьох невисоких ніжках, немов звір. Отже, перед нами синкретична істота, складові частини якої узгоджуються між собою, якщо припустити, що це зображення відтворює образ Богині, який складається з образу Богині-птахи та Богині-корови, адже у сакральному світі діють зовсім не ті закони, що у звичайному житті.

У цивілізації Старої Європи образ Богині-птахи фіксується пластикою та орнітоморфними посудинами культури Криш-Кьореш, однієї з найдавніших

¹ Monah D. *Plastica antropomorfa a culturii Cucuten – Tripolie...* – P. 357, fig.105, 4.

² Gimbutas M. *Old European Deities. With an emphasis on images from the Cucuteni culture// La civilisation de Cucuteni en contexte Europeen.* – Iasi – Piatra Neamt, 1984. – P.99 – 124.

культур з відтворюючою економікою в Балкано-Дунайському регіоні. Але образ жінки-птахи в Європі сягає ще більшої давнини, бо втілюється вже у фігурках з палеолітичної стоянки Мізин. До речі, відзначається синкретизм і дуалізм образів мізинських фігурок, які відображають «жінку-фалос», «жінку-птаху» або людину взагалі¹.



***Миска із зображенням птахи, стилізованим під серпанок.
Колекція „ПЛАТАР”***

Таким чином, Богиня-птаха є більш архаїчним персонажем сакрального європейського пантеону, ніж Богиня-корова, бо останній не міг виникнути раніше, ніж з'явилося відтворююче господарство. Образ Богині-корови як персонаж священної ієрогамії божеств – бовинів та жінки уранічного верховного Бога-бика характерний як для малоазійської, так і для індоєвропейської міфологічної традиції. У трипільських матеріалах простежується образ Богині-корови, або Великої Богині, який може бути генетично пов'язаний з традиціями вінчанської культури, бо саме там поширені «рогаті» фігурки. Можна припустити, що у трипільців поєдналися архаїчні уявлення про Богиню-птаху з ієрофанією Великої

¹Яковлева Л.А. Позднепалеолитические схематические статуэтки женщин территории Поднйпров'я // Первобытная археология. – К.: Наукова думка, 1989. – С. 45 – 45

Богині у вигляді корови, що й відтворюють деякі синкретичні сакральні образи. Значну увагу дослідженню образу Богині-птахи (Bird Goddess) у Старій Європі приділяла М. Гімбутас, яка вважала, що його втілюють орнітоморфні статуетки водяної птахи, качки, посудини, жіночі фігурки з пташиною голівкою, пташиним (качиним) дзьобом та антропоморфні трипалі зображення – з пташиними лапами¹.

Птаха-місяць представлена у трипільському розписному орнаменті унікальними зображеннями фігур птаха, стилізованих під серпик. Отже, в єдиному символічному зображенні поєднуються знаки Місяця та птаха. Можливо, це сакральний образ місячної птахи, а зближення знаків пояснюється ієрофанією Місяця як Богині у вигляді жінки та птахи. Символи місячної птахи зустрічаються в різних орнаментальних композиціях, але найчастіше включені у світле коло.

7.4.2. Жінка-змія

Жінка-змія – синкретичний сакральний образ, представлений в антропоморфній пластиці усатівського типу. Унікальний іконогра-фічний тип фігурок походить з поховання у кургані біля с. Красногірка. Певні морфологічні, стилістичні та технологічні особливості наближують ці дві статуетки до статуєток усатівської культури на кубічному постаменті. На відміну від усатівських фігурок, красногірські теракоти відтворюють синкретичний образ, істоту, яка наділена рисами жінки та змії. Антропоморфна сидяча, нахилена вперед у молитовній позі фігура має торс, який нагадує капюшон кобри, а голова модельована як розкрита паща змії. Поза красногірських статуєток відповідає також поховальній ембріональній позі небіжчика.



Богиня – кобра: статуетка із поховання біля с. Красногорка та зображення кобри у Даевньому Єгипті.

¹ Gimbutas M. The Language of Goddess... – P.24 – 41.

Така поза фігурки жінки-змії та те, що вона була знайдена в могилі, поєднує символи жінки та змії з померлими і символікою відродження. Певною мірою семантика образу Богині-Кобри, яка супроводжувала поховання, наближається до семантики змії з „мертвою головою”¹, яка може відповідати ідеї відродження та плодючості. У багатьох міфологічних традиціях сакралізація змії відбулася через уявлення про неї як про істоту, яка вічно оновлюється (відроджується), скидаючи стару шкіру. М. Еліаде в межах загального комплексу «Місяць – дощ – плодючість – жінка – змія – смерть – відродження» виділяє фрагменти: «змія – жінка – плодючість», «змія – дощ – плодючість», «жінка – змія – магія»².

У міфологічній вербальній традиції образ Богині, ієрофанією якої є кобра, зафіксований у Єгипті. Уто (Уаджит) – хранителька бога Ра і фараона – втілювалася в образі кобри. Вона – покровителька Нижнього Єгипту. Ім'я богині увійшло у титулатуру фараонів об'єднаного Єгипту, а кобра та коршак (символ Верхнього Єгипту) зображувалися як хранителі фараона на його короні³.



*Антропоморфна посудина з рогатою покришкою.
Колекція "ПЛАТАР"*

7.4.3. Богиня- корова

Богиня-корова – Велика Богиня. Серед трипільських жіночих фігурок рідко, але трапляються рогаті. Іконографія таких теракот дозволяє вважати їх міксаморфними зображеннями, які відтворюють синкретичний сакральний образ. Дуже виразною є статуетка, знайдена О.В. Цвек у Миропіллі. Рогату жіночу фігуру відтворює фрагмент хрестоподібної фігурки (або перемички від біноклеподібної посудини) з

¹ Балабина В.И. К прочтению змеиных изображений спиралевидного орнамента древних земледельцев Европы ... – С.140 – 144.

² Элиаде М. Трактат по истории религии... – С. 318.

³ Уто // Мифологический словарь... – С. 565.

розкопок В.В. Хвойки із Щербанівки . На поселенні Вербівка П. І.П.Хавлюк знайшов групу стилізованих рогатих фігурок, які він вважає зображенням сови¹ . Зауважимо, що ці статуетки мають аналогії у культурі Вінча.



а



б

Амфори, що відтворюють синкретичний образ Богині-корови а) ОАМ НАНУ, б) Херсонський краєзнавчий музей

Якщо мати на увазі, що стільці-трони теж втілюють жіночий образ і є, на нашу думку, окремими жіночими символами, а не тронами для статуток, що символізують бика (чоловічий символ), то треба й рогаті трони залучити до цієї групи. Те саме можна сказати й про черпаки з рогатими ручками. Формально їх відносять до класу зооморфних зображень, але по суті вони належать до іконографічного типу зображень рогатої жінки, формально поєднуючи два образи – корови та жінки. Ранньотрипільські стільці-трони, спинки з рогатими спинками бувають оздоблені конічними виступами, як на стегнах жіночих фігурок. На нашу думку, ця обставина підтверджує інтерпретацію моделей стільців-tronів як своєрідних предметів трипільської антропоморфної пластики, що відтворюють синкретичний образ Великої Богині, в якому є риси і Богині-корови, і Богині-птахи.

Образ Богині-корови знайшов відображення також у

¹ Хавлюк П.И. Новые данные о культовых изображениях в Триполье // СА. – 1959. – № 3. – С. 206–208.

посуді трипільської культури. На нашу думку, зооморфні та антропоморфні риси можна простежити на посудинах з конічними рогоподібними виступами. Їх буває два або чотири (Дві богині, або подвоєння, тобто підсилення, образу Богині-корови), розташовані вони в тому самому контексті, що й соскоподібні антропоморфні знаки на різноманітних посудинах, в тому числі й грушоподібних (антропоморфних) та чашах на антропоморфних піддонах. На покришках від антропоморфних посудин зазвичай присутні два конічних виступи-ручки з отворами, які передають роги. Таким чином, перед нами міксаморфне зображення: антропоморфна посудина з жіночим тілом та рогатою головою, що відповідає образу Богині-корови, яка зазвичай асоціюється з образом Великої Богині.

Вже на етапі Трипілля А конічними покришками з рогоподібними ручками-виступами накривалися антропоморфні грушоподібні посудини, вони розповсюджені на наступних етапах, різки-виступи оздоблюють шоломоподібні покришки. В усатівській культурі розповсюджуються розписні кулясті посудини з рогатою конічною покришкою, іноді вони на чотирьох ніжках. Такі посудини відтворюють міксаморфний образ і свідчать про тривалість існування образу Богині-корови упродовж тисячолітньої трипільської історії.



Розписна посудина із двома головами бовинів. Поселення Кошилівці. ЛІМ

У Кошилівцях знайдено унікальну розписну зооморфну посудину з двома головами бовинів. Посудина закривалася грибоподібною пробкою із зображенням хреста. Подібний диск з хрестом є в колекції фішок з Майданецького. По боках кошиловецької фігурки зроблені конічні наліпи з вертикальними отворами, які відтворюють конічні виступи на стегнах жіночих статуеток. Отже, кошиловецьку посудину можна розглядати як синкретичний сакральний персонаж, що відтворює подвійне зображення Богині-корови і належить до семантичного поля Великої Богині.

Мабуть, рогаті жіночі зображення відповідають образу Богині, ієрофанією якої

є корова. В Єгипті це богиня Хатор. Вона мала такі титули: «Дім, або Утроба Всевишня», «Дім, або Утроба Хора», «Цариця заходу (померлих)», «Дім Обличчя», Богиня-Мати, мати всіх богів та богинь, Цариця Небес, Богиня-Місяць. Хатор вважалася самонародженою¹. Іноді з рогами зображували Ісиду². У індоаріїв Адіті, мати верховних божеств адітів, зображують у вигляді корови. Доарійське божество Рудра, відповідно до одного з гімнів Рігведи, створив марутів з вимені Прішни – корови, від якої народжується усе суще. Бикоподібне небесне божество єднається з велетенською космічною коровою. У Рігведі йдеться про корову, яка всьому дарує життя.

У шумерській міфології дружиною бога Енліля, «могутнього», бога рогів, Володаря Світу, Царя неба та землі, Батька Бела, великого воїна, була богиня Нінгаль, «Велика Корова», «Велика Мати», її прикликають під іменем Белту або Беліт, «Володарки», «Пані»³. У Месопотамії II тис. до н. е. у палаці старовинного міста Нузи (Ірган-тепе поблизу м. Керкук, Ірак) у покоях, які були пов'язані з богинею МІЛУГАЛЬ («Жінка-володарка»), знайдено фриз із символічним зображенням тріади верховного бога міста Аррапхі, громовержця Тешуба, його дружини Хебаб із сином їх Тіллой у вигляді бовинів: голови бика, корови з жіночим ликом та ликом юного парубка з ріжками⁴.



Розписні кубки із зображенням пагорба – символа жертвоприношення.

Колекція “ПЛАТАР”

7.5. Сакральні та магичні символи

Драбина – символ сходження – зустрічається у трипільському розписі на посуді петренської, канівської, томашівської груп. У міфології зафіксовано, що «висота», «підвищення» уподібнюються трансцендентному, надлюдському. «Сходження» є

¹ Бадж Э.У. Египетская религия. Египетская магия. . .

² М.Э.Матье. Древнеегипетские мифы. – М– Л.,1956. – С. 160; табл. XIII, 1.

³ Элиаде М. Трактат по истории религии. . . – С. 176 – 180

⁴ Астахишвили Э.К., Янковская Н.Б. МИЛУГАЛЬ и ЕНТУ=НИН.ДИНГИР – оппозиция: мать – дева // Религиозные представления в первобытном обществе. Тез. докл. – М., 1987. – С. 237.

проривом, руйнуванням колишнього рівня буття, вихід за межі профанного простору і людського стану. Через сходження здійснюється обряд освячення, тому що той, хто піднявся гору або здійснив сходження по драбині, потрапив до вищих, сакральних сфер. Смерть – це вихід за межі людського буття, «перехід у сферу потойбічного». У міфах душа померлого дереться нагору по стовбуру дерева, мотузці, драбині. У єгипетській «Книзі померлих» говориться: «Боги зробили мені драбину, щоб я зміг побачити богів», «Боги зробили йому драбину, щоб з її допомогою він зійшов на небо». Таким міфічним уявленням відповідають обряди «сходження», «вознесіння», «піднімання», пов'язані із жертвоприношенням¹.

На розписних посудинах мотив драбини блокується з пагорбом та собаками, причому обидва ці знаки мають відношення до символіки обряду жертвоприношення. Пагорб утворено перевернутими сегментами – символами Великої Богині, під пагорбом, ніби в утробі Матері Землі, розміщена жертва, яка відроджується завдяки сходженню вгору по драбині, два зображення якої з обох боків оточують пагорб.

В іншому варіанті розпису з пагорба виростає рослина, яка теж символізує відродження жертви. У трипільських матеріалах відомі жертвоприношення собак. Тому, на нашу думку, зображення собаки, яка ніби піднімається вгору по драбині, символізують процес переходу, тобто освячення і відродження жертви.



Драбина і пагорб на розписних посудинах із колекції "ПЛАТАР".

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии.. – С.201 – 203.



1



2

Сюжет драбини на розписних посудинах.
1 - Колекція „ПЛАТАР”; 2 – Черкасів Сад II, ОАМ НАНУ.

7.5. 1. Символіка відродження жертви

Проростання колоса або рослини в аграрних культурах часто виступає як метафора відродження. З Ашшура походить барельєф, на ньому зображений бог, верхня частина тіла якого проростає з дерева. Жіночі фігурки із зображенням рослини та статуетка андрогіна з поселення Крутуха-Жолоб з гілкою на спині, можливо, пов'язані з жертвоприношенням бога. На думку іранців, з тіла вбитого Ахриманом першобика народилися злаки та рослини; згідно германським легендам, Космос походить з тіла велетня світу. Месопотамський бог Мардук створює Космос із тіла вбитого чудовиська Тіамат. Отже, Космос починає

існування через жертвоприношення бога¹. Символом відродження, очевидно, виступає рослинна символіка, зображена на статуетках.



**Сюжет „драбина” на покришки та кубку.
Колекція „ПЛАТАР”**

Рослинна символіка представлена в трипільських орнаментах на посуді, досить рідкісна на статуетках. В більшості випадків рослинний символ має вигляд «ялинки», можна припустити, що це символ дерева або колос. Іноді зазначені зображення називають «світовим деревом», але контекст їх розміщення серед

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии... – С.191—192.

інших зображень, на нашу думку, не відповідає цьому припущенню, бо трипільські дерева не мають таких ознак світового дерева, як поділ на три яруси. Розміщення дерев по два або три в ряд роблять неможливим їх трактування як центра світу. З трактувань символів дерева, поданих М. Еліаде, зображення на фігурках можуть відповідати дереву як символу життя та дереву як символу воскресіння рослинності¹ і бути теофанією божества плодючості. Сакральне тут проявляється в акті оновлення рослинного життя. З Ашшура походить барельєф, на якому зображений бог, верхня частина тіла якого проростає з дерева. У греків дерево втілює Артеміду. Іноді її статуї прикрашали гілками. Символи рослинності пов'язані з образом Великої Богині. В афро-азіатських матеріалах вона зображується голою серед двох дерев².



***Сюжет зростання колоса – символ відродження.
Поселення Томашівка. НМІУ***

Зауважимо, що певні рослинні символи томашівського розпису майже повністю відповідають протошумерському знаку, який трактується як колос і означає „зерно”. Якщо вважати, що трипільські знаки мають близький зміст, то їх семантичне поле звужується і конкретизується. Тим більш, що одним з важливих символів під час Елевсінських містерій був колос, який символізував Діву–Зерно – Кору та відродження померлих³. Вірогідно зображеннями колосків являються

¹ Там же. – С.88.

² Еліаде М. Трактат по истории религии... – С.108 – 110.

³ Нильссон М. Греческая народная религия... – С. 75 – 76.

також заштриховані овали, які часто намальовані на дні чаш та входять до розписних композицій томашівської групи.



Символічні зображення рослини (колоса), Місяця, змії-води на мисках. 1-колекція "ПЛАТАР; 2- НМІУ

сакрального простору. Ми зауважимо, що за даними, які наводить М. Мосс, зображення концентричних кіл можна розглядати як магічний символ концентрації сакрального простору. Припускаємо, що концентричні кола у трипільській орнаментиці, які розглядаються дослідниками як солярні, пов'язані із символікою концентрації простору.

Коло в багатьох сакральних традиціях є символом всеохоплюючих і абстрактних понять. У містичних вченнях круг є символом андрогіна. Кожна точка кола може бути і початком і завершенням. При графічному відтворенні „інь – ян” вони зображуються замкненими в коло. Чоловіче та жіноче окремо означають незавершеність, частину початкового цілого².

Рослинна символіка поєднується з символікою відродження жертви у антропоморфних та зооморфних зображеннях зі знаками рослин (колос, гілка).

Дуги, сегменти – подібні до серпика частини кола відтворюють образ Місячної богині. В індійській міфології місячний серпик, розташований у вигляді чаші, є символом місткості, в якій зберігається священний напій богів – сома, еліксир життя. У трипільських матеріалах такому символічному змісту можуть відповідати не тільки графічні символи, але й розписані чотирипелюстковими композиціями (символ світу) ритуальні чаші відповідної форми.

Вони знаходяться зокрема і в похованнях, тому можуть бути пов'язані з ідеєю відродження. Якщо серпик зображено перевернутим догори ріжками, то він символізує жіночий символ, якщо під ним знаходиться предмет, то це відображує поховання¹. Відповідним символом трипільського розпису можна вважати мотив пагорба, типовий для розпису на кубках.

Коло – символ магічної концентрації

¹ Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов... – С.27 – 28.

² Энциклопедия символов, знаков, эмблем... – С.46.



Місячна символіка: знаки серпанку та Місяця на трипільському посуді

В індіанських племен знак у вигляді маленького кола, оточеного великим колом з чотирма виступами, має назву Творець-Коло і означає дух. Поняття „Великий дух” у цьому зображенні передає коло, що оточує круг. Чотири виступи вказують на чотири сторони світу, що означає присутність духу повсюди¹.

¹ Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов... – С.100.

7.5.2. Місячна символіка. Контамінація символів

Місячна символіка поширена у трипільських орнаментальних композиціях та піктограмах. Місяць у різних своїх фазах з'являється вже у ранньотрипільських орнаментах, але там його зображення трапляються не так часто, як на мальованому посуді. Т.М. Ткачуком встановлено, що досить часто місячна символіка починає зустрічатися на розписних посудинах з етапу Трипілля ВІІ.

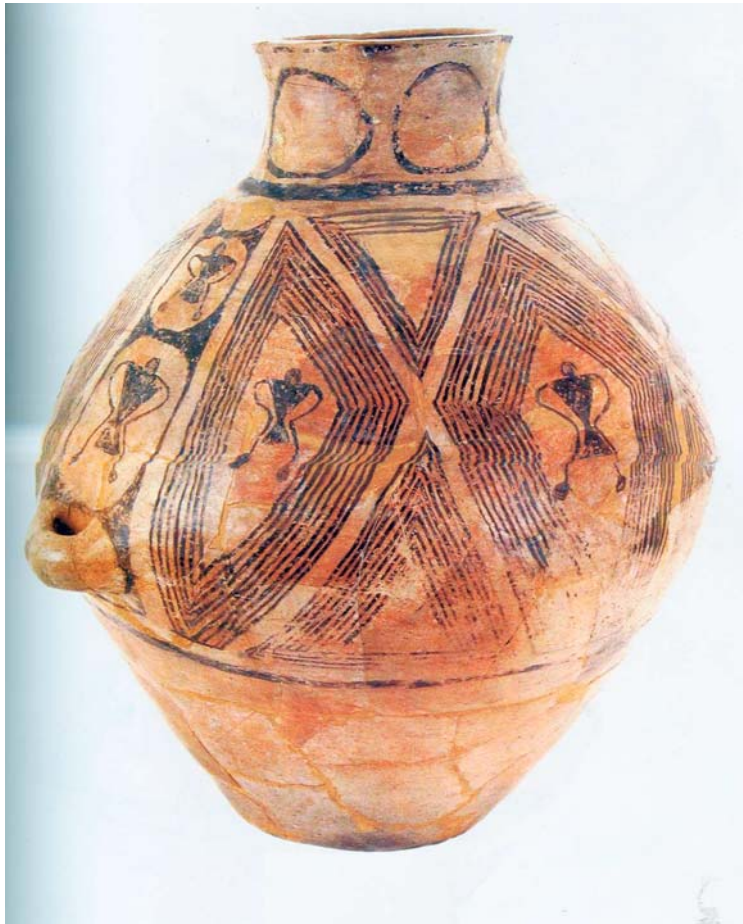
Сакралізація місяця сягає сивої давнини. Місяць – це світло, яке росте, зменшується та зникає, тобто світло, чие життя підпорядковане всеохоплюючому закону народження, зміни та смерті. Як і людина, він народжується, старіє і вмирає. Але після смерті завжди настає відродження: з'являється молодик, новий Місяць. Зникнення його в темряві ніколи не буває остаточним. В одному вавилонському гімні, який звернений до бога Сіна, йдеться про те, що Місяць росте сам із себе. М. Еліаде коментує це як відродження Місяця із власної субстанції через визначення своєї долі.

Вічне повернення, безкінечне чергування перетворюють Місяць на світило життєвих ритмів. Саме тому він править космічними сферами, підпорядкованими законам циклічного становлення: водою, дощем, рослинністю, родючістю. Фази Місяця показували людині конкретний час. Його символікою є спіраль, змія, блискавка. Час, який вимірюється та керується фазами Місяця, – це «живий» час, він співвідноситься з біокосмічною реальністю – дощем, припливом, менструальним циклом. На думку М. Еліаде, вже в епоху неоліту однакова символіка об'єднувала в певну систему місяць, воду, дощ, плодючість жінок та тварин, урожай,



Різноманітний розписний посуд з місячною символікою. Колекція „ПЛАТАР”

загробне життя людини та ритуали ініціацій¹. Подібне блокування знаків Місяця, води, тварин встановлене Т.М. Ткачуком для знакової системи Трипілля².



Поєднання антропоморфної та місячної символіки. Культура Прекукутень. Тель Подурь – Дялул Гіндару. За Д. Монахом, Г.Димитроая, Ф.Монах та ін.

Широко розповсюджена сакральна метафора молодого Місяця – це роги. Наприклад, вівтар бога Сіна у храмі Місяця у Бахрейні зображує водночас роги та серпанок³. Подібну форму має вхід моделі храму з поселення Черкасів Сад II. Місяць-букраній, очевидно, пов'язаний із семантичним полем Великої Богині, ієрофанією якої є корова.

На нашу думку, функцію Місяця як лічильника часу відображують трипільські розписні знаки світила в різних його фазах, іноді парні, в тому числі скомпоновані у піктограми.

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии... – С.294.

² Ткачук Т., Мельник Я. Семіотичний аналіз трипільсько – кукутенських знакових систем... – С.138 – 140.

³ Рол Д. Генезис цивилизации. Откуда мы произошли... – Фото 1.



*Знаки Місяця – молодика на посудині.
Колекція „ПЛАТАР”*



**Знаки серпанку, Місяця, „біжуча спіраль” в розписній орнаментациї.
Колекція „ПЛАТАР”**

Найдавніший символ Місяця – спіраль, пов’язана з його фазами. Спіраль – також символ мушлі, за аналогією мушлі та вувли, вона пов’язана з еротичною сферою, сферами води (місяць-мушля) та плодючості (роги). Перли, які носять як амулет, поєднують жінку з різноманітними силами: водними (мушля), місячними (мушля символізує Місяць, вона створена з його світла), сексуальними, народжуючими та ембріональними¹.

У трипільській орнаментиці спіраль – один із найпоширеніших символів. С.М. Бібіков прикрасами вважає мушлі Unio з отворами, знайдені в ямах Луки-Врублевецької, з мушлі вироблялися також пластинки з отворами, які, імовірно, використовувалися як амулети². Усі ці предмети могли бути пов’язані з магичною символікою Місяця. Але спіраль символізує не тільки його. У трипільській культурі починаючи з раннього етапу поширені спіралеподібні зображення змії, виконані з різним ступенем стилізації. Таким чином, спіраль поєднує символи Місяця та змії в одне семантичне поле. Треба зауважити, що спіралеподібні змії на кераміці раннього Трипілля присутні здебільшого на антропоморфних посудинах, а також зустрічаються іноді на череві жіночих фігурок. Ця обставина показує поєднання символіки Місяця, жінки, змії, що підтверджує висновки, до яких прийшов М. Еліаде у зв’язку з аналізом містики світила³.

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии... – С.268 – 269.

² Бибииков С.Н. Раннетрипольское поселение Лука – Врублевецкая... – Табл.71, с, м.

³ Элиаде М. Трактат по истории религии... – С. 297 – 300.



*Символи Місяця в розписному орнаменті.
Колекція „ПЛАТАР”*



***Подвійний знак молодого Місяця на кубку з поселення Черкасів Сад II.
ОАМ НАНУ***

Поєднання символів змії та Місяця у комплекс «Місяць–змія» широко представлене у трипільському розписі багатьох груп етапів ВІ, СІ – володимирівської, ворошилівської, петренської, чечельницької, томашівської, косенівської та інших – так званим «кометним» сюжетом, коли стрічка, що символізує тіло змії, закінчується головою у вигляді чорного кола або сегмента – символів Місяця або серпика. Відзначимо: ще з ранньотрипільських часів зберігається традиція зображення двох змій або й кількох – трьох і навіть дев'яти – в магічній піктограмі на мисці з Більча Золотого¹.

Можливо, композиції зі стрічок у поєднанні з колами, лінзами, серпанками відтворюють образ Місячної змії. Стрічки з чорними колами, які утворюють букраній, поєднуються в комплексі «Місяць–змія–плодючість», причому букраній тут символізує саме плодючість, а не персоніфікацію жіночого чи чоловічого рогатого божества.

¹ Kadrov S., Sohkhackiy M., Tkachuk T., Trela E. Sprawodanie ze studiow analiz materialow zabitkowych kultury trypolkiej z Bilcza Zlotego znajdujacych sie w zbiorach Muzeum archeologicznego w Krakowie // Materiały archeologiczne. – Т. XXXIV. – Krakow, 2003. – Р. 53 – 100.



**Символи Місяця – серпанка
в розписній орнаменталії.
Колекція „ПЛАТАР”**

На думку дослідників, аналогії архаїчного уявлення щодо Місяця впорядковуються за допомогою символів. Поєднання знаків Місяця, або серпанка, та води-змії в єдиний сакральний образ Місячної змії, зафіксований у трипільському розпису, певною мірою відповідає вербальним міфологічним текстам.

Закон протиставлення в магії припускає оперування поняттями протилежності, опозиціями: вдача – невдача, холод – тепло, вогонь – вода і т. п. Значна кількість явищ була згрупована в опозиції, і ці опозиції успішно використовувалися. М. Мосс розглядає ідею контрасту як одне з окремих понять в магії¹. У трипільській культурі дихотомія та бінарні опозиції присутні серед дуже різних категорій матеріалу, що може бути свідченням використання бінарних класифікацій.

7.6. Питання реконструкції сакральних образів

Аналіз магічних артефактів трипільської культури як уривків певних священних невербальних текстів дозволяє запропонувати реконструкцію деяких сакральних образів та священної символіки трипільського суспільства. Метафоричне визначення М. Гімбутас землеробського суспільства доби енеоліту як „цивілізації богинь”² можна вважати цілком вдалим, оскільки богині займали почесне місце у сакральному світі трипільців.

Численні ієрофанії цих богинь. Вони набували образів жінки, корови,

¹ Мосс М. Набросок общей теории магии... – С. 161

² Gimbutas M. The Civilization of the Goddess... – P. 183 – 351.

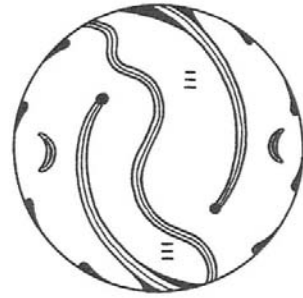
птахи, змії. Усі вони були Місячними богинями, і через Місяць пов'язані з його семантичним полем з іншими сакральними істотами та символами: рослинністю, водою, зміями, плодючістю та відродженням.

М. Еліаде підкреслює, що ізолюваних або однозначних символів не існує, саме тому він спостерігає єдність місячних ієрофаній. Аналогії архаїчного уявлення щодо Місяця впорядковуються за допомогою символів.

Наприклад, Місяць з'являється і зникає; равлик показує та ховає свої ріжки; ведмідь впадає у сплячку, а потім виходить з неї – саме тому равлик стає «місцем» місячної ієрофанії, перетворюється на амулет, ведмідь – першопредком людського роду, бо життя людини подібне до життя Місяця. Символи, які отримують зв'язок із Місяцем, і є сам Місяць. Спіраль є місячною ієрофанією та знаком, за допомогою якого людина може «перенести на себе» властивості Місяця, зокрема його здібність відроджуватися та оновлюватися. Місяць шанували не заради нього самого, йому вклонялися в ім'я того сакрального змісту, який через нього відкривався, людина вклонялася зосередженій у Місяці силі, невичерпності життя та нескінченної діяльності, які являлися через Місяць¹.

Усі місячні божества зберігають зв'язок з водою. Вода підпорядкована ритмам Місяця (дощ, припливи). Місяць та вода пов'язуються з ідеєю відродження та пророкування. З них як з єдиного джерела космічної плодючості

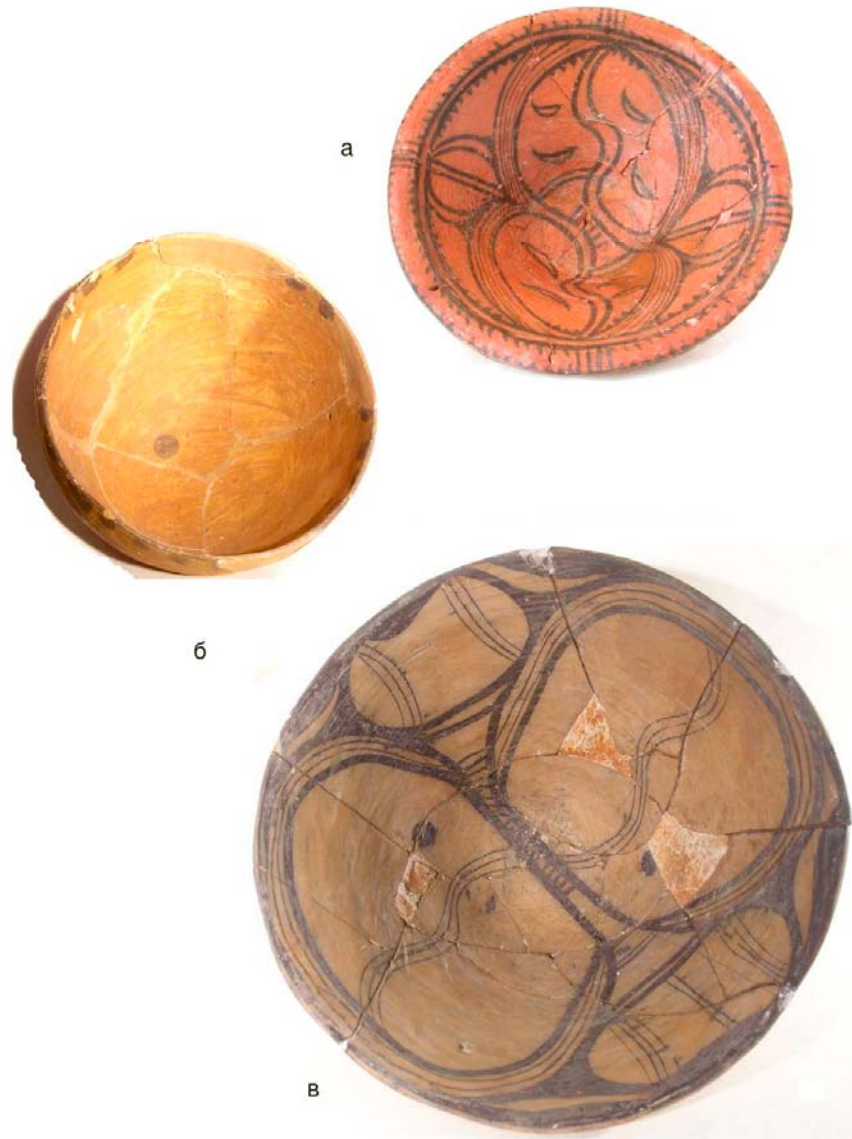
походить рослинний світ. Саме тому майже всі боги плодючості є божествами місячними. Містерії Місяця – джерело сили, з якого – безпосередньо, або через



**Піктограми з місячним кодуванням.
Поселення Більче Золоте.
За Т.М. Ткачуком**

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии. – С. 297 – 300.

спеціальний ритуал освячення – походить усе живе¹.



***Символи Місяця у різних фазах та води-змії на мисках з колекції “ПЛАТАР”(а),
Майданецького (б, АМ ІА НАНУ), Петрен (в, ОАМ НАНУ)***

Плодючість живих істот підпорядкована Місяцю. Тому символи плодючості та різноманітні релігійні феномени, пов’язані з плодючістю, неминуче є атрибутами Місяця. Роги – символ Великої Богині плодючості – є також знаком серпика. Собака, змія, мушля, ведмідь, Велика Матір є певною мірою ієрофаніями Місяця. Всі сенси кожного символу в уяві архаїчної людини існують одночасно, навіть

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии. – С. 307.

коли здається, що функціонують лише деякі з них. Релігійне осмислення світу «космізує» його, перетворює на єдине ціле. В межах цього цілого існує комплекс «Місяць – дощ – плодючість – жінка – змія – смерть – відродження» або його фрагменти «змія – жінка – плодючість», «змія – дощ – плодючість», «жінка – змія – магія»¹.



Місячне кодування сакральних образів

¹ Элиаде М. Трактат по истории религии. – С. 318.



***Миска із місячним кодуванням та антропоморфною символікою.
Колекція "ПЛАТАР"***

Поширена думка, що всі жіночі сакральні образи є втіленням окремих аспектів властивостей Великої Богині (Великої Матері, Великої Богині, Богині-Матері, Матері-Землі. Наприклад Р. Грейвс вважав що трійка богинь насправді є однією богинею у трьох іпостасях: незаймана Афінa, німфа (жінка у шлюбному віці) Афродіта та стара Гера¹. Ці три іпостасі Богині відповідають архаїчному образу Білої Дами – Місяця у трьох його станах: молодика, повного Місяця та старіючого Місяця. Це було у ті давні часи, коли „у Європі не було богів. Велика Богиня вважалася безсмертною, незмінною та всемогутньою”².

Певною мірою трипільські зображення Богині підтверджують такий висновок, до якого дослідники дійшли, вивчаючи головним чином вербальну сакральну традицію. На нашу думку, підтвердженням того, що окремі іконографічні типи

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. – С.13.

² Там же. – С. 7.

можуть бути втіленням Великої Богині, є, з одного боку, спорідненість морфологічних типів антропоморфних зображень, які об'єднані спільними рисами.

А з іншого боку, входження до одного семантичного кола Великої Богині символів жінки, Місяця, корови, птахи, води, змії, рослинності, тощо поширене у трипільській зображальній традиції. Велич та всеохоплююча сила Великої Богині проявлялася передусім у її регенеративних функціях. Вона мислилася Богинею, яка породжує та відроджує життя.





ВИСНОВКИ

Реконструйовані на основі археологічних джерел трипільської культури фрагменти уявлень трипільців про сакральний світ свідчать про відповідність трипільської священної традиції міфологічним традиціям давніх світових цивілізацій. Можна спостерігати відповідність реконструйованих даних про ритуальну практику трипільців загальній системі магічних уявлень та їх закономірностей, встановленій М. Моссом.

Із сакральною символікою у трипільській культурі пов'язано безліч зображень, а також різноманітні речі, наповнені певними знаками, які магічною мовою могли символічно відображати вербальні обряди, пов'язані із конкретними закляттями – “словами влади”. З цієї точки зору декор на керамічних виробках може бути магічною мовою, певним відображенням тих чи інших заклять. Їх прочитання або вірогідне тлумачення має стати темою окремого дослідження.

Аналіз кола прототипів та аналогій магічних артефактів, символів, ритуалів трипільської культури дозволяю стверджувати, що основні сакральні ідеї та образи Трипільля мають витоки в найдавнішому європейському неоліті, представленому культурами території Греції, Караново I-III, Старчево-Кьореш, старшої лінійно-стрічкової кераміки. Культури Південних Балкан, фракійського енеоліту, Вінча, Лендель, Тиса, Полгар та Трипільля—Кукутень мають багато спільних рис у сакральній сфері, про що свідчать численні магічні артефакти. Імовірно, магічна та

обрядова практика і сакральні образи давніх землеробських культур Європи належали до єдиної сакральної традиції.

Найбільш помітні аналогії між традиціями Трипілля та культур Подунав'я, особливо Вінчі. Вони спостерігаються як у стилістичних, морфологічних особливостях трипільської пластики, так і в сакральних образах та магічних обрядах. М. Гімбутас яскраво проілюструвала культурні та сакральні чинники, що зумовили виникнення цивілізації Старої Європи.

Формування трипільської сакральної традиції відбувалося на етапах Трипілля А-VI, саме на цей час припадає найбільша частина аналогій для трипільських артефактів серед споріднених культур. Новий етап в історії трипільської культури пов'язаний з переходом до етапу Трипілля VI-VII, а особливо VII.

Починаючи з цього періоду, трипільське суспільство виступає як система з оригінальними сакральними уявленнями, магічна практика яких більше не зазнає впливів та інновацій. Інтенсивність культурно-історичних контактів трипільців на етапах VI-VII – СII, встановлена для інших аспектів культури, майже не торкається сфери сакральних образів та обрядів. Так, О.В. Цвек встановлено, що населення східнотрипільської культури дотримується ранньотрипільських традицій у виготовленні сакрального посуду, хоча в цілому чітко простежуються перероблені елементи традиції культур Лендель, Полгар, Бодрогкергестур.

Трипільське населення, серед якого домінувала традиція мальованого посуду, створює дуже розвинену сакральну магічну мову – знакову систему. У сакральних образах та обрядах, заснованих на традиціях спільного сакрального простору раннього енеоліту, простежується стійка традиція без будь-яких запозичень до кінця енеоліту та початку доби бронзи.

Причому деякі сакральні елементи разом з трипільською культурою пережили культури, під впливом яких вони виникли серед трипільців. З початком бронзової доби простежена культурна диференціація трипільської спільності, що, однак, не позначилось на сакральній сфері, яка лишається єдиною для більшості пізньотрипільських угруповань, крім усатівського та софіївського.

У цей період практично всі європейські культури втрачають значну частину досягнень попередніх часів у зовнішньому оформленні сакральної сфери – збіднюється або зникає пластика, деградує декор керамічних виробів. Однак закладена в період неоліту та енеоліту в різних культурах континенту магічна практика лягла в основу спільної європейської традиції у сакральній сфері, що відображена у матеріальній культурі.

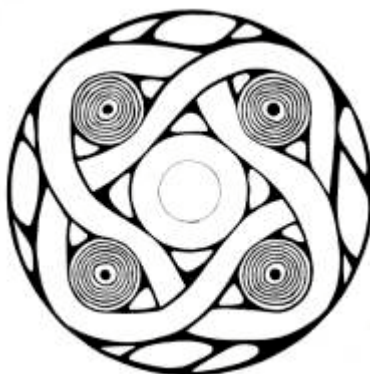
Аналіз магічних артефактів трипільської культури дозволяє стверджувати, що священна традиція могла залишатися незмінною упродовж тисячоліть. Сакральна практика також лишається майже незмінною, можна спостерігати тільки формальні інновації, морфологічні зміни магічних предметів та символів.

Трипільська цивілізація була частиною ойкумени аграрних суспільств Південно-Східної Європи, Середземномор'я та Давнього Сходу. Саме в останньому регіоні знаходять витоки відтворюючого господарства. Однак аграрні традиції потрапили на терени Старої Європи не в результаті короточасної міграції якихось племен, а були, найімовірніше, імпульсом, який визначив прогресивний

розвиток населення Карпато-Подніпров'я. Це населення із самого початку було досить неоднорідним у культурно-етнічному відношенні, але об'єднувалося спільним сакральним простором.

На відродження людини у сакральному світі, а не на отримання гарного врожаю та захисту його від гризунів були переважно спрямовані магічні дії трипільців та їхні священні обряди. Безкінечне відродження життя, утримання всесвіту в стабільному стані досягалося трипільцями завдяки управлінню сакральними силами шляхом постійно здійснюваних магічних ритуалів. М. Еліаде вважає, що отримання безсмертя збігається з відтворенням акту творіння; той, хто приносить жертву, виходить – за допомогою космогонічного ритуалу – за межі людського стану і стає безсмертним¹.

У певному сенсі орнаментика трипільського посуду зводиться до безперервного відтворення безконечників – спіралі та свастики, що символізують безкінечність сушого. Так у специфічних формах у трипільській культурі простежуються закономірності магічного простору та сакрального світу людських цивілізацій.



¹ Еліаде М. Трактат по истории религии. – С.191.



THE SACRAL WORLD OF TRYPILLIA CIVILIZATION

In this article I suggest a new picture of the prehistoric sacral world and ‘magic space’ of Trypillia civilization. Despite the efforts of many scholars over the last century to uncover the history and spiritual life of Trypillia culture, there remain significant gaps in our knowledge. The primary goal of the present study is to collate and systematize archaeological materials devoted to this civilization and to make them accessible for further scientific investigations.

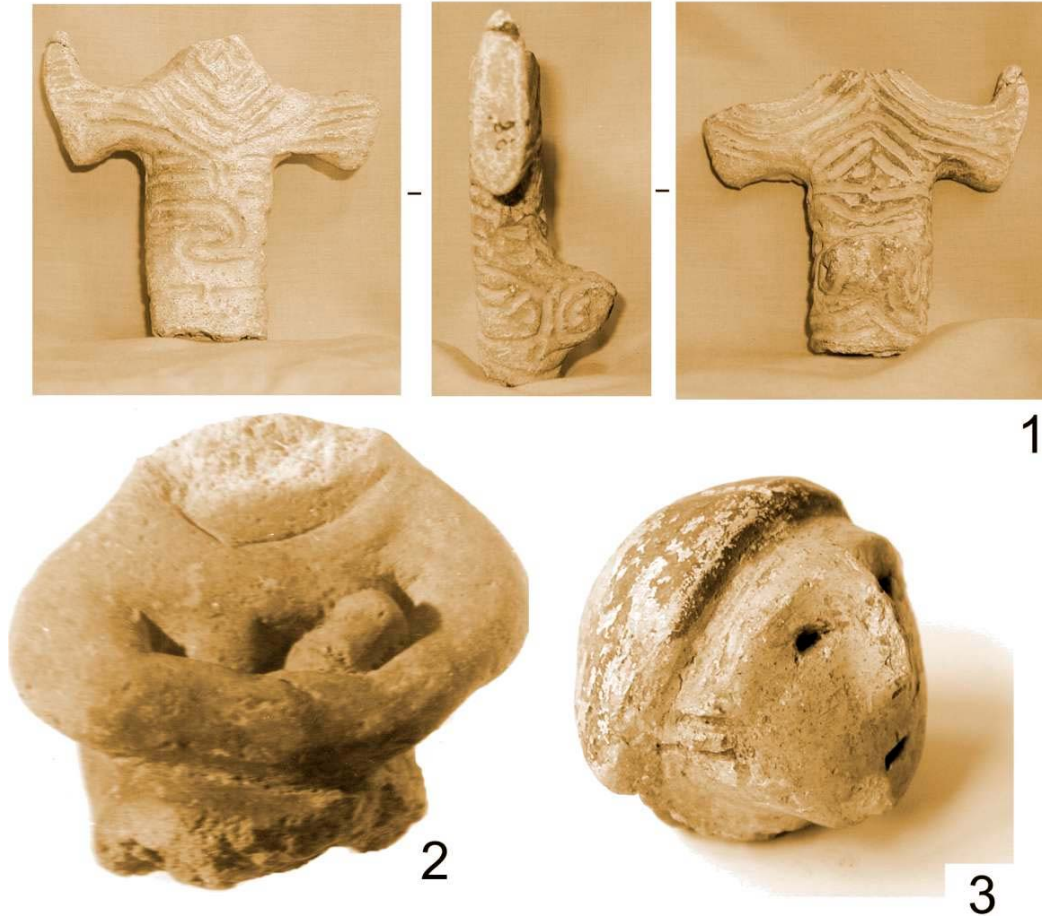
The application of complex and systematic approaches to the study of artifacts and finds has allowed analysis in areas and combinations that had not been applied in previous studies. This has enabled me to reproduce the most viable model and to come to a better understanding of the sacred realm of the culture and society of Trypillia.

In terms of reconstruction, the major task has been to determine basic methodical foundations. The existing historiography devoted to problems of the spiritual realm of Trypillia is a testament to the widespread theories commonly employed under former Soviet rule, at the core of which lay themes of economic determinism and primitive evolution. The role of religion as an important factor in social development was completely underestimated.

The study of magic in Trypillia civilization requires, first of all, the search for its primary laws and regulations regarding ritual practices. These are given in corresponding works written by specialists, while the artifacts themselves have been analyzed.

The oldest sacred image that we are able to reconstruct is the bird-goddess. It is extraordinarily archaic and, perhaps more interesting, it did not appear until the beginning of the fifth millennium B.C. This image was widespread in the Vinca, Krish, and other

cultures of the Balkan-Carpathian region. This is not surprising if we take into account the extensive archaeological data concerning Trypillia's intensive contact with these regions. Over time, however, we see the unification of two goddess images in Trypillia: The great goddess is an amalgam of the cow goddess (of the Afro-Asian and Indo-European traditions) with the prehistoric image of the bird goddess.



**Fig.1. 1-Terracotta "Oranta". Trypillya B-I, near 4500 BC. Sokiltsi-Polizhok.
 2- Figurine with child. Maydanetske, near 3700-3500 BC.
 3- Head of terracotta with realistic features. Maydanetske, near 3700-3500 BC.**

The great goddess is certainly a reflection of Trypillian anthropomorphism. Her symbols – the moon and snake -- accompany her. Among female sacred images we can distinguish a woman with a baby, the Kora goddess, and a matron goddess. This is ascertained on the basis of comparative analysis since, in Trypillia, we find artifacts which are clearly anthropomorphic alongside others whose form is not immediately intelligible. In the field of plastic arts we have determined that the numerous handles of Trypillia vessels are in fact anthropomorphic symbols. The initial realism however, later gave way to more schematic images. It is quite possible that those who produced them did not fully

understand their meaning. This is a vivid example of the earliest phase of development of its material culture which may have been partially or completely forgotten.

In my own research I have discovered a new sacred image – that of Androgenes. This was considered to be a divine, perfect creature -- the embodiment of all oppositions. The male characteristics are present but are not yet clearly expressed. It is possible that this image is related to the Kora goddess.

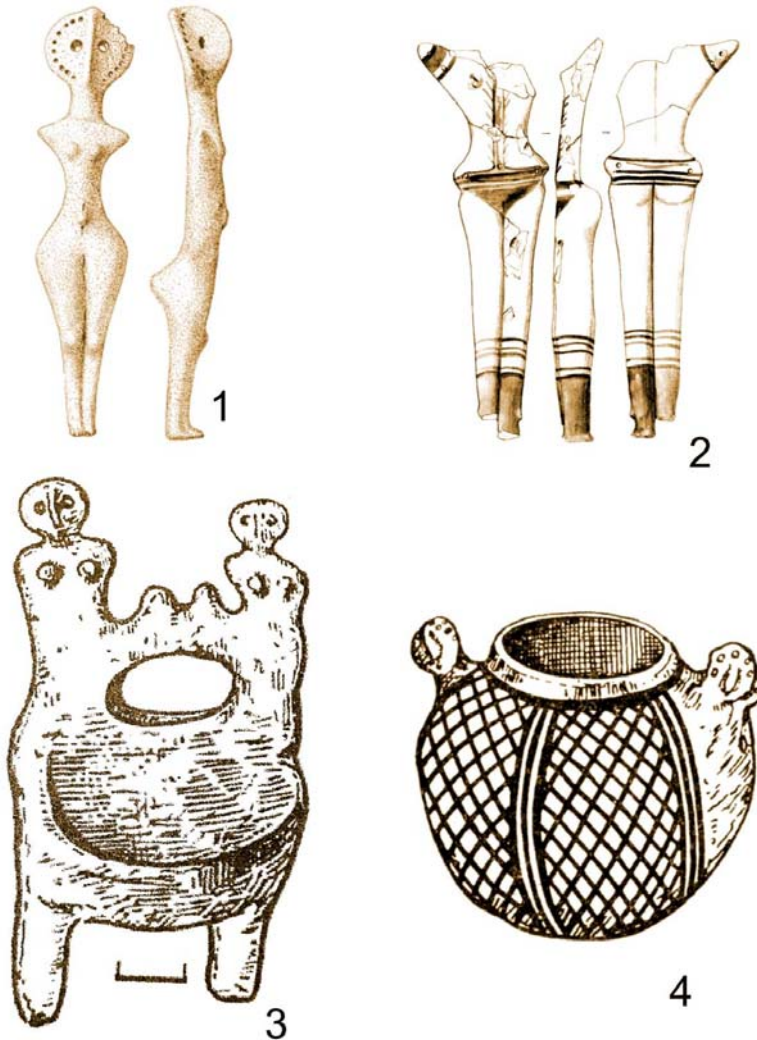


Fig.2. 1-Clay figurine. Troyaniv, near 3200 - 3000 BC; 2- Clay figurine. Koshylivtsi, near 3400 - 3200 BC; 3- "Throne" with antropomorphous back. Lipkany, near 3600-3400 BC; 4- Pot wit two heads. Tsvikliwtsi, near 3000-2750 BC.

For a fairly long period, many Trypillian artifacts with depictions of bucrania were interpreted as allegories of the bull. The combined images of bull-god and woman-earth were considered to be representative of male and female beginning, as Sky and Earth. To my mind these constructions actually post-date the period of Trypillia culture. We have, therefore, failed to determine the actual place of these images within the corpus of extant

material remains. Where bucrania images can be traced to a particular context they likely symbolized the bull as sacrifice. The bull-god is rarely depicted in artifacts.



1-3- Male and female clay figurines. Maydanetske, near 3700-3500 BC; 4- Female terra-cotta. Maydanetske, near 3700-3500 BC; 5- "Binocular" vessel. Grinchuk, near 4300-4200 BC; 6- Antropomorphous vessel. Bernashivka, near 5400-5300 BC.

Numerous images of snakes survive in Trypillia ornamental patterns. The image of a snake is interpreted as the moon deity. The combination of snake and moon, however, is an image specific to Trypillia alone. Although both images appear in mythology, they never appear together. Their combination can thus be considered a typically Trypillian invention.

On the basis of our reconstructions of the sacral complex, we have determined that the idea of recreation-revival reincarnation was believed to exist in this culture and that the immortality of the human soul – considered the highest aim – was obtainable through

the execution of certain rituals. Sacral activity was directed, first of all, toward maintaining the existing world order in the fight against chaos. The central component of this eternal fight was an individual's immortality and the notion that he then became equal to the gods. This was expressed in rituals and was depicted in many of the artifacts we have collected.

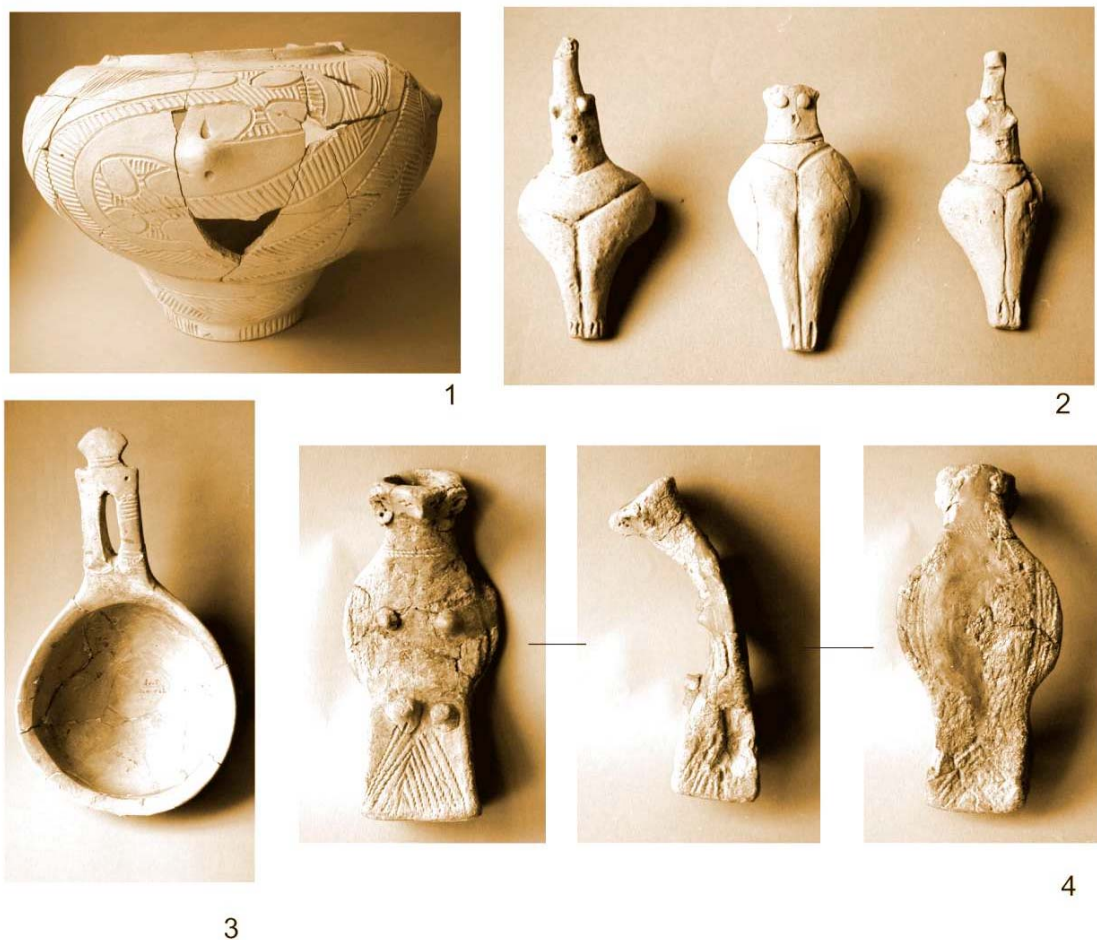


Fig.4. 1-Antropomorphous vessel with snake images. Tymkove, near 5000 BC; 2- Female clay figurines. Tymkove, near 5000-4900 BC; 3- Scoop with antropomorphous handle. Oleksandrivka, near 4900-4800 BC; 4- Female figurine. Mayaky cemetery, near 3000-2750 BC (Odessa Archaeological Museum)

The ceremony of sacrifice can be detected in the act of burning settlements. The details of these ritual burnings can be determined through archaeological excavations: Most domestic objects that were housed inside were taken out, while the ritual objects (generally pottery) were brought inside. The latter sometimes occupied almost all the interior space. The grouping of different ceramic shapes, ritual vessels, and sacral objects can be identified. Vessels containing the bones of animals have been found under the ruins of some houses. These sometimes contained human bones as well, although the actual placement of individual bodies has not yet been clarified. It is possible that the houses in

a settlement were ceremonially filled with firewood or reeds, whereupon each was set on fire and burnt. Perhaps the inhabitants believed that, as the sacrificial fire dissipated, so too would the souls of its dead inhabitants regenerate in the sacral world.



2

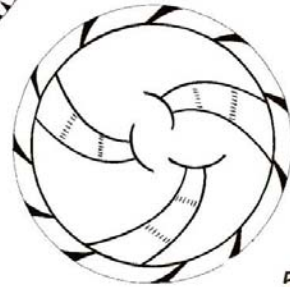
1



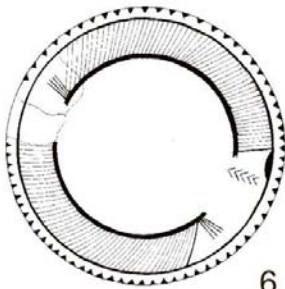
3



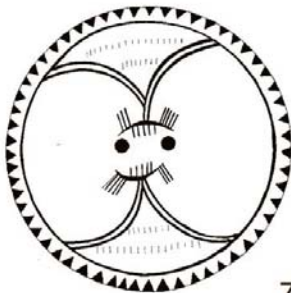
4



5



6



7

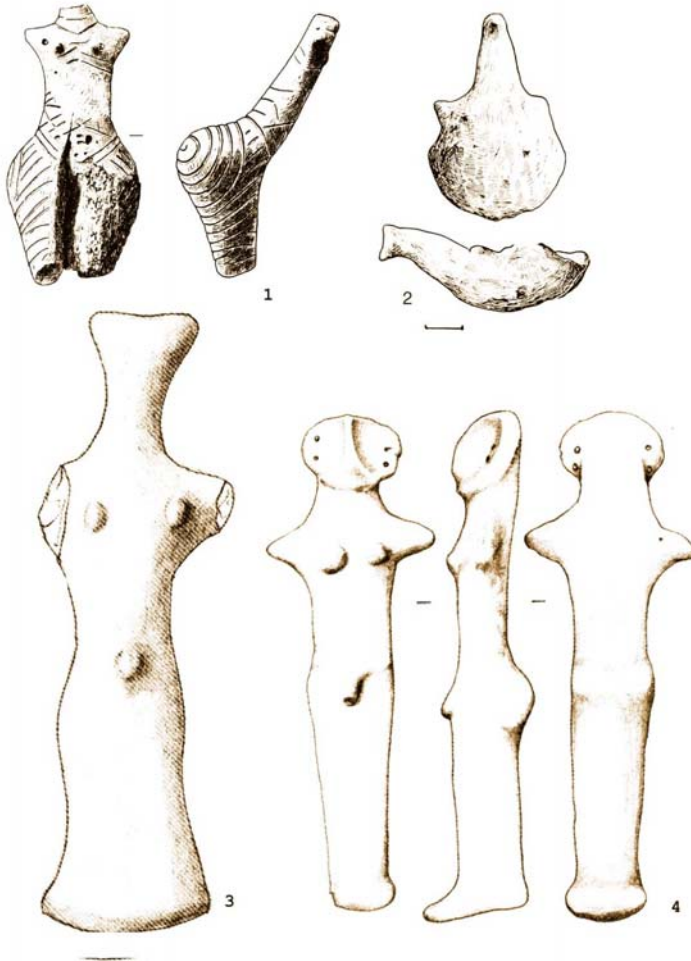


8

- 1- Painted dish. Maydanetske, near 3700-3500 BC; 2- Painted dish with crescents. Koshylivtsi, near 3400-3200 BC; 3 - Dish with images of birds. Near 3700-3500 BC. (after V.Dumitrescu); 4-8- Dishes with Moon and Snake symbols.
2- Maydanetske, near 3700-3500 BC.

In addition to the “great sacrifice” of dwellings and settlements, traces of everyday life can also be detected in the archaeological record. For example, skulls of bulls, dogs, and other animals buried in the earth, are sometimes found together with artifacts. It is possible that some burials found in Trypillia settlements (including those of children) should be attributed to sacrificial practices.

The anthropomorphic figurines of Trypillia can apparently be divided into several different types. These include images of gods or spirits articulated with defined, well-preserved features; statuettes, some of which may have replaced the objects of magic actions in magic ceremonies; and a large group of statuettes used in ceremonies as im-molations.



Trypillya culture clay figurines (after S.Bibikov and O.Pogozheva).

We consider, that the ornamentation of Trypillia pottery may have functioned as a kind of magical conjuration. The visual analysis of this ornament shows that the number of subjects, along with their composition, was fairly limited and did not change over

time. Rather, they suggest a steady, enduring tradition. Compositional elements include ovals, rhombi, crosses, spirals, snakes, zoomorphic and anthropomorphic figures. Together these shapes and figures form an endless array of static or dynamic ornamental compositions. Swastikas, crosses, hexagons and octagons are symbolic, magical signs. Sometimes these signs comprise larger systems, or pictograms. These have a sacral, magical meaning and, to our mind, were the reflection of a conjuration ceremony intended to evoke and control other world forces.



Some anthropomorphic vessels, including double vessels (which have the appearance of binoculars) are reminiscent of human figures. Their shapes may suggest ritual poses and gestures. Most widespread are the upright, straight figures. They were found in anthropomorphic sculpture and among anthropomorphic vessels and paintings on such vessels. Sometimes these figures bear an object on the head, which is held either by one hand (in the case of painted figures or by two hands with arms bent at the elbows (in the case of painted figures) with anthropomorphic supports).

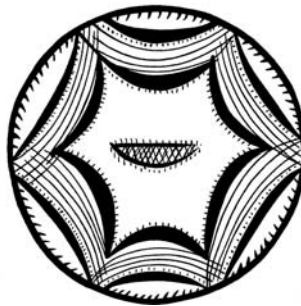
The magic regulation “a part is equal to the whole” may explain certain anthropomorphic and symbolic representations incorporated into Trypillia pottery. It seems that it was not necessary to model a vessel in the form of the human figure in order to recall the human form. An anthropomorphic appendage seems to have been sufficient, for example a small conical handle made with a horizontal or vertical hole. Identical “handles” placed on the stomachs and knees of female figurines suggest that these were also understood as anthropomorphic symbols.

Clay figurines of she-bears: 1- Kosenivka, 2- Maydanetske; 3- Vessels with heads of animals. Maydanetske and Stina-4. Near 3700-3500 BC; 4- Painted vessel with dogs images. Maydanetske, near 3700-3500 BC

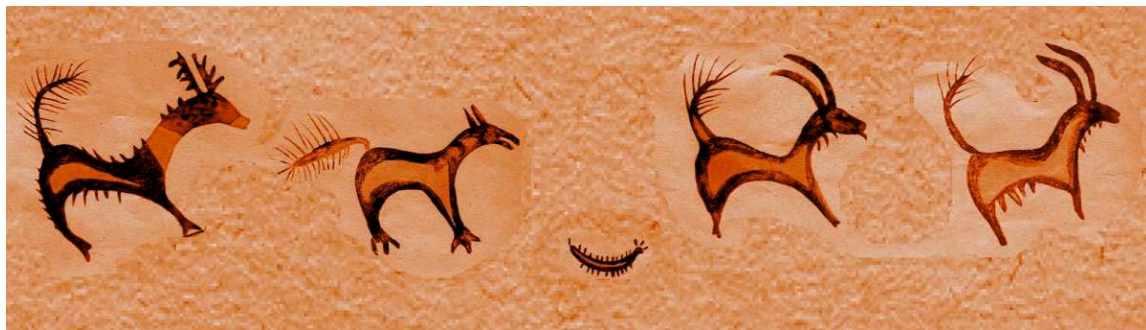
In order to re-create the image of Oranta¹ the potter merely had to supply the vessel with two stylized protuberant handles.

This type of rounded projections likely reflected a sacral female image. Anthropomorphic images were also suggested by the depiction of a hand, by the presence of stylized figures in relief, which do not remind of a form of a human body, or simply by a protuberance on the rim. Zoomorphic images on vessels are suggested by the depiction of four legs, a head, bucrania, or simply by the presence of small projections where a tail or head would be found.

The basic sacral ideas and images of Trypillia were derived from the oldest European Neolithic as represented by the cultures of Greece, Karanovo I-III, Kioresh, Linear pottery, Vinca, Karanovo V and VI, Gumelnitsa, and Lengiel. The formation of its sacral traditions took place during the Trypillia A-BI stages, to which period the majority of its artifacts can be assigned. A new stage in the history of Trypillia culture can be traced in the transition to the Trypillia BI-BII stages, especially the latter. From this period on, Trypillia society was reduced to a system of original sacral complexes, and the evidence for magical practices show little sign of either influence or innovation.



¹ Oranta - from Latin "orans" - adored, the image (mainly of woman) with hands, cocked to sky. Womans hands, cocked and spreaded corresponded to horns of cow and are symbol of Crescent



САКРАЛЬНЫЙ МИР ТРИПОЛЬСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

ВВЕДЕНИЕ

Множество артефактов трипольской культуры, полученных в результате раскопок, свидетельствуют о высочайшем подъеме духовной сферы общества ранних земледельцев, нашедший отражение в созданном трипольцами сакральном мире, который запечатлен в предметах материальной культуры.

К пониманию многих аспектов духовной жизни древнего общества, в связи с отсутствием письменных источников, можно приблизиться только на основе источников археологических, которые интерпретируются исходя из данных многих дисциплин, изучающих человека. Обращаясь к изучению духовной культуры общества настолько древнего, что от него до наших дней сохранилось только материальная культура, а вербальная традиция касается уже последующих эпох, необходимо четко обозначить возможности реконструкций и определить методы исследования и их возможность достичь поставленной цели. Собственно возможность изучения духовной сферы конкретного общества на основании археологических артефактов базируется на представлении об определенной универсальности восприятия сакрального человеком, что обусловлено культурным единством происхождения и законами психологии.

Данные этнографии свидетельствуют о том, что религиозные идеи и действия отражаются в материальной культуре совсем неоднозначно. Тем более неоднозначно отражение сакрального в археологических источниках, поскольку они весьма фрагментарно представляют прошлое. Таким образом на основании археологических артефактов можно создать лишь модели, относящиеся к некоторым аспектам духовного мира древнего общества на весьма общем уровне, исходя из закона универсальности отношения человека к сакральному.

Проблема духовной культуры трипольских племен имеет обширную историографию. Наиболее обширные исследования проведены С.Н.Бибиковым, В.Н.Даниленко, Б.А.Рыбаковым, М.Гимбутас, Т.Г.Мовшей, Е.В.Цвек, Т.М.Ткачуком, В.И.Балабиной. Опираясь на важные достижения этих исследователей мы попытались подойти к освещению темы сакрального мира трипольской культуры с несколько иных позиций. Многие исследования духовного мира три

польских племен базируются на господствовавших в СССР научных теорий, в основе которых был классовый подход, ярко выраженный экономический детерминизм и эволюционизм, отношение к религии и к духовной сфере как к вторичному фактору (надстройке) в развитии и существовании общества, поступательное развитие которого представлялось как смена общественно-экономических формаций. Духовная культура рассматривалась как производная от социально-экономического базиса, а религиозное и мифологическое сознание рассматривали как явление «превратно представляющее окружающую действительность» (Геннинг, 1991, 3-7).

С позиций цивилизационного подхода, который занимает важное место в современной науке, исторический процесс представляется прежде всего разнообразием таких культурно-исторических форм, как цивилизация. Особенности каждой цивилизации обусловлены в первую очередь именно уникальным и неповторимым для каждой из них феноменом духовной культуры, которая является лицом конкретной цивилизации. То есть, при таком подходе неповторимость каждого древнего общества, в том числе и тех, которые базируются на одинаковых материальных, технических и экономических основах (базис в марксистской терминологии), обусловлена уникальностью его сакрального мира. Поэтому особую актуальность приобретает изучение духовной сферы древних обществ.

Изучение сакральных аспектов трипольского общества с использованием ретроспективного и сравнительно-исторического метода, а также данных социологии приближает нас к пониманию феномена Триполья как яркого проявления цивилизации эпохи раннеземледельческого общества на территории древней Европы.

Религия в современных исследованиях определяется не как искаженное отражение действительности, а как форма общественного сознания, которая основывается на вере в существование богов и сверхъестественных сил и родственна магии, один из основных компонентов духовной культуры. Религия состоит из религиозного сознания (веры, чувств, идей) и религиозной деятельности (культ) (Черкаль, 2002, 324). Вторая составляющая религии обеспечивается магией, которая является практическим искусством, направленным на достижение с помощью обрядов сверхъестественным путем влиять на окружающую среду и управлять высшими силами (Мосс, 2000, 113-231). Социология и история религии определяют феномен религии как противопоставление мирского и священного (Каюа, 2003), которое может проявляться в ритуалах, мифах, образах божеств (Элиаде, 2002).

Лишь незначительная часть всех этих проявлений сакрального мира находит отражение в археологических артефактах, которые могут стать историческими фактами для социологических реконструкций без специальной процедуры их изучения. Такие исследования возможны на основе использования опыта и данных широкого круга наук, изучающих человека.

Исследования в области изучения культур и обычаев народов установили, что социальная ткань первобытных народов довольно сложна и сбалансирована. Для человека традиционного или архаичной культуры сакральное – это то, что олицетворяет мировой порядок, а вмешательство в сакральное пространство приводит к нежелательным последствиям. Современные философы пришли к выводу, что

главные черты первобытных обществ не исчезли, а только приобрели новые качества и новые названия. Накопив разнообразные детали, они усложнились, но структурно не изменились. Вероятно, это обусловлено структурой человеческой психики, спецификой организации мозга, что и обуславливает универсальность восприятия человеком сакрального.

Мифы и сакральное пространство – это то, что объединяет племена и нации. Мифологическое сознание не исчезло, оно свойственно и современному цивилизованному обществу. Как бы не менялось наполнение мифов, их структура, связанная с сакральным пространством, сохраняется в неизменном виде (Удовик, 2003, 9-17).

Обращаясь к реконструкции сакрального мира трипольской культуры в качестве методологической базы исследования целесообразно воспользоваться разработками социологической школы, основанной Э. Дюркгеймом. Достижения представителей этой школы в области изучения религии как социального явления признаны и советскими учеными, которые стояли на позициях марксизма (Токарев, 1978, 212-214). Именно Э.Дюркгейм впервые определил религию через противопоставление сакрального и профанного. Изучению различных аспектов религии и магии как социальных феноменов посвящены исследования ученика Э. Дюркгейма М.Мосса и Р.Каюа.

М.Элиаде подчеркивает, что традиционные и архаические общества являются сакрализованными (Елиаде, 2001, 9). По мнению одного из представителей французской социологической школы Р.Каюа, нет ничего, что не могло бы получить статус сакрального и что не могло бы быть лишено этого статуса (Каюа, 2003, 34). По мнению М.Элиаде, человек осознает священное, поскольку оно проявляется, показывает себя как нечто полностью отличное от мирского. Такое проявление исследователь предложил называть термином «иерофания» (от греческого *hieros* - святой, и *phainomai* – являться, проявляться). А историю религий, от простейших до самых развитых, можно рассматривать как сумму проявлений священного. Таким образом, священный камень и священное дерево, или что угодно, обожествляется именно потому, что они – иерофании, так как проявляют, показывают то, что уже не является ни камнем ни деревом, а является священным, то есть совсем иным. Тому, кто знаком с религиозным опытом, вся природа раскрывается как космическая сакральность, весь Космос становится иерофанией. Человек архаического общества стремится пребывать в сакральном пространстве или среди священных предметов, потому что именно сакральное для него означает силу и высшую реальность (Елиаде, 2001, 8-9).

Общепризнанной является недифференцированность разных проявлений жизни в архаическом и традиционном обществе. Целостный характер такого общества наблюдается во всех его проявлениях (Антонова, 1984, 9), хозяйство тесно связано в первобытном обществе с социальной организацией и идеологией. Это - одно из проявлений первобытного синкретизма, отсутствие разделения основных функций, характерно для первобытных общества и культуры (Кабо, 1980, 60).

По мнению М.Элиаде, разное восприятие мира хотя и является проявлением отличий систем хозяйства, культур и социальных организаций, то есть, обуслов

лено культурой и историей, но все же между кочевыми племенами и оседлыми земледельцами существует сходство в поседении, которое важнее отличий, так как и те и другие живут в сакральной Вселенной, принимают участие в космической священности, которая проявляется и в растениях, и в животных и во всей природе (Элиаде, 2001, 11).

Исходя из такого определения особенностей сферы сакрального в архаических обществах, неразделенность хозяйственной деятельности, осмысления мира и способов выражения этого осмысления в первобытном социуме, дают возможность привлечь к анализу мировоззрения древнего населения буквально все артефакты, полученные в ходе археологического исследования. Таким образом, так или иначе, любые данные о трипольской культуре могут быть использованы в процессе изучения представлений о проявлении священного в трипольском обществе.

Для получения исторических данных из археологических источников необходима многоступенчатая процедура исследования с привлечением данных многих научных дисциплин. Ведь каждый, без исключения, артефакт может быть использован при изучении всех аспектов древней культуры, поскольку является материальным воплощением культурной деятельности человека. Таким образом, в системе трипольской культуры можно выделить объекты, которые могут быть использованы для реконструкции отдельных аспектов сакрального мира трипольцев, стабильность которого обеспечивалась магическими ритуалами, Их проведение фиксируют остатки поселений и жилищ, культовые предметы из различных материалов. Картина сакрального мира трипольской культуры может быть представлена как определенная модель, построенная на основании анализа археологических артефактов, которые интерпретированы исходя из данных об универсальности представлений человека о сакральном.

В исследовании сакральной сферы трипольской культуры применен системный подход к источниковедческой базе. Систематизированы все доступные артефакты трипольской культуры, а не только отдельные наиболее выразительные материалы, выведенные из системного контекста. Это позволяет анализировать большие массивы находок в разнообразных комбинациях. Кроме того, мы считаем возможным поиски соответствий и параллелей трипольским материалам, полученным в ходе раскопок, среди данных других отраслей науки, изучающей человека. В работе в качестве главных методических принципов использованы закономерности, выявленные в социологических исследованиях сакрального М.Моссом (Мосс, 2000) и феноменологический подход к истории религии, предложенный М.Элиаде (Элиаде, 1999). Учтены также данные сравнительной мифологии. Построение модели сакрального мира трипольской культуры возможно путем реконструкции отдельных аспектов ритуальной деятельности и священных обрядов, зафиксированных в материальной культуре.

М.Элиаде подчеркивает, что методическое исследование любого религиозного комплекса подразумевает его расчленение на морфологические элементы, что приводит к его распылению, в то время как в действительности все значения данного символа сосуществуют одновременно. Религиозное восприятие мира «космизует» его, превращая в единое целое (Элиаде, 1999, 317). Тем не менее, изучение религи

озных представлений трипольцев невозможно без анализа и систематизации артефактов, свидетельствующих о магических ритуалах, а также выяснения определенных составляющих священного пространства – определенных сакральных образов и символов, дошедших в предметах материальной культуры.

Поскольку магия рассматривается как практическое воплощение религии. Ее функция - с помощью обрядов управлять сверхъестественными силами, влиять на повседневную жизнь, выступать посредником между человеческим и сакральным мирами. Поэтому именно магические действия в первую очередь находят отражение в археологических источниках.

Одним из наиболее распространенных магических обрядов является жертвоприношение. Магическое жертвоприношение освобождают некие силы и являются одним из способов общения с ними. Понятие принесения жертвы прямо ассоциируется с «освящением», во всяком случае, в результате жертвоприношения объект переходит из сферы мирского в сферу религиозную. Во многих сакральных традициях, известным из вербальных текстов, огонь находится в центре обряда жертвоприношения. Огонь – священная субстанция, он обладает очистительной силой и в некоторых легендах выступает как божество, поглощающее жертву (Мосс, 2000, 15-103). Проявлениями обряда жертвоприношения с использованием огня являются различные компоненты культурного слоя поселений – ямы с золой, угольками, костями животных бытовыми и культовыми предметами, обнаруженные при раскопках на трипольских памятниках, от раннего до финального этапов. Приведем несколько наиболее ярких примеров. В яме на поселении позднего Триполья Цвикловцы найдены, помимо всего перечисленного, кучки обожженных человеческих костей (Мовша, 1964, 215-220). В ямах входящих в конструкцию домов и находящихся рядом с жилищами, раскопанных на поселении Майданецкое, обнаружены массовые находки фрагментов антропоморфной и зооморфной пластики в сопровождении следов использования огня и типичных для заполнения ям других находок. В доме на поселении Тимково обнаружен в яме сосуд с обгорелыми зерновками. На поселении Магала выявлена яма глубиной 0,7 м, заполнение которой состояло из пережженной земли, перемешанной с пеплом и обгорелыми зёрнами гороха (Винокур, 1966, 157–162). Все эти находки являются следами жертвоприношений, где жертву символизируют статуэтки, животные, зерно и человек.

Для осуществления магических обрядов необходимо было изготовить разнообразные предметы, участвующие в обряде. Поэтому маг изготавливает изображения из теста, глины, воска и многих других материалов; лепит, вырезает, рисует красками; он обеспечивает себя фигурками богов или демонов, куклами, заменяющими объект колдовства, вещами, которые имеют символическое значение, талисманами словом всем, что необходимо для обряда. Среди артефактов трипольской культуры можно увидеть лишь немного из того, что, вероятно, изготовлялось колдунами в 6-5 тысяч лет тому назад.

М.Мосс настаивает на том, что магические обрядовые действия обычно не отражают мифов. Это имеет принципиальное значение для реконструкции духовной культуры при исследовании росписи и других символических изображений. Так, наблюдение М.Мосса не согласуется с мнениями исследователей, которые счита

ют, что трипольскую роспись можно трактовать как иллюстрацию к мифам. Огромную роль в магии играют вербальные обряды, не оставляющие материальных следов. Возможно, в какой-то мере вербальную традицию трипольцев, связанную с магическими заклинаниями отражают символические изображения на керамике.

Эффект магических обрядов обусловлен необходимостью вызывать потусторонние силы. Язык заклинаний – особенный, это язык богов, духов, колдунов. Как правило, все маги используют как вербальные средства языковые архаизмы, тарабарщину и непонятные термины. Т.М.Ткачук приводит ряд фактов использования в трипольской знаковой системе конкретных поселений архаизмов, как бы возвращение в некоторых моментах к давно забытой традиции. Возможно, что это явление может быть объяснимо исходя из логики сакрального языка. Т.М.Ткачук справедливо считает, что в трипольском обществе магический язык нашел определенное отражение в росписи на керамике, которую можно рассматривать как магическую сакральную пиктографию Ткачук, (Ткачук, 2004, 462-469).

В магии четко регламентированы жесты, поэтому, вполне возможно, что позы и жесты, запечатленные в трипольской пластике и росписи соответствуют традиционным обрядовым действиям, священным танцам, позам, тем более, что набор их весьма ограничен.

По даны М.Мосса, число магических обрядов в каждом отдельном обществе ограничено. А количество составляющих элементов обрядов, к которым относятся заклинания, негативные обряды, жертвоприношения, ритуалы и тому подобное, напротив, бесконечно. Это приводит к установлению довольно устойчивых комплексов, которые можно назвать типами церемоний и в какой-то степени сравнивать с типами орудий. Отражение таких комплексов и фиксируется, вероятно, археологическими исследованиями, в которых буквально все подвергается типологизации. В каждом обществе происходит подбор форм; одни и те же установленные комплексы находятся в действиях, которые обслуживают разные цели даже против логики формирования этих комплексов (Мосс, 2000, 151). Последнее обстоятельство необходимо иметь в виду, пытаясь реконструировать определенные обряды или представления трипольцев о проявлении сакрального. Часто в исследованиях духовной сферы на археологическом материале логика человека архаического общества подменяется представлениями и логикой здравого смысла исследователя.

В магии большое значение придается сочетанию чисел. В трипольской культуре наиболее многочисленные артефакты, подчиненные магической силе чисел 2 (или умножения на это число), в меньшей степени 3 и 7. Среди трипольских артефактов к дуалистическим относятся биноклевидные и двойные сосуды, парные изображения. Среди орнаментальных композиций встречаются изображения от 2 до 7 мифических существ на одном сосуде. Символическое значения числа 3 отмечается в трехчастных орнаментальных композициях, а также различных троичных предметах.

М.Мосс полагает, что все действия мага и участников ритуалов, все, что связано со сферой магии, подчинено трем основным законам магии: контактности, подобности и контраста. Если все три формулы объединить в одну, то можно сделать вывод, что подобие и противоположность равноценны однозначности противопос

тавлению в мыслях и действиях. Эти данные необходимо учитывать при попытке интерпретации символики трипольских изображений, которые в какой-то мере могут рассматриваться как невербальные священные тексты. Исходя из формул «подобное вызывает подобное», «часть вместо целого» образ относится к вещи, как часть к целому, причем подобие может быть весьма условным и иметь с портретом очень мало общего. Любое изображение может быть упрощенной схемой или искаженной идеограммой, а подобие действительности отражаться весьма абстрактно. Понятие образа расширяется и становится символом. Символически можно передать что угодно: гром, дождь, солнце, лихорадку или дитя, которое должно родиться – с помощью головки мака, а целое войско – с помощью куклы, единство поселка – с помощью кувшина для воды, любовь – в виде узла и т. д.; и все это создается путем изображений (Мосс, 2000, 153-159). Однако, при интерпретации необходимо иметь в виду, что в предметах, которые избираются в качестве символов, маги используют лишь одну из характерных для них свойств. Это, на наш взгляд, свидетельствует о несовершенстве различных попыток выяснения семантики изъятых из контекста изображений, а также создание моделей космологических и космогонических представлений населения трипольской культуры на основе археологических артефактов, догадок исследователей и сравнительной мифологии.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ АРТЕФАКТОВ В САКРАЛЬНОМ И МАГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Среди артефактов трипольской культуры, так или иначе связанных с сакральной сферой и магическими обрядами можно выделить следующие группы: артефакты, связанные с магическими обрядами; магические предметы, которые были задействованы в обрядах; магические символы и образы.

Следы магических обрядов жертвоприношения

Материалы, которые свидетельствуют о магических обрядах, охватывают весьма широкий круг источников. Прежде всего, это остатки трипольских поселений. Еще первооткрыватель трипольской культуры В.Хвойко считал скопления обожженной глины в виде площадок «домами мертвых» - специальными сожженными постройками с остатками умерших. Е.Ю.Кричевский и Т.С.Пассек обосновали интерпретацию площадок как остатков жилищ, при строительстве которых огонь играл конструктивную функцию, и эта концепция была господствующей до конца 60-х годов XX столетия. Новую интерпретацию площадок предложил В.И.Маркевич. Разработка новой концепции В.И.Маркевичем и К.В.Зиньковским осуществлена в 70-80-е годы. Она объединяет взгляды В.Хвойки и Т.С.Пассек на предназначение раскопанных глинобитных объектов. Согласно новой концепции, трипольские площадки являются остатками глинобитных двухэтажных жилищ, сожженных в ритуальных целях (Бурдо, 2003, 18-21). Таким образом, В.И.Маркевич и К.В.Зиньковский обосновали важную роль сакрализации жилища в трипольской культуре.

За более чем сто лет изучения Триполья раскопано десятки остатков трипольских домов в виде скоплений обожженной глины, среди которых находят много

численные предметы. Они характерны для всех периодов культуры и распространены на всей обширной территории, занятой трипольцами на протяжении более двух тысяч лет. Однако эти архитектурные остатки в виде площадок имеют особенности, которые выделяют их среди остатков построек абсолютного большинства культур от неолита до бронзового века.

Первый фактор – обжиг. Степень обжига глиняной обмазки, а часто и инвентаря достигала подчас 1000° С, так что керамика и архитектурные детали превращались в шлак, а иногда фрагменты сосудов или статуэтки «сваривались» с кусками обмазки. Такой характер обжига конструктивных деталей постройки и инвентаря свидетельствуют о том, что они обжигались совместно, то есть огонь не использовался при строительстве дома. Случайные пожары или сожжение домов в результате военного нападения на поселок исключается тем фактом, что в течение более 2000 лет существования культуры сотни трипольских поселений представлены сожженными постройками.

Второй фактор, заставивший исследователей предполагать ритуальное назначение конструкций, представленных площадками, это обилие различного инвентаря среди завалов обожженной обмазки. Достаточно часто при раскопках площадок фиксируется богатый и разнообразный инвентарь, явно специально расставленный в доме перед его уничтожением. Керамика группируется в помещениях скоплениями развалов сосудов различного типа, зафиксированы стопки из перевернутых мисок – до 7 штук, сложенных одна в одну, остатки ткацких станков, сакральные клады, подборки ритуальных сосудов, пластики и тому подобное. Например, в небольшом пол размерами жилище из Тимкова посуды было так много, что не оставалось места для передвижения по помещению. Это обстоятельство дает основания считать, что разнообразный инвентарь определенным образом расставлялся в жилище перед тем, как его сжигали. По этим параметрам трипольские площадки действительно напоминают погребальные комплексы.

Таким образом, артефакты, полученные в результате раскопок, позволяют констатировать не только проявления сакрализации жилища и жилого пространства вообще, характерного для архаической культуры (Байбурин, 1983, 2-22), но и свидетельствуют об отправлении особого ритуала, который был связан с завершающим этапом существования трипольских поселений, превращавшихся в культовый объект в соответствии с зафиксированным этнографами обрядом оставления жилища (Байбурин, 1993).

Анализ особенностей трипольских архитектурных остатков позволяет утверждать, что все постройки, которые представлены остатками в виде площадок, завершали свое существование как ритуальные объекты. В них определенным образом расставлялся инвентарь, они, по данным К.В.Зиньковского, загружались топливом и сжигались. Расположения домов на трипольских поселениях близко друг от друга, данные стратиграфии и анализ керамики позволяют утверждать, что все жилища поселка горели одновременно. Вероятно, сжигание поселка, который покидали его жители, можно рассматривать как великое жертвоприношение, которое входило в обряд оставления поселения и периодически совершалось на протяжении всего периода существования трипольской культуры. В определенный момент,

обусловленный священным циклом обновления Вселенной и необходимостью перенести место поселения в связи с истощением окрестных земель, в соответствии с традиционным ритуалом, жилища всего трипольского поселка заполнялись бытовым инвентарем, сакральными атрибутами, пищей и сжигались, символически превращались в дома живших в них мертвых предков, души которых, подхваченные священным пламенем, вздымались в небо и отправлялись в сакральный мир для возрождения. Таким образом, можно говорить о существовании у трипольских племен обряда оставления поселка. Вероятно, это был грандиозный величественный ритуал, в особенности если учесть размеры поселений-гигантов.

Кроме Триполья свидетельства ритуального сожжения домов и/или поселений есть в культурах Вэдастра, Боян, Караново, Болград-Алдень, Тиса, Винча (Lazarovisi G., Lazarovisi M., 2003, 369-483). Однако среди культур древней Европы именно трипольцы были наиболее последовательными сторонниками этой священной традиции, достигшей у них фантастического размаха.

Жертвоприношения животных в трипольской культуре представлены находками черепов и/или рогов быка, собаки, овцы, оленя, костями, часто обожженными быка, мелкого рогатого скота, свиньи, оленя в сосудах, или костями от частей туш животных, локализованных на поселениях или в домах (Бурдо, 2004, 358-359). Известны и материалы, свидетельствующие о человеческих жертвоприношениях. Обращает внимание тот факт, что часто человеческие кости принадлежали детям или юношам. Так, череп девушки 12-14 лет найден в яме поселения Лука-Устинская, кости младенца – в котловане в Луке-Врублевецкой, части скелета юноши 18-20 лет происходят с поселения Солончены. Известны достаточно многочисленные случаи находок отдельных костей человека, иногда следов кремации, на различных памятниках трипольской культуры, а также комплексы, в которых кости человека и животных найдены совместно (Бурдо, 2004, 359-361).

СЛЕДЫ МАГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ ТРИПОЛЬСКИХ ПЛЕМЕН

Наблюдения М.Мосса свидетельствуют о том, что магические обряды являются фактом традиции, и их форма устойчива во времени. Во многих языках для обозначения магии пользуются глаголом «делать». Отмечается родственность магии и домашних культов, а в народной магии главную роль играет глава семьи или хозяйка. Существуют многочисленные, доступные каждому обряды, практика которых не требует специальных навыков, но часто с течением времени они упрощаются от многократного повторения. Но обязательно сохраняется знания рецептов, доступ к традиции, чтобы была возможность передачи последователям хотя бы минимума необходимых сведений (Мосс, 2000, 115-116). Именно эти свойства магии являются причиной того, что в археологических артефактах запечатлены следы магических действий.

С сакрализацией жилища, его деталей, домашнего очага, а также локализацией некоторых магических обрядов в домах связано много групп артефактов, полученных во время раскопок трипольских площадок и ям от раннего до финального эта

пов Триполья. Прежде всего, к такого рода материалам относятся различного типа глинобитные подиумы или так называемые вымостки, чаще всего прямоугольные, занимающие в жилищах определенные места или расположенные вне помещений. На поселении Владимировка рядом с прямоугольными вымостками обнаружены крестообразные глинобитные жертвенники. Вероятно, эти возвышения могли использоваться для очага (хотя никогда на них не фиксируется каких-либо следов, которые это подтверждают) и одновременно были алтарями, местом осуществления магических обрядов в каждом домохозяйстве. Тем более, что святость домашнего очага – понятие близкое абсолютно всем народам. Традиционно очаг является сакральным центром дома и символом семьи. В работе, посвященной народной религии эллинов, М. Нильссон отмечает, что очаг был центром домашней культуры и повседневного благочестия. Таким образом, очаг был священным и выступал в качестве алтаря. Святость была имманентна очагу. Очаг играл у эллинов также важную роль и в гражданских культах, поскольку семья была моделью и основой греческого государства. Поэтому в доме совещаний обязательно сооружался очаг, возле которого ежедневно осуществляли трапезу уважаемые граждане. Когда город основывал где-нибудь новую колонию, то эмигранты обязательно доставляли туда огонь родного очага, чтобы зажечь очаг нового поселения (Нильссон, 1998, 99-104).

Следы магической практики трипольцев иногда особенно концентрируются в отдельных сооружениях. Некоторые постройки более чем обычно насыщены деталями интерьера, ритуальной посудой, предметами пластики, что позволяет предполагать их особый ритуальный статус для жителей поселка. В качестве аналогии сошлемся на мнение А.С.Русяевой о том, что скопление терракот в ольвийских домах может рассматриваться как свидетельство существования домашнего святилища. Постройки и/или помещения, а также места под открытым небом с особым сакральным статусом выделены на многих поселениях Триполья. Однако, полученные данные пока не позволяют однозначно утверждать, что эти постройки были святилищами или храмами, как и считать, что у трипольцев не было святилищ или храмов (Бурдо, 2004, 363-365). Археологические материалы нуждаются в дальнейшем исследовании, а предполагать наличие в трипольской культуре храмов позволяют модели построек, которые изображают именно эти сооружения.

С магическими действиями связаны клады, состоящие из разных предметов, найденные в помещениях, на поселениях или в районе поселков. Клады состоят из набора одинаковых или разнообразных престижно-ритуальных вещей и рассматриваются как сакральные клады – особый вид жертвоприношения. Например, в одном из жилищ поселения Александровка К.В.Зиньковский обнаружил на полу возле стены клад из семи кремневых заготовок наконечников дротиков. В этом же доме под слоем обмазки найден комплекс, состоящий из медных пронизок, антропоморфной бляхи, нескольких подвесок из молочных зубов оленя и их имитации из кости. В одном из жилищно-хозяйственных комплексов Майданецкого найдено два клада в сосудах. В одном случае это были подвески, в другом – подвески и медный топор. Е.Ф.Лагодовская обнаружила клад, состоящий из 8 длинных кремневых пластин, на земляном полу жилища поселения Сандраки. Наиболее крупные

клады культуры Триполье-Кукутень – карбунский и из Брада – состояли из сотен предметов, которые имели престижно-ритуальную а не бытовую или хозяйственную ценность (Бурдо, 2004, 365-367).

В завершение можно сделать вывод о том, что большая часть артефактов трипольской культуры, которая свидетельствует о сакральной практике, связана с обрядом жертвоприношения. В этих обрядах часто использовался огонь. Зафиксированы разнообразные действия, которые свидетельствуют о жертвоприношении, как составляющей ритуала оставления поселения. Вероятно, широко практиковалось принесение в жертву различных животных, зерна. Практиковались также человеческие жертвоприношения а также жертвование престижно-ритуальных вещей.

ПРЕДМЕТЫ МАГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ

При отправлении обрядов использовались предметы магической практики – разнообразные вещи, являющиеся инструментарием магических ритуалов. Они встречаются среди разных категорий находок, к ним можно причислить пластику, ритуальную посуду, керамические модели, амулеты из разных материалов, керамические погремушки, прясла, украшения и множество других различных артефактов, которые на первый взгляд имеют бытовое назначение, но их археологический контекст свидетельствует о том, что обычным предметам придавали магические свойства. По данным М.Мосса, материалы, из которых изготавливались предметы, предназначенные для магических обрядов, входили в перечень жестких предписаний. Среди магического инструментария он перечисляет чаши, кольца, ножи, круги, таблицы, веретена, ключи, зеркала, погремушки, перья, куклы, камни, изделия из бисера, кости, стрелы, особые палочки и многое другое (Мосс, 2000, 205-232). Таким образом, число артефактов, которые могут быть предметами магической практики бесконечно. Однако перечень магического инструментария, приведенный М.Моссом, в какой-то степени можно проиллюстрировать трипольскими материалами. Так, весьма широко распространены в трипольской культуры всевозможные чаши в том числе на фигурных подставках и с символическим орнаментом. Изредка среди находок присутствуют медные кольца. Известны ситуации, когда кремневые ножи могли иметь сакральное значение. Символике кругов, возможно, соответствуют керамические диски, а также орнаментальные мотивы и композиции. Вероятно, роль таблиц могли выполнять пиктографические изображения на керамике, а место веретен заняли пряслица с магическими символами. Известны и находки погремушек, которые, несомненно, были не просто игрушками, а обладали магическими свойствами. Большинство трипольских погремушек изготовлены в форме птицы. А.С.Русяева приводит данные о связи погремушек из Ольвии с мистическим ритуалом елевсинских мистерий (Русяева, террак, 142). Можно предположить, что куклы, фигурки богов или демонов находят соответствия среди материалов трипольской пластики. Ассортимент ритуальных изделий из кости весьма разнообразен. Это антропоморфные амулеты, орнаменты, пектора

ли из клыков кабана, шпильки из косточек птиц, фаланги быка с пробитыми отверстиями, подвески из зубов оленя, лисицы, волка. Единичные находки кремневых наконечников стрел или дротиков на трипольских памятниках могут быть связаны с ритуалами. С.М.Бибиков во время раскопок в Журах нашел биноклевидный сосуд, заполненный пережженными отщепами кремня, среди которых была стрелка. Амулетами обычно считаются изделия, которые имеют отверстия, позволяющие носить или пришивать их. Они изготавливались из кости, раковины, клыков кабана, камня, керамики, были антропоморфными или имели упрощенную форму.

Можно предполагать, что концентрация тех или иных сакральных предметов в одном месте образует культовый комплекс и связана с различными магическими ритуалами в обряде жертвоприношения. Анализ археологических артефактов трипольской культуры показывает их соответствие системе магических представлений и закономерностей, установленных М. Моссом. Можно утверждать, что большинство находок в той или иной степени связаны с магией, поскольку свидетельствуют об использовании их в ритуалах, главным образом в обряде жертвоприношения. Кроме того, они являются магическими символами, предметами магических действий, направленных на вызов сверхъестественных сил, господство над ними и общение. Различные предметы, морфологические и стилистические свойства которых наполнены определенным символическим смыслом, который в языке магии символически отражали вербальные обряды, связаны, возможно, с конкретными заклинаниями – «словами власти». С такой точки зрения декор на керамических изделиях может быть, кроме всего прочего, определенным отражением тех или иных заклинаний.

Несомненно, к категории ритуальных предметов в трипольской культуре относятся ритуальная керамика, статуэтки и керамические модели. О том, как применялись эти предметы, мы можем судить лишь весьма приблизительно, привлекая в качестве аналогий данные из письменных источников и этнографии, что позволяет предполагать подобные функции и для трипольских артефактов.

Ритуальная керамика – это различные изделия, в том числе и сосуды, которые несомненно изготавливались для культовых целей. Это биноклевидные сосуды, антропоморфные и зооморфные сосуды, сосуды, состоящие из нескольких емкостей, которые условно названы керносами. О конкретном использовании этих предметов судить весьма сложно. Так, в отношении «биноклей», состоящих из двух полых керамических трубок и не являющихся сосудами, существует много версий. Последнее предположение, наиболее аргументированное, чем остальные, Т.М.Ткачуком сводится к тому, что они использовались как барабаны. Кернос М.Нильссон рассматривает как ритуальный сосуд для подношений. В центре его была лампа, а окружающие ее емкости наполняли разнообразными фруктами, вином, маслом. Во время Елевсинских мистерий женщины носили керносы на голове (Нильссон, 199998, 43). Среди трипольских «керносов» есть как предметы, составленные из нескольких емкостей, так и сосуды, имеющие несколько горлышек, но единое тулово. Зооморфные трипольские чаши изображают, как правило, бовина или овида. В.Г.Ардзинба приводит данные об использовании зооморфной посуды в древней Анатолии во время ритуалов, сопровождавших сакральные праздники

хеттов. Царь и царица «пили и ели богов» во время обряда причастия. Кульминационным пунктом всех хеттских ритуальных праздников является момент, когда вином или пивом наполняли золотые или серебряные сосуды в виде животного или в форме определенной части животного, разламывали хлеб и «пили божество». Именно сосуд в форме животного символизировал божество. Соответственно напитки заменяли кровь, а хлеб – жертвенное мясо. Смысл обряда заключался в том, что царь испив из такого сосуда получал силу бога. Соответственно с хеттскими инвентарными текстами некоторые божества отождествлялись с сосудом (Ардзинба, 1982, 15, 63). По аналогии можно предположить, что антропоморфные сосуды также символизировали божество, воплощенное в антропоморфном образе.

Антропоморфная пластика довольно широко представлена в материалах трипольской культуры. Формальный анализ особенностей фигурок позволяет выделить среди них ряд иконографических типов, которые, вероятно воплощали разные сакральные образы и выполняли разную роль в магической практике, для которой можно предполагать наличие разных классов предметов.

Вероятно, статуэтки, изображающие богов или духов, отличались устойчивостью традиционного иконографического типа в течение столетий. Некоторые типы статуэток могли, по – видимому, заменять в магических обрядах объекты колдовства. Схематичные, неаккуратно изготовленные терракоты, особенно с добавлением в массу муки или зерен, по справедливому предположению С.Н.Бибикова, скорее всего, использовались в обрядах жертвоприношения. Вероятно, и другие фигурки, судя по находкам в ямах, могли быть использованы с той же целью. Определенные морфологические особенности статуэток указывают на то, что они могли устанавливаться на плоскости, втыкаться в грунт, подвешиваться. Для выяснения того, как непосредственно использовались фигурки, можно обратиться к вербальным текстам и данным этнографии. Упоминание «домашних богов» - «идолов», которые могли быть антропоморфными статуэтками содержится в «Ветхом завете»: Рахиль украдала домашних богов семьи своего отца, когда убегала от него с мужем Иаковом (Фрезер, 1989, 289).

Е.В.Антонова указывает на древнюю месопотамскую традицию, согласно которой фигурки богов можно считать «живым образом бога» (Антонова, 1977, 96).

А.С.Русяева пришла к выводу, что терракоты Ольвии использовались для посвящений в святилищах и храмах, устанавливались также возле домашних алтарей или возле центрального очага, служившего алтарем. Фигурки представляли образы божеств и демонов природы. Интересен факт находок статуэток в колодцах, цистах, в том числе и с мусорным заполнением, аналогично трипольской пластике. Терракоты были полисемантны, отражают мистический смысл, являются символическими образами, находящимися в связи с мистериальными праздниками (Русяева, террак, 21-24). Представляется, что эти наблюдения в какой-то степени соответствуют и трипольским материалам.

Конструктивное разделение на вертикальные половинки зооморфных и антропоморфных фигурок, характерное для некоторых типов трипольской пластики, возможно созвучно хеттскому ритуалу для войска, проигравшего битву. Обряд

предполагал рассечение напополам человека, козла и щенка и размещение этих половин по обеим сторонам врат, сделанных из боярышника (Ардзинба, 1982, 67).

В.М.Массон и В.И.Сарианиди приводят данные про рекомендации по использованию антропоморфных фигурок в магических текстах, найденных в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала (Массон, Сарианиди, 1973, 86), и некоторые из них находят соответствия в трипольских материалах. Описан регламентированный порядок хранения разных фигурок в точно установленных местах: «спрятать в голове ложа», «сохранять в фундаменте дома», «установить на циновку из камыша».

Как разновидность пластики рассматриваются терракотовые модели стульчиков-тронов. Несомненно, эти культовые изделия использовались во время ритуалов. Однако, они, по нашему мнению, были не только сиденьями для фигурок, но являлись самостоятельными магическими предметами, которые отражали образ божества в зооморфном и антропоморфном виде.

Терракотовые модели саней, вероятно, были связаны с обрядом жертвоприношения, а также имели отношения к погребальным ритуалам.

Керамические модели построек трипольской культуры отличаются большим морфологическим, стилистическим и конструктивным своеобразием. Вероятно, они не только свидетельствуют о сакрализации жилища, но являются изображением сакральных помещений и храмов. В оформлении моделей установлены знаки молодого Месяца, метафорой которого являются рога –букрании, символизирующие аспект плодородия образа Великой Богини. Зафиксированы также змеиные и растительные символы, семантика которых также связана с Богиней и Луной. Как символ богини могут трактоваться и битреугольные фигуры в росписи одной из моделей. Все это дает основания предполагать, что разнообразные трипольские модели изображают святилища (храмы) или сакральные помещения, связанные с мистериями Луны и Великой Боги (Бурдо, 2004, 380-384). Магическая символика, установленная для трипольских моделей построек, широко распространена и среди многих других находок.

МАГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ И САКРАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ

По мнению В.В.Иванова, при изучении духовного мира общества «...типологические сопоставления возможны благодаря наличию семиотических универсалий...» (Иванов, 1976, 134), они касаются всех категорий археологических находок. Слово «символ» обозначает изображение чего-нибудь, что может не иметь ничего общего с формой символа: абстрактного понятия, явления или предмета, а также как знак, описывающий любую величину, качество и т.д. Под знаком понимается любое изображение, графическое или пластическое, которое передает сообщение (Фоли, 1998, 10-11). В отношении материалов трипольской культуры к знакам и символам относят довольно широкий круг изображений: знаки-иконы, блоки знаков, выявленные Т.М.Ткачуком в росписной орнаментации (Ткачук, Мельник, 2000), различные символы в орнаментации любого типа, орнаменталь

ные композиции, а также любое проявление определенных изображений в артефактах. Все они могут быть отнесены к магическим знакам и символам и наряду с магической сакральной пиктографией (Ткачук, Мельник, 2000, 214-215) составляет магический язык трипольского общества, обеспечивающий коммуникацию человека с высшими силами.

Если рассматривать трипольскую изобразительную традицию как определенный, невербальный священный текст (Балабина, 2002, 207-220), то можно применить сравнительный метод и сопоставить выявленные образы и символы с известными вербальными мифологическими традициями. Можно также трактовать трипольские символические изображения исходя из законов магии. Так, магическим правилом «часть равна целому» можно объяснить антропоморфные символы на сосудах, а также комбинированные символы. В таком случае антропоморфный священный образ передавался антропоморфным символом, часто весьма стилизованным. Это могут быть всевозможные ручки, скульптурные детали. Зооморфные образы создаются такими атрибутами, как четыре ножки, букрании, или просто предельно схематизированными выступами на месте головы и хвоста. Характерно и блокирование в одном предмете нескольких черт, то есть отражение синкретических образов. В соответствии с магическим законом подобности образ превращается в символ, причем для создания символа используется только одно из многих характерных для предмета свойств. Поэтому трактовка орнамента в виде фестонов как туч, тонких линий как дождя, линзовидных овалов как зерна, орнаментальной композиции как отражения Великой Богини, Властительницы неба и тому подобное не может восприниматься даже как гипотеза.

Среди весьма распространенных в Триполье магических символов и сакральных образах можно выделить иконографические типы, которые условно разделить на антропоморфные, зооморфные и синкретические.

Антропоморфный образ – один из довольно распространенных, воплощен главным образом в пластике. Предполагается, что различные иконографические типы терракот воплощают разнообразные сакральные образы, определенные аспекты того или иного божества и отражают разные их функции. Среди разнообразия трипольской антропоморфной пластики можно выделить ряд устойчивых иконографических типов, вероятно передающих определенные сакральные образы. Необходимо отметить, что статуэтки являются женскими, мужскими изображениями, антропоморфными, то есть без указания признаков пола, или с наличием признаков обоих полов, то есть андрогинов. Формально преобладают просто антропоморфные изображения, в которых признаки пола не отмечены, но обычно их причисляют к женским образам. Последние, безусловно преобладают в коллекциях трипольской пластики. Мужских изображений, которые стилистически абсолютно идентичны с женскими и кроме признаков пола отличаются незначительными деталями или не отличаются вообще, а также андрогины встречаются одинаково редко. Вероятно такая гибкость в обозначении пола свидетельствует, что для сакральных образов этот признак не является определяющим, а в пластике запечатлены божества, проявившие себя в образах антропоморфными чертами, а не женскими или мужскими свойствами. Наиболее распространенный иконографиче

ский тип для всей культуры - стоящая прямо, склоненная вперед, или отклоненная назад фигура, преимущественно женская. Достаточно часто встречаются сидящие статуэтки с прямой спиной, либо склоненные вперед, или с откинутым назад корпусом, также преобладают женские изображения. У стоящих и сидящих фигурок иногда моделированы руки, сложенные в традиционных жестах. Образ беременной, чаще в стоящей позе, воспроизведен терракотами с вздутым животом, полосками в корпусе, иногда с включением желвачков или шариков. Встречаются трипольские мадонны, как правило, это женские фигурки с традиционной трипольской прической, часто весьма схематичные. Небольшим количеством фигурок с достаточно четко моделированными деталями представлен образ Оранты, однако можно думать, что именно этот образ передает множество стоящих статуэток с откинутым назад корпусом и редуцированными руками. Кроме того, как отдельные иконографические типы можно упомянуть сдвоенные в одном предмете женские фигурки, возможно передающие образ двух богинь, сидящую статуэтку с чашей на коленях, антропоморфные терракоты с жезлами, скульптуру с реалистическими чертами в моделировке головы, предельно стилизованные антропоморфные символы, среди которых идолы в виде столбика. Разнообразны типы мужских фигурок: стоящие, часто с перевязью через плечо, сидячие, редко с гипертрофированным фаллосом, в «позе всадника», часто с одним глазом. Андрогини представлены стоящими и сидящими скульптурками, некоторые с реалистическими чертами. Особую группу составляют миксаморфные изображения, которые наделены чертами нескольких существ и передают синкретические сакральные образы, среди которых Богиня в образе коровы, Богиня в образе птицы и Богиня в образе змеи.

Позы и жесты, зафиксированные для антропоморфных образов, традиционны и являются, несомненно, ритуальными. Они прослежены в пластике, расписном орнаменте и антропоморфных сосудах. Наиболее распространены стоящие антропоморфные фигуры. Иногда они как будто держат над головой чашу одной или двумя согнутыми в локтях руками. Встречаются изображения поднятых вверх рук, передающих жест оранты. Кроме того, руки могут быть сложены на животе или на груди. В последнем случае иногда в руках изображен продолговатый предмет, на статуэтке из Луки-Врублевцевкой он завершается букранием. Вероятно, это фигурки с жезлами. Известны статуэтки и фигуры в росписи, у которых одна рука поднята к лицу, а другая опущена, очень редко встречаются терракоты с вытянутыми вперед руками.

Групповые композиции, иногда из фигур разного размера, составляют особый класс изображений. Они представлены в росписи, встречаются также парные фигурки. Парные антропоморфные сосуды – «бинокли» - изображают стилизованные фигуры, соединенные согнутыми в локтях руками и перемычками. Еще один тип антропоморфной посуды изображает достаточно схематично скульптурную группу. Это подставки или поддоны чаш, которые образуют круг из 4-7 фигур, поддерживающих чашу, как, например, ритуальная чаша из Березовской ГЭС или цедилка из Гребенюкова Яра. На некоторых изделиях стилизованные фигуры образуют круг из взявшихся за руки фигур, соединенных согнутыми в локтях руками. Румынские исследователи справедливо полагают, что такие сосуды символически

изображают ритуальный танец. Е.А. Королева отмечает, что ритуальный танец символически воспроизводит магические знаки – круг, прямые параллельные линии, лабиринт (меандр), волнистую линию – змею (Королева, 1977, 125-141). Все эти фигуры есть среди трипольской орнаментальной магической символики. Вполне достоверным выглядит предположение о том, что жесты, которые воспроизводят трипольские изображения, являются элементами ритуальных танцев.

Женский образ в виде различных иконографических типов доминирует в пластике. Весьма условно можно предположить, что некоторые иконографические типы в какой-то степени соответствуют сакральным образам, известным по вербальной традиции.

Самый распространенный образ – Дева – стоящая выпрямленная фигурка с маленькой грудью, тонкой талией, на раннем этапе культуры с пышными бедрами, затем стройная. Это девушка – Кора. Она изображена обнаженной, с магическими украшениями или в ритуальной одежде из «фартучка», «жилетки», обута в сапожки, сандалии, постолы или босая. Иногда все тело статуэтки покрыто символическим орнаментом, или на лице отмечены символические изображения в виде татуировки или раскраски. Из ее лона вырастает колос.

С Богиней, воплощенной в образе зрелой женщины – матроны, возможно матери – Деметры, родоначальницы, возможно, связаны сидящие фигурки с прямым или откинутым назад торсом, распространенные значительно меньше, чем предыдущий иконографический тип.

Начиная со среднего этапа Триполья, распространяются фигурки, стоящие прямо или с откинутым назад корпусом. Их лицо поднято вверх, они словно обращаются к высшим силам, они, судя по всему, изображают молящуюся фигуру и близки образу оранты. Вероятно поза сидящих, склоненных вперед статуэток также соответствует молящемуся образу.

Статуэтки с реалистическими чертами в моделировке лица относятся к разным иконографическим типам. К сожалению, они часто представлены фрагментами. Встречаются экземпляры таких фигурок с поднятым вверх лицом, открытыми глазами и открытым ртом, словно молящих или произносящих заклинания, обращенные к высшим силам. Статуэтки с закрытыми глазами, или вовсе без глаз, возможно, передают состояние транса или являются изображением умерших предков. Каждая из известных «реалистических» терракот наделена индивидуальными чертами. Буквально портретная моделировка лиц, ни одно из которых не повторяется, даже если происходит с одного поселения, позволяет считать, что этот тип терракот передает образы сакрализованных предков.

Оригинальной чертой женских статуэток различных иконографических типов, начиная с этапа Триполья В II, является своеобразная прическа, воспроизведенная скульптурно или нарисованная красками. У «реалистических» фигурок переданы спереди разделенные на пробор волосы, собранные на спине в пучок. В расписном варианте пучок волос изображен в виде шарика или круга. Черный круг в трипольской росписи, как установил Т.М.Ткачук, является символом полной Луны. Такой изобразительный ряд представляется нам не случайным, в таком случае прическа

трипольских фигурок содержит лунную символику и придает Богине лунный статус.

Трипольская Мадонна практически всегда держит младенца возле левой груди. Вероятно, это очень архаичный прототип Богоматери, может быть один из наиболее древних в Европе.

Среди достаточно редко встречающихся статуэток, изображающих различные мужские персонажи, можно выделить редко встречающееся статуэтки с гипертрофированным фаллосом, фигурки в позе всадника. Наиболее распространены мужские скульптурки, отличающиеся от женских только признаком пола. Часто атрибутами мужских фигурок является перевязь и отсутствие одного глаза. Смысл мужских изображений не так прозрачен, как женских. Первые два типа обычно связывают с воплощением силы, отвечающей за плодородие всего живого. Статуэтки с одним глазом могут свидетельствовать о ритуальном ослеплении лиц с особым сакральным статусом, а фигурки с перевязью, возможно, изображают воинов, которые также приобрели особый священный статус. Вероятно, мужские статуэтки, морфологически соответствующие женским, можно рассматривать как коррелят Богини-девы или образ женоподобного юноши, близкого к образу андрогинна или гермофродита – сакрального существа, объединяющего женский и мужской пол.

Андрогин – дуалистический иконографический тип статуэток с признаками обоих полов. Он символизирует равновесие противоположных принципов, связывается с идеей единства, которая предшествовала разнообразию, а также с идеей первичного хаоса и неразделенным состоянием противоположностей, характерным во многих культурных традициях для этапа райского состояния (Энциклопедия символов, 1999, 45-47). По определению М.Элиаде, андрогин является воплощением идеи универсальной совершенной священной сущности, которая гармонично соединяет все мыслимые оппозиции, в том числе мужское и женское. Фигурки андрогинов распространены наравне с мужскими и соответствуют различным иконографическим типам пластики. Андрогин – божество в котором сосуществуют все атрибуты, поэтому можно ожидать и соединения в нем обоих полов. Божественная андрогинность является архаичной формой божественной двуединой дихотомии в теологических терминах. Исследователь подчеркивает, что стоит рассматривать терминологию мифа и сакрального мира в профанном понимании. «Женщина» в мифологическом тексте или ритуале воплощает собой космическое начало. Божественная андрогинность имеет метафизический смысл. Задание такой формулы – выразить в биологических терминах существование противоположностей, космических начал в недрах божества. Божества вселенского плодородия являются как правило андрогинами, или мужчинами на протяжении одного года, и женщинами - на протяжении следующего. Большинство богов растительности (Аттис, Адонис, Дионис) и Великая Богиня (Кибела) двуполы. В индийской мифологии двуполы Дьяус и Пуруша. А важнейшая пара пантеона Шива-Кали выступает иногда в виде единого существа (андраришвара). Божественная андрогинность – весьма распространенный религиозный феномен (Элладе, 1999, 341-345). Возможно, что идее божества, которое в какой бы форме не проявлялось, является наи

высшей реальностью, абсолютным могуществом и совершенством, содержащем все возможные свойства, соответствуют трипольские антропоморфные изображения без детализации пола.

Зооморфные образы представлены среди пластики, в виде рельефов и росписи на керамике в основном изображениями Бовина и овида. Кроме того, известны фигурки свиней, очень редко – собак. Последние достаточно часто встречаются на расписных сосудах. Среди расписных сюжетов есть шествия животных, в которых участвуют собаки, олень, коза, козел, птица. Обращает внимание факт соответствия животных в процессиях набору костей жертвенных животных, найденных в жилищах. Вероятно, фигурки животных можно рассматривать как предметы, связанные с жертвоприношением.

Бовин – один из самых распространенных образов. Букрании, головы и фигурки бовинов воспроизводятся в терракоте, скульптурных изображениях на посуде, зооморфных сосудах, росписи. Среди изображения коров и быков. Бык как символ могущества и производительной силы, воплощение божества характерен для сакральной традиции многих народов. В Триполье такой символике, вероятно, могут соответствовать скульптурные изображения с массивными рогами, подчеркнутыми признаками пола, а также исключительно редкие фигурки «бородатых быков». Одно такое, явно миксаморфное, изображение найдено Л.Ю.Полищук на поселении Черкасов Сад 2, и беспаспортная расписная крупного размера фигурка происходит из коллекции «ПЛАТАР». Это изображение «бородатого быка» находит аналогии в Месопотамии. С большой долей вероятности можно предположить, что перед нами символическое воплощение небесного верховного бога. М.Элиаде рассматривает быка как воплощение уранического божества. По его мнению, бык довольно рано стал символом небесных, атмосферных богов. С ним постоянно связывают Индру. Иранский бог Вереттрагна являлся Заратустре в виде быка, жеребца, барана, козла, кабана которые символизируют жизненную мощь, воинственность. Те же зооморфные иерофании наблюдаются у бога Рудры. В Индии додравидийское население, дравиды и индоарии почитали быка или как эпифанию бога порождения и атмосферы, или как один из его атрибутов. В Иране во времена, предшествовавшие зороастризму, принесение в жертву быков было повсеместным явлением. В древности в Ассирии и Малой Азии боги атмосферы и неба имели формы быка. У всех палеовосточных культур главным символом могущества был бык. В аккадском языке «сломать рога» обозначало «сломить могущество». Бога Арину представляли в виде быка, бык был его священным животным. Бог в образе быка почитался как народный бог по всей Малой Азии. Шумеро-вавилоняни знали его как Бела или Энлиля – «могущественного», «бога рогов», «Властелина мира», «Царя неба и земли» и т. п. Зевс, превратившись в быка выкрал Европу (эпифанию Матери), соединился с Антиопой и пытался овладеть своею сестрою Деметрой. На Крите сохранилась эпитафия: «Здесь покоится великий бык, который зовется Зевсом» (Элиаде, 1999, 175-183). На острове почитался еще один бог, связанный с образом быка и жертвоприношением – Дионис Загрей (Лосев, 1957, 166). Е.В.Антонова приводит данные по Анатолии и Криту, согласно которым бык связан с жертво

приношением и возрождением (Антонова, 1984, 94-95). В Египте воплощением бога считался священный бык Апис.

Корова как символическое воплощение богини, часто супруги верховного божества в образе быка, также характерна для многих сакральных традиций. По мнению В.И.Балабиной, среди зооморфной пластики фигурок коров значительно больше, чем быков. Статуэтки коровы связаны с отождествлением образов коровы и женщины, которое имеет глубокие корни, восходящие к эпохе палеолита, возможно потому, что совпадают сроки беременности у человека и крупного рогатого скота – 10 лунных месяцев (Балабина, 1998, 221-222). В сакральных изображениях разных традиций поднятые вверх и раскинутые в стороны женские руки и рога коровы метафорично соответствуют серпу молодой Луны. Известно, что некоторые Великие Богини Египта, Эллады, Месопотамии не только являлись в образе Богини-коровы, но были лунными богинями. Отождествление женской сферы с Луной типично для архаических мифов. В египетских материалах слияние образов коровы и женщины – богини Хатхор - зафиксировано еще в додинастический период (Кинк, 1976, рис.10), эта богиня отождествлялась также с несколькими богинями, образ которых, соответственно, связывался с коровой. Позднее Великая Богиня Исида изображалась с рогами (Матье, 1956, 160). Можно прийти к выводу, что титулом Великой Богини наделялись богини, одной из эпифаний которых была корова. В древнегреческих мифах в образе коровы появлялись богини Деметра, Аталанта, Афина, Артемида, Гера, Ио. У индоариев в виде коровы изображалась мать всех богов Адити. В шумерской мифологии одним из титулов богини Нингаль был «великая корова» (Элиаде, 1999, 176-180). Таким образом, необходимо подчеркнуть, что среди трипольских артефактов во многих случаях изображение bovina символизирует не бога-быка, а соответствуют эпифании богини в образе коровы. Парные статуэтки быка и коровы, зафиксированные среди зооморфной пластики, скорее всего связаны с жертвоприношением. Обычай приносить в жертву богу быка, а богине корову достаточно распространенный. В.Г.Ардзинба приводит данные о подобной традиции в Анатолии (Ардзинба, 1982, 16, 67).

Овиды, пожалуй, занимают второе место в скульптуре после бовинов. Широко известна сакральная практика принесения в жертву ягнят и овец. В тоже время баран второй, после быка, в ряду животных символизирующих могущество и производительную силу божества в мифологии. В образе барана предстал египетский Амон.

Свинья – животное представленное в «трипольском bestiarii» намного реже, чем bovina фигурками и костями среди следов жертвоприношений. В пластике можно выделить как изображение свиньи, так и кабана или вепря, имеющие, соответственно разную символику. Кабан мог символизировать могущество божества подобно быку и барану, что видно из уже цитированных тестов. Свинья фигурирует в с священной традиции эллинов. Известен обычай принесения в жертву поросят во время аграрных праздников. По мнению М. Нильссона, легенда про свиней Эвлубея, поглощенных землей вместе с Корой, когда ее похитил Плутон, поясняет этот ритуал, связанный с умножением плодородия. Свинья являлась священным

животным Деметры. Свинью приносили в жертву мисты накануне своего посвящения во время Елевсинских мистерий (Нильссон, 1998, 67-68).

Олень – животное, изображения которого в скульптуре и росписи, а также кости и черепа среди жертвоприношений трипольской культуры встречаются довольно редко. В.Г.Ардзинба отмечает, что Анатолии еще во времена хаттов олень соотносился с божеством Солнца (Ардзинба, 1982, 16-17). Древнейшие европейские изображения оленя известны в культуре Криш (Gimbutas, 1991, 29). Олень был священным животным Артемиды. М.Нильссон приводит данные о священном празднике в честь этой богини, его участники с прикрепленными к голове оленьими рогами, носили хлебы с изображением животных, фрукты и вино (Нильссон, 1998, 42).

Медведь – мало распространенный, но выразительный образ трипольской пластики. Это одно из животных, принадлежащих к лунной сфере, поскольку подобно тому, как исчезает и появляется Луна, залегает в спячку и исчезает, появляясь весной. По мнению В.И.Балабиной, большинство фигурок медведя изображают самку. Т.Г.Мовша нашла в жилище поселения Косеновка крупную статуэтку беременной медведицы. Этот образ можно рассматривать в связи с Великой Богиней. Как известно, одним из возможных этимологических трактовок Артемиды является «медвежья богиня», а один из титулов – Браврония (медведица). На Аттике жрицы Артемиды одевались в медвежьи шкуры и назывались медведицами. Архаические представления об Артемиде связывают с Луной (Грейвс, 1992, 28, 38). Таким образом можно предположить, что трипольские медведицы являются иерофанией Лунной богини или одной из ипостасей Великой Богини. Сакрализация медведя имеет очень древние традиции, истоки которой находят в европейском палеолите. Имя этого животного табуировалось, примеры чего наблюдаются во многих языках.

Змея – самый распространенный образ трипольской орнаментации. Для раннего этапа характерны стилизованные изображения змей с головами, которые В.И.Балабина справедливо сопоставляет с изображением черепа рептилии и соотносит с понятие змеи с «мертвой головой» (Балабина, 1998, 140-144). В орнаментах преобладают композиции из стилизованных змей, свернувшихся в клубок в виде спирали или «S» - видной фигуры с противоположно размещенными головами змей. Для Триполья А характерны орнаментальные композиции в которых при проекции в плане парные ленты-змеи являются основным элементом четырехчастных крестовидных узоров, вращающихся вокруг венчика или дна сосуда, символизирующих пространство. При фронтальной проекции змеиные ленты образуют бегущую спираль – символ времени. В целом такой орнамент можно рассматривать как изображение бесконечного движения в пространстве Вселенной.

На этапе Триполье В I змеиные композиции несколько видоизменяются, распространяются рисунки с «S» - видной бегущей спиралью из лент противоположных цветов или фактуры. Для змеиной орнаментации характерна поворотная симметрия, воспроизводящая движение, цикличность, противоположность. Конструктивно двойные контрастные ленты змеиного узора, особенно с ямкой в центре «головой» змеи, соответствуют китайскому символу «инь-ян», который был основой мироощущения древнего и средневекового Китая и является свидетельством рас

пространения бинарной классификации. Система «инь-ян» использовалась даосами и в народной китайской религии для классификации духов, во время гадания и пророчеств (Мифологический словарь, 248). В культуре Яньшао контроцветные спиральные изображения, подобные трипольским расписным, встречаются в период Мачан, и при учете калибрации изотопных дат приблизительно синхронны трипольским (Кашина, 1977, 134). В древнекитайской мифологии и натурфилософии инь и Ян всегда выступают вместе как взаимодополняющие друг друга элементы. Каждый из них содержит в себе зачаток другого, что графически передается точкой противоположного цвета на воне элементов знака. Эти два начала неизменно создают треть, мистический центр. Особенностью дихотомии символа «инь-ян» является то, что в нем создается равновесие противоположных принципов, в том числе и связанных с мужским и женским началом мироздания (Энциклопедия символов..., 222). Тот же аспект в трипольской символике отражает образ андрогина. Парные изображения змей или существ змеиного вида встречаются в китайской иконографии. Две переплетенные между собой змеи двигаются вертикально по голове антропоморфного расписного фигурного сосуда культуры Яньшао (Кашина, 1977, 73). На рельефах гробниц и храмов парные фигуры со змеиными чертами связаны с архаической божественной парой богиней Нью-ва и богом Фу-си, изображаемых в виде людей-змей (Яншина, 1984, 122-123).

В расписной орнаментации встречаются изображения ползущих вертикально или горизонтально змей в виде волнистой линии, являющейся также, по мнению Т.М.Ткачука, знаком воды (Ткачук, Мельник, 2000, 72-80). В расписных узорах знак змеи-воды часто соединяется со знаком полной Луны или Месяца, что создает образ объединяющий символику Луны, змеи и воды. Изображения спиралевидных змей на чреве беременных женских фигурок объединяет женский и змеиный символы. Полисемантичность образа змеи отмечается всеми исследователями. М.Элиаде считает, что змея может стать воплощением Луны, так как подобно светилу появляется и исчезает. Однако при всей многозначительности символики змеи, все значения сходятся с одной ключевой идеей: змея обновляется, меняя кожу, возрождается вновь и вновь и потому бессмертна. Именно поэтому она представляет собой силу Луны и благодаря этому своему свойству передает плодородие, мудрость, способность к пророчеству и даже бессмертию.

Как лунное животное змея связана с плодородием и женщиной. Как атрибут Великой Богини змея сохраняет лунные признаки в соединении с признаками теллургическими, на определенном этапе она отождествляется с Землей, от которой произошли все земные существа. Великие Богини в одинаковой степени причастны в сакральности земли (грунта) и Луны. Поскольку эти же богини являются божествами погребального культа (умершие уходят в землю или удаляются на Луну чтобы возродиться и получить новый вид), то змеи становятся существами преимущественно (Элиаде, 1999, 309-316).

М. Нильссон отмечает, что в мифологии эллинов змея была эпифанией Зевса Ктесия – домашнего бога. Известны изображения его сыновей Диоскуров в виде пары змей. Зевс почитался в качестве домашнего бога в образе змеи потому, что змея в священных традициях многих народов выступает как хранительница дома

или воплощение духа – хранителя жилища. Афина, одним из атрибутов которой была змея, почиталась как домашняя богиня микенского царя. М. Нильссон считает, что минойская богиня –змея была домашним божеством (Нильссон, 1998, 92-99). Разнообразные и весьма распространенные изображения змей в трипольской орнаментике, знаковый контекст этих изображений и их сочетания с различными другими символами позволяют предполагать, что в трипольской традиции змея воплощает несколько разных образов.

Собака представлена в расписной орнаментации разнообразными иконографическими типами. Среди них самцы и самки, фантастические, как будто летящие псы и парные статические фигуры, которые фланкируют растительные знаки. Собаки, как правило, двигаются в направлении слева направо, принимают участие в процессиях животных, сценах восхождения, их единичные изображения встречаются в составе пиктограмм. В расписных композициях собаки связаны с символами Луны, растительности, змеями. Традиционно в сакральной сфере собаки считаются лунными животными. Трипольские рисунки собак с черным кругом (знак Луны) на кончике хвоста иллюстрируют принадлежность образу этого животного к символике Луны. Связь собаки в сюжетах трипольской росписи с змеей, жертвой, Луной вполне соответствует известной мифологической символике и позволяет связывать ее образ с регенерацией.

Плица – образ представленный в трипольской культуре в керамике, малой скульптуре и росписи. Орнитоморфные сосуды, один из которых найден в Александровке, изображают, вероятно, утку. Статуэтки, среди которых часть погребушек, изображают птицу, напоминающую дрофу. Возможно этих же птиц изображают рисунки на сосудах, выполненные с большой долей схематизма. Особый интерес представляет соединение в одном изображении птицы и женщины, птица и месяца, создающие синкретический образ.

Синкретические образы характерны для трипольской культуры. Это вполне согласуется с наблюдениями М.Мосса, который отмечает, что персонифицированные магические силы – духи и боги могут изображаться с помощью нескольких священных символов, поскольку олицетворяют различные стихии. Наиболее распространены изображения, сочетающие образы птицы и женщины. Птичьи черты прослеживаются в позе и моделировке носа, напоминающего клюв, антропоморфных статуэток. На поселении Яблона найдена погребушка в форме птицы, у которой голова моделирована как у статуэтки и обозначены груди (Монах, 1997, 357). Анализ стилистики антропоморфной скульптуры и орнитоморфных изображений позволяет предположить, что бедренные выступы фигурок, а иногда и плечевые выступы, моделированные вместо рук, являются схематизированным изображением крылышек птицы и передают весьма архаичный для древней Европы образ Богини в образе птицы. Он фиксируется в пластике и фигурных сосудах культуры Криш. Кроме того, синкретические изображения женщины-птицы происходят с палеолитической стоянки Мезин (Яковлева, 1989, 45-46). Вероятно, Богиня-птица является более древним европейским божеством, чем Богиня-Корова, образ которой представлен в трипольской культуре рогатыми фигурками и антропоморфны

ми сосудами с рогатыми крышками. Возможно, этот сакральный образ восходит к культуре Винча, где находят прототипы рогатые статуэтки и крышки.

Синкретический образ Лунной птицы представлен в росписи изображением стилизованным одновременно под молодой Месяц и птицу.

Лунная символика. Контаминация символов. Лунная символика распространена в трипольских орнаментах и пиктограммах. Луна в разных фазах появляется в раннетрипольских композициях, однако особенно характерно ее изображение для расписной орнаментации начиная с этап Триполь В II. Сакрализация Луны уходит корнями в глубокую древность. Луна – это светило, которое растет, уменьшается и исчезает, то есть, подчинено всеобщему закону рождения, изменения и смерти и в этом подобно человеку. Однако после смерти Луны всегда наступает возрождение: появляется молодой Месяц. Вечное возвращение, бесконечное чередование превращают Луну в светило жизненных ритмов. Именно поэтому Луна управляет космическими сферами, подчиненными законам циклического становления: водой, дождем, растительностью и плодovitостью. Фазы Луны показывали человеку конкретное время. Ее символизирует спираль, змея, молния. По мнению М.Элиаде, уже в эпоху неолита общая символика объединяла в определенную систему Луну, воду, дождь, плодovitость женщины и животных, урожай, загробную жизнь людей и ритуалы инициации (Элиаде, 1999, 294). В трипольской культуре Т.М.Ткачуком установлено блокирование знаков Луны, воды, животных. В сакральных традициях широко распространена метафора молодого месяца в виде рогов. Вход на модели храма из Черкасова Сада 2 моделирован так, что одновременно изображает Месяц и рога (Полищук, 2004, 351). Месяц-букраний, вероятно, связан с семантическим полем Великой Богини, иерофанией которой является корова. Функцию Луны для отсчета времени, возможно, отражают трипольские знаки, изображающие разные фазы светила. С ними также связан весьма распространенный трипольский символ – спираль. Сакральная традиция трипольской культуры демонстрирует соединение символов Луны, женщины, змеи и подтверждает выводы, к которым пришел М.Элиаде в связи с анализом мистики Луны (Элиаде, 1999, 297-300).

Анализ магических артефактов трипольской культуры как отрывков неких невербальных священных текстов позволяет предложить реконструкцию некоторых сакральных образов и священной символики трипольского общества. Метафорическое определение М.Гимбутас древнего земледельческого общества энеолитической эпохи Европы как «цивилизации богинь» можно считать вполне удачным, так как богини занимали почетное место в сакральном мире Триполья. Многочисленны воплощения этих богинь, они приобретали образы женщины, коровы, птицы; все они были лунными богинями и благодаря Луне связаны ее семантическим полем с другими священными существами и символами: растительностью, водой, змеями, плодovitостью и возрождением.

М.Элиаде подчеркивает, что не существует изолированных символов, поэтому наблюдается единство лунных иерофаний. Аналогии архаичного представления о Луне упорядочены с помощью символов. Луну почитали не ради нее самой, ей поклонялись во имя того сакрального смысла, который через нее открывался. Человек поклонялся сосредоточенной в Луне силе, неисчерпаемости жизни и бесконеч

ности действительности, которые проявлялись благодаря Луне (Элиаде, 1999, 297-300).

Плодовитость живых существ подчинена Луне. Поэтому символы плодородия и различные религиозные феномены, связанные с плодовитостью, неизменно являются атрибутами Луны. Рога – символ Великой Богини плодородия являются также знаком Месяца. Собака, змея, раковина, медведь, Великая Мать являются в определенной степени проявлениями Луны. Все смыслы каждого символа в представлении архаичного человека существуют одновременно, даже в том случае, когда кажется, что функционируют лишь некоторые из них. Религиозное осмысление мира «космизует» его, превращает в единое целое, в пределах которого существует комплекс «Луна – дождь – плодовитость – женщина – змея – смерть – возрождение» или его фрагменты «змея – женщина – плодовитость», «змея – дождь – плодовитость», «женщина – змея – магия» (Элиаде, 1999, 318).

Распространено мнение, что все женские сакральные образы являются воплощением отдельных аспектов свойств Великой Богини (Великой Матери, Богини-Матери, Матери-Земли). Например Р.Грейвс полагал, что триада богинь является одной богиней в трех ипостасях: девственница (девушка) Афина, нимфа (женщина брачного возраста) Афродита и старуха Гера. А эти три ипостаси Богини соответствуют архаичному образу Белой Дамы – Луне в трех ее состояниях: молодой Луны (Месяца), полной Луны и стареющей Луны (Месяца). Такие представления по мнению исследователя соответствовали тем древним временам, когда «в Европе не было богов. Великая Богиня считалась бессмертной, неизменной и всемогущей» (Грейвс, 1992, 7, 13). В какой-то степени трипольские артефакты согласуются с поэтической гипотезой Р.Грейвса. Величие и всеобъемлющая сила Великой Богини проявлялась прежде всего в ее регенеративных функциях. Судя по трипольским материалам, она представлялась как Богиня, рождающая и возрождающая жизнь.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Реконструированные на основе археологических источников отдельные аспекты представлений носителей трипольской культуры про сакральный мир свидетельствуют о соответствии их священной традиции мифологическим традициям древних мировых цивилизаций. Анализ круга прототипов и аналогий магическим артефактам, символам, ритуалам Триполья позволяют утверждать, что основные сакральные идеи и образы трипольской культуры имеют истоки в древнейшем европейском неолите. Неолитические и энеолитические культуры Балкан, Подунавья и Центральной Европы имеют много общих черт в сакральной сфере. Вероятно, магическая ритуальная практика и сакральные образы древних земледельческих культур Европы принадлежат к единой сакральной традиции, которая обусловила, по мнению М. Гимбутас, возникновение цивилизации Старой Европы.

Формирование трипольской сакральной традиции происходило на этапах

А – В I, именно на этот период приходится большая часть аналогий для трипольских артефактов среди родственных культур. Со времени Триполья VI- VII, а в особенности В II трипольское общество выступает как система с оригинальными сакральными представлениями, магическая практика которого больше не подвергается влияниям и инновациям. Интенсивность контактов трипольцев на среднем этапе развития, установленная для других аспектов культуры, практически не касается сферы сакральных образов и обрядов. Трипольское население, в среде которого доминировала традиция изготовления расписной посуды, создает весьма развитый сакральный магический язык - знаковую систему. В сакральных образах и ритуалах, основанных на традициях единого сакрального пространства эпохи раннего энеолита, прослеживается стойкая традиция без каких либо заимствований до финала энеолита – начала ранней бронзы. Причем некоторые сакральные элементы вместе с трипольской культурой пережили культуры, под влиянием которых они возникли среди трипольцев. Углубившаяся с эпохи бронзы культурная дифференциация трипольской общности не повлияла на сакральную сферу, которая осталась общей для большинства трипольских групп, кроме софиевской и усатовской.

Анализ магических артефактов трипольской культуры позволяет утверждать, что священная традиция могла оставаться неизменной на протяжении тысячелетий. Сакральная практика также остается практически неизменной, можно проследить только формальные инновации, морфологические изменения магических предметов и символов.

Триполье было частью ойкумены аграрных обществ Юго-Западной Европы, Средиземноморья и Древнего Востока. Именно в последнем регионе находятся истоки воспроизводящего хозяйства. Однако аграрные традиции попали на территорию Старой Европы не в результате миграции каких-то племен, а связаны с культурным импульсом, определившим прогрессивное развитие население Карпато-Поднепровья. Эти племена с самого начала были достаточно неоднородными в культурно-этническом отношении, но объединялись общим сакральным пространством.

Магические действия и священные обряды трипольцев были направлены на возрождение человека в сакральном мире, бесконечное возрождение жизни и поддержание стабильности вселенной. В определенном смысле орнаментация трипольской посуды сводится к непрерывному воспроизведению фигур бесконечности – спирали и свастики, символизирующих бесконечность сущего. Так в специфических формах в трипольской культуре прослеживаются закономерности магического пространства и сакрального мира человеческих цивилизаций.



СКОРОЧЕННЯ НАЗВ УСТАНОВ ТА ОРГАНІЗАЦІЙ

АМ ІА НАНУ	Археологічний музей Інституту археології Національної академії наук України
ІФКМ	Івано-Франківський краєзнавчий музей
ЛІМ	Львівський історичний музей
НМІУ	Національний музей історії України
НФ ІА НАНУ	Наукові фонди Інституту археології Національної академії наук України
ОАМ НАНУ	Одеський археологічний музей Національної академії наук України

ПЛАТАР – колекція старожитностей. Власники колекції – С.М.Платонов та С.О.Тарута. Назва колекції утворена із початкових частин прізвищ власників. У 2003 взята на облік та реєстрацію Національним музеєм історії України як недержавна частина музейного фонду України.

Включає старожитності трипільської культури з території України. Колекція налічує нині понад 800 різноманітних речей і є одним з найбільших і найкращих приватних зібрань старожитностей трипільської культури. Представлені в зібранні речі можуть бути датовані періодом між 5000–3000 рр. до н. е. Це кераміка, антропоморфна пластика та зооморфна пластика, моделі будівель, інструменти та зброя з міді, кременю, каменю, кістки. Деякі вироби унікальні й не мають аналогів серед знахідок, зроблених за останні 130 років дослідження трипільських пам'яток.

Унікальними є керамічні моделі будівель колекції ПЛАТАР, які представляють невідомий раніше тип споруд. Особливості архітектури та виключне багатство їх оздоблення дозволяють припустити, що перед нами – моделі давніх храмів. Рідкісними є дві моделі стільців-тронів з антропоморфними спинками.

Велика колекція антропоморфної пластики дозволяє побачити всі втілення основних образів трипільського сакрального світу – як жіночих, так і чоловічих. Серед теракот є неповторні зразки реалістичної пластики. Зібрання зооморфної пластики включає фігурки свійських і диких тварин.

Представлена кераміка всіх етапів розвитку трипільської культури, яка належить до різних локальних варіантів та типів пам'яток, зокрема володимирівської групи, шипинецької групи, томашівської групи, канівської групи, косенівського типу, східнотрипільської культури. Керамічні вироби демонструють розвиток ремісничої майстерності та еволюцію художніх стилів упродовж двох тисяч років на землях від Дністра на заході до Дніпра на сході. Унікальним є ковчег із зображеннями тварин, а також зерновик із зображеннями рослин і тварин.

Трипільські старожитності з колекції ПЛАТАР демонструвалися на виставці "Тобі, Україно!" в Києві (2002 – 2004), а також у Вінницькому обласному краєзнавчому музеї, Львівському історичному музеї, Запорізькому, Миколаївському та Херсонському обласних краєзнавчих музях.

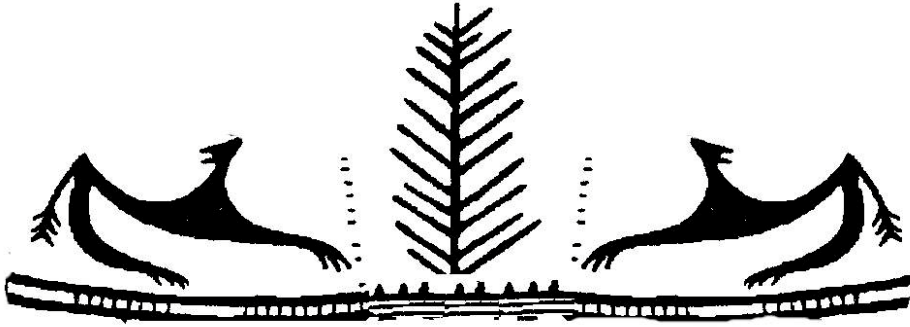
М.Ю. Відейко

ЛІТЕРАТУРА

ЛИТЕРАТУРА

REFERENCES





СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

- АЛЮР – Археологическая летопись Южной России. Киев.
 АВ – Археологічні відкриття. К.
 АО – Археологические открытия. М.
 АП УРСР – Археологічні пам'ятки УРСР. К.
 АСГЭ – Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л., СПб.
 ВДИ – Вестник древней истории
 Вестник ЛГУ - Вестник Ленинградского государственного университета
 ГЭ – Государственный Эрмитаж
 ЕТЦ – Енциклопедія трипільської цивілізації. К., 2004
 ЗНТШ(Зап. НТШ) – Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка.
 ЗОАО – Записки Одесского археологического общества. Одесса.
 ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса.
 ИАК – Известия Археологической комиссии. СПб.
 Изв. ГАИМК – Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Л.
 ИА АН СРСР – Институт археологии АН СРСР. Москва.
 ИА НАНУ - Институт археологии Национальной академии наук Украины
 ИМК АН СРСР – Институт истории материальной культуры АН СРСР.
 ИСН АН УРСР – Институт общественных наук АН УРСР (тепер Институт українознавства імені І.Крип'якевича НАН України)
 ІФДПШ – Івано-Франківський державний педагогічний інститут імені В.Стефаніка (тепер – Прикарпатський університет імені В.Стефаніка).
 КАМ – Краківський археологічний музей
 КЗВУАК – Коротке звітлення Всеукраїнського археологічного комітету. К.
 Кр. АМ – Кременецький краєзнавчий музей
 КСИА – Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М.
 КСИА АН УССР – Краткие сообщения Института археологии АН УССР. К.
 КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.; Л.
 КСОАМ – Краткие сообщения Одесского государственного археологического музея. Одесса.
 ЛІМ – Львівський історичний музей
 МАСП – Материалы по археологии Северного Причерноморья. Одесса.
 МАЭ - Музей антропологии и этнографии РАН. Ленинград - С. Петербург.
 МДАПВ – Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Врліні. Київ.
 МИА – Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.
 НЗІСН – Наукові записки Інституту суспільних наук. Львів.

ЛІТЕРАТУРА

- НФ ІА НАНУ – Наукові фонди Інституту археології Національної академії наук України.
СА – Советская археология. М.
СГАИМК - Сборник государственной академии истории материальной культуры.
СЭ – Советская этнография. М. САИ – Свод археологических источников. М.; Л.
ТК – Трипільська культура. К.
ТКМ – Тернопільський краєзнавчий музей.
ТКУ – Трипільська культура на Україні. К.
Тр. АС – Труды Археологического съезда. М.

ЛІТЕРАТУРА

- Антонова Е.В.
1977 Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. – М., 1977.
- Антонова Е.В.
1984 Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. – М. 1984
- Ардзинба В.Г.
1982 Ритуалы и мифы древней Анатолии. – М. 1982
- Балабина В.И.
1998 К прочтению змеиных изображений спиралевидного орнамента древних земледельцев Европы // ВДИ. – М., 1998. – № 2. – С. 135–151.
1990 Миксаморфные фигурки Кукутени-Триполья // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья (V тыс. до н. э. – V в. н. э.) // Материалы междунар. конф., Кишинев, 10–14 дек. 1990 г. – К., 1990. – С. 41–43.
1997 Фигурки животных и их символика на сосудах как отражение одной из знаковых систем древних земледельцев Европы // РА. – 1997. – № 2. – С. 29–34.
1998 Фигурки животных в пластике Кукутени-Триполья. – М.: Старый сад, 1998. – 270 с.
2002 «Моление о дожде» и «иерогамия» (еще раз о некоторых невербальных текстах) // Проблемы археологии Евразии. – М., 2002.
- Байбурин А.К.
1993 Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993.
- Бибииков С.Н., Субботин Л.В.
1985 Памятники культуры Гумельница на территории УССР // Археология Украинской ССР. – К., 1985. – Т. 1. – С. 237–240.
- Бибииков С.Н.
1953 Поселение Лука-Врублевская.- МИА.-1953.-№ 38
- Бурдо Н.Б.
1998 Трипільська пам'ятка етапу VI біля с. Сокольці на Південному Бугі // Археологічні відкриття в Україні в 1997–1998 рр. – К., 1998. – С. 8–10.

- 1989 Жилищно-хозяйственные комплексы раннетрипольских поселений // Проблемы історії та археології давнього населення Української РСР: Тез. доп. XX Респ. конф., Одеса, жовт. 1989 р. – К.: Наук. думка, 1989. – С. 35–36.
- 2001 Зброя племен культури Трипілля-Кукутень // Військово-історичний альманах. – К., 2001. – № 2(3). – С. 64 – 69.
- 2001-2002 Особенности керамического комплекса Прекукутень – Триполье А и проблема генезиса трипольской культуры // *Stratum plus*. – 2001–2002. – № 2. – С.141–163.
- 2001 Теракота трипільської культури // Давня кераміка України. – К.: Академперіодика, 2001. – Ч. 1. – С. 61–145.
- 2003 Сакральний аспект архітектури трипольських протогородів // Трипільські поселення-гіганти. Матеріали міжнародної конференції. – К.:Корвін-прес,2003. - С.18-21.
- 2004 Сакральний світ трипільської цивілізації // ЕТЦ. – К.: Уркполіграфмедіа, 2004. - Т.1. – С.344-420.
- Бурдо Н.Б., Відейко М.Ю.
- 1984 Типы раннетрипольской керамики и ее орнаментации в междуречье Днестра и Южного Буга // Северное Причерноморье: (Материалы по археологии).– К.: Наук. думка, 1984. – С. 96–104.
- 1985 Ранньотрипільське поселення Тимкове в Одеській області / Бурдо Н.Б., Відейко М.Ю. // Археологія: Республ. міжвід. зб. наук. пр. – К., 1985. – Вип. 52. – С. 78–86.
- 2003 От придомного животноводства к пасторализму. Эволюция хозяйства Триполья-Кукутени в период 5400–2750 гг. до н. э. // *Nomadyzm a pastoralizm w miedzyszczu Wisly i Dniepru (neolit, eneolit, epoka brazu): Miedzynarodowa konferencija*. – Obrzysko, 2003. – S. 3–7.
- Видейко М.Ю.
- 1987 Глиняные знаки-символы трипольской культуры // Актуальные проблемы историко-археологических исследований: Тез. докл. VI Респ. конф. мол. археологов, Киев, окт. 1987 г. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 32–33.
- 2003 Нова хронологія Кукутени – Трипілля // Трипільська цивілізація у спадщині України. – К.:Вид.центр «Просвіта», 2003. – С.106–118.
- 2003 Об'ємні глиняні символи трипільської культури// Український керамологічний журнал. – 2003. – №1. – С.31 – 34: іл. –
- 2003 Трипільська цивілізація. – К.: Академперіодика,. – 2-е вид. – К.: Академперіодика, 2003. – 184 с.
- 2005 Терпиловський Р.В., Петрашенко В.О. Давні поселення України. К., 2005.
- Виноградова Н.М.
- 1983 Племена Днестровско-Прутского междуречья в период расцвета трипольской культуры: (Периодизация, хронология, локал. варианты) / АН МССР. Отд. этнографии и искусствоведения. – Кишинев: Штиинца, 1983. – 107 с
- Вінокур І.С.
- 1966 Археологічні дослідження на трипільському поселенні біля с. Магала // Археологія.- К., 1966.- Т. 20. – С. 157-162.
- Гамченко С.

- 1926 Спостереження над даними дослідів трипільської культури 1909–1913 рр. // ТКУ / ВУАН. Всеукр. археологічна комісія. – К.: ВУАН, 1926. – Вип. 1. – С. 31–42.
- Генинг В.Ф.
- 1991 Проблемы исследования духовной жизни древних обществ. (Вместо предисловия) // Духовная культура древних обществ на территории Украины. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 3–7.
- Грейвс Р.
- 1992 Мифы древней Греции. – М.: «Прогресс», 1992.
- Гусев С.О.
- 1995 Трипільська культура Середнього Побужжя рубежу IV-III тис. до н.е. – Вінниця : „Ант екс-УЛТД”, 1995. – 298 с.
- Давня Історія України: В 3-х т. / Березанська С.С., Гладилін В.М., Гладких М.І., Котова Н.С., Круц В.О./ – К.: Наук. думка, 1997. – Т. 1: Первісне суспільство. – 558 с.
- Даниленко В.Н.
- 1974 Энеолит Украины: Этноист. исслед. / АН УССР. ИА. – К.: Наук. думка, 1974. – 176 с.
- 1997 Комогония первобытного общества. – Фастов: Славутич, 1997. – 196 с.
- Дергачев В.А.
- 1980 Памятники позднего Триполья : Опыт систематизации / АН МССР. Отд. этнографии и искусствоведения. – Кишинев: Штиинца, 1980. – 206 с.
- 1998 Кэрбунский клад. – Кишинев, 1998.
- Дергачев В.А. Манзура И.В.
- 1991 Погребальные комплексы позднего Триполья – Кишинев: Штиинца, 1991. – 334 с.
- Добровольський А.В.
- 1952 Перше Сабатинівське поселення // АП УРСР. – 1952. – Т. 4. – С. 78–88.
- Заєць І.І.
- 2001 Трипільська культура на Поділлі. – Вінниця, 2001. – 184 с.
- Збеневич В.Г.
- 1980 Поселение Бернашевка на Днестре: К происхождению трипольской культуры / АН УССР. ИА. – К.: Наук. думка, 1980. – 179 с.
- 1989 Ранний этап трипольской культуры на территории Украины / АН УССР. ИА. – К.: Наук. думка, 1989. – 224 с.
- Зиньковская Н.Б.
- 1976 Антропоморфная пластика раннетрипольского поселения Александровка // МАСП. – 1976. – Вып. 8. – С. 161–170.
- 1978 Глиняные черпаки, ковши и ложки из раннетрипольского поселения Александровка [Одес. обл.] // Археологические исследования Северо-Западного Причерноморья: Сб. науч. тр. / АН УССР. Одес. археол. музей. – К.: Наук. думка, 1978. – С. 205–219: ил.
- Зиньковский К.В.

- 1983 К процедуре исследования проблемы домостроительства трипольских племен // Материалы по археологии Северного Причерноморья. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 16–22.
- 1973 Новые данные к реконструкции трипольских жилищ // СА. –1973. – № 1. – С. 137–149.
- Зиньковский К.В., Полищук Л.Ю.
- 1980 Новые данные о памятниках среднего и позднего триполья на Одешине // Северо-Западное Причерноморье в эпоху первобытно-общинного строя.– К.: Наук. думка, 1980. – С. 63–70.
- Зиньковский К.В.
- 1975 До проблеми трипільського житлобудування // Археологія.– К., 1975. – Вип. 15. – С. 13–22.
- Иванов В.В.
- 1976 Очерки по истории семиотики в СССР... – М., 1976
- История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. – М.:Наука, 1986.
- История первобытного общества. Эпоха классовообразования. – М.:Наука, 1988.
- Кабо В.Р.
- 1980 У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы. – Л.: Наука, 1980.
- Качалова Н.К.
- 1973 Два предмета трипольской пластики // Сб. Гос. Эрмитажа. – Ленинград, 1973. – Вып. 36. – С. 27–29: ил. – Библиогр.: с. 29. – Женские статуэтки из поселения Кринички Одесской области.
- Кашина Т.И.
- 1977 Керамика культуры Яншао. – Новосибирск:»Наука», 1977.
- Каюа Р.
- 2003 Людина і сакральне. – К.:”Ваклер”, 2003.
- Кинк Х.А.
- 1976 Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. – Москва «Наука», 1976.
- Королёва А.
- 1977 Ранние формы танца. – Кишинёв: «Штиинца», 1977.
- Косаківський В.О.
- 1994 Зображення тварин на кераміці з трипільського поселення Чечельник // Археологія. – 1994. – № 1. – С. 148–149.
- Косаківський В.О.
- 1989 Кераміка трипільського поселення Чечельник // Тез. доп. 7-ї Вінницької обл. краєзнавчої конф. – Вінниця, 1989. – С. 13.
- 1993 Пізньотрипільське поселення Чечельник на Побужжі // Подільська старовина. – Вінниця, 1993. – С. 97–108.
- А.Ф.Лосев.

- 1957 Античная мифология. – М.:Наука,1957.
- Макаревич М.Л.
- 1954 Статуэтки трипольского поселения Сабатиновка II // КСИА АН УССР. – К., 1954. – Вып. 3. – С. 90–94.
- 1960 Исследования в районе с. Стена на Среднем Днестре // КСИА АН УССР. – К., 1960. – Вып. 10. – С. 23–32.
- 1964 Клад крем’яних сокир // Археологія. – К.: Вид-во АН УРСР, 1964. – Т. 16. – С. 208–212 .
- 1960 Об идеологических представлениях у трипольских племен // ЗОАО. – 1960. – Т. 1. – С. 290–301.
- Макаревич М.Л.
- 1952 Середньобузька експедиція по дослідженню пам’яток трипільської культури // АП УРСР. – 1952. – Т. 4. – С. 89–95.
- Маркевич В.И.
- 1981 Позднетрипольские племена Северной Молдавии. – Кишинев: Штиинца, 1981. – 194 с.
- 1989 Антропоморфизм в художественной керамике культуры Триполье-Кукутень // Памятники древнейшего искусства на территории Молдавии. – Кишинев, 1989. – С. 26–36.
- 1990 Домостроительство племен культуры Триполье-Кукутень // Раннеземледельческие поселения-гиганты трипольской культуры на Украине: Тез. докл. I полевого семинара. – Тальянки, 1990. – С. 47–51.
- Массон В.М.
- 1989 Первые цивилизации. – Ленинград, 1989. – 275с.
- Массон В.М., Сарияниди В.И.
- 1956 Среднеазиатская терракота эпохи бронзы
- М.Э.Матъе.
- 1956 Древнеегипетские мифы. – М– Л.,1956.
- Мосс М.
- 2000 набросок общей теории магии // Социальные функции священного.– Санкт–Петербург: “Евразия”, 2000.
- 2000 Очерк о природе и функции жертвоприношения// Социальные функции священного.– Санкт–Петербург: “Евразия”, 2000.
- Нильссон М.
- 1998 Греческая народная религия. – СПб.:”Алетейя”, 1998.
- Новицкая М.А.
- 1960 Узорные ткани трипольской культуры: (По материалам раскопок у с. Стена) // КСИА АН УССР. – К., 1960. – Вып. 10. – С. 33–35.
- Новицкий Б.Ю., Полищук Л.Ю.
- 1983 Об одной группе изображении на сосудах трипольской культуры // Материалы по археологии Северного Причерноморья. – К.: Наук. думка, 1983. – С. 136–141.
- Патоква Э.Ф., Петренко В.Г., Бурдо Н.Б., Полищук Л.Ю.
-

- 1989 Памятники трипольской культуры в Северо-Западном Причерноморье – К. : Наук. думка, 1989. – 139 с.
- Пассек Т.С.
- 1949 Периодизация трипольских поселений (III–II тысячелетия до н. э.) // МИА - № 10. – 1949. – 248 с.
- 1961 Раннеземледельческие (трипольские) племена Поднестровья. – // МИА - № 84. – 1961. – 228 с.
- Погожева А.П.
- 1983 Антропоморфная пластика Триполья / АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1983. – 145 с.
- Полищук Л.Ю.
- 1984 Поселение Черкасов Сад II // АО 1984 г. – М., 1986. – С. 294.
- 1986 Пластика трипольского поселения Черкасов Сад II // Памятники древнего искусства Северо-Западного Причерноморья. – К.: Наук. думка, 1986. – С. 21–26.
- 2004 Модель храму з Черкесового Саду II // ЕТЦ. – К.: Укрполіграфмедіа, 2004. - Т. II. – С.351.
- Рижов С.М.
- 2001 Гончарство племен трипільської культури // Давня кераміка України: Археологічні джерела та реконструкції / НАН України, ІА. – К., 2001. – С. 5–60.
- Русяева А.С.
- 1982 Античные терракоты Северо – Западного Причерноморья (VI – I вв. до н.э.). – К.: Наукова думка, 1982.
- Ткачук Т.М., Мельник Я.Г.
- 2000 Семіотичний аналіз трипільсько-кукутенських знакових систем (мальований посуд)– Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 238 с.
- Ткачук Т.М.
- 2004 Мальований орнамент посуду Трипільля-Кукутень (В II – С II) яке джерело вивчення світосприймання давнього населення // ЕТЦ. – Т. I. – К.: Укрполіграфмедіа, 2004. - С.451-458.
- Токарев С.А.
- 1978 История зарубежной этнографии. – М.: Высшая школа, 1978.
- Удовик С.
- 2003 Передмова від видавця // Каюа Р. Людина і сакральне. – К.:”Ваклер”, 2003. – С.9–17.
- Фоли Д.
- 1998 Энциклопедия знаков и символов. – М.: Вече, 1998.
- Фрэзер Дж.
- 1989 Фольклор в ветхом завете. – М., 1989.
- Цибесков В.П.
- 1976 Обряд акротиния в культуре трипольских племен // МАСП. – 1976. – В. 8. 170– 176.
- Цибесков В.П.

1984 Обряд «поїння землі» та культ місяця в ідеологічних уявленнях трипільських племен // Археологія: Республ. міжвід. зб. наук. пр. – К., 1984. – Вип. 47. – С. 13–24.

Черниш Е.К.

1982 Энеолит Правобережной Украины и Молдавии // Энеолит СССР. – М., 1982. – С. 166–347.

Черкаль Л.

2002 Релігія // Історична наука: термінологічний довідник. Київ “Вища школа”, 2002.– С.324.

Шнирельман В.А.

1980 Происхождение скотоводства. М.:Наука, 1980.

1988 Производственные предпосылки разложения первобытного общества // История первобытного общества. Эпоха классовообразования. – М.:Наука, 1988.

Элиаде М.

1999 Трактат по истории религии. – СПб: «Алетейя», 1999.

2002 История веры и религиозных идей. От каменного века до Элевсинских мистерий. – Т.1.– Москва «Критерий», 2002.

Еліаде М.

2001 Священне і мирське // Мефістофель і андрогін. – К.: “Основи”, 2001.

Энциклопедия символов, знаков, эмблем (Сост. В.Андреев и др.) – М.: «Локид»; «Миф», 1999.

Яковлева Л.А.

1989 Позднепалеолитические схематические статуэтки женщин территории Поднiпров'я // Первобытная археология. – К.: Наукова думка, 1989.

Яншина Э.М.

1984 Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М.:”Наука”, 1984.

Gimbutas M.

1991 The Civilization of the Goddess. – SanFrancisco: Harper Collins, 1991.

Hartuche N.

1990 Complexul Cernavoda I de la Rimnicelu // Buletinal Muzeului Brailei. – Braila, 1980.

Lazarovisi G, Lazarovisi M.

2003 The neo – eneolithic arhitecture in Banat, Transylvania and Moldova // Pablication of the Arhaeological Institute of Northen Greece Nr 3. Recent research in the prehistiri of the Balkans. – Thessaloniki 2003. – P. 369 – 486.

Mantu C.-M., Dumitroaia Gh.

1997 The Last Great Chalcolithic Civilization of Europe.- Bucuresti, 1997.

Monah D.

1997 Plastica antropomorfa a culturii Cucuteni.- Piatra Neamt, 1997.



Бурдо Наталія Борисівна
кандидат історичних наук

САКРАЛЬНИЙ СВІТ ТРИПІЛЬСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ
САКРАЛЬНИЙ МИР ТРИПОЛЬСКОЙ ЦИВИЛІЗАЦИИ
THE SACRAL WORLD OF TRYPILLIA CIVILIZATION

Наукове видання
українською мовою;
резюме англійською та російською мовами

верстка та дизайн М.Ю. Відейко
комп'ютерні реконструкції М.М. Відейко
цифрова фотозйомка М.Ю. Відейко

Електронне видання Електронное издание Electronic edition
Adobe Acrobat Provesional, v.6.0
Київ, 17.10.2005