

Лоренцо ПОМПЕО

Рим

## ГУМАНІСТИЧНА ЕТНОГРАФІЯ В ПОСЛАННІ ЩОДО РЕЛІГІЇ І ЖЕРТВОПРИНЕСЕНЬ ДАВНІХ ПРУСІВ ЯНА САНДЕКІЯ МАЛЕКІЯ (МЕЛЕТІУСА)

Послання Яна Сандекія Малекія (латиною Іоганнес Мелетіус) є, без сумніву, одним з найдавніших і найцікавіших джерел з фольклору, вірувань, язичницьких звичаїв на території Литви, Латвії, Білорусії та України, що знаходились під польським пануванням. Відомості, подані в розглядуваній праці, частково взяті з інших джерел, частково – з власного досвіду автора. Насправді не всі відомості, викладені в цій праці, є достовірними; проте у будь-якому разі вони викликають інтерес “протоетнографічного” характеру стосовно народів польсько-латинської Речі Посполитої.

Ян Малекій, відомий в латинській версії як Мелетіус, народився в простій міщанській сім’ї в Сачі наприкінці XV ст., у місцевості, що межувала з лемками, однією з найзахідніших українських спільнот. Нам невідомо, чи навчався він в університеті в Кракові; точно лише відомо, що був пов’язаний з культурним життям столиці Польського королівства. Мелетіус відіграв значну роль в процесі утвердження польської мови разом з Б’єрнатом з Дубліна, автором першої книги, надрукованої польською мовою, “Raj duszny”, що вийшла в 1513 р., та іншими авторами перших польськомовних книжок (апокрифічна і популярна література), – такими, як Ян з Кошичек або Бальтазар Опецю.

Малекій, починаючи з 20-х років, був членом типографської корпорації, працюючи спершу в типографії Унглера (де було опубліковано цитований його твір польською). Його ім’я з’явилося в колофоні видання однієї версії Бальтазара Опеца псевдо-Бонавентури “Żywot Pana Jezusa Krysta” (“Життя Ісуса Христа”) 1522 року, редактором якого був Малекій. 1525 року він відкрив власну типографію і крамницю, де продавав свої книги, на вулиці Флоріаска в Кракові. Але справа не мала успіху і скоро йому довелось припинити її.

1530 року Малекій відкрив типографію при літній резиденції архієпископа Анджея Кшицького Пултуска. Кількома роками пізніше архієпископ став примасом Польщі, а Мелетіус тим часом перейшов у лютеранську конфесію і в 1537 р. став лютеранським пастором в Ельку, в Пруссії. Проте деякі його проповіді, які не дуже відповідали лютеранській вірі, накликали на нього гнів пруського монарха, і той примусив Мелетіуса покинути Пруссію. В цей період він пише деякі важливі праці з питань релігії і поганських вірувань: “Epistola de sacrificiis et idolatria veterum Borussiae, Livoniarumque vicinarum gentium” (“Послання про жертвопринесення та ідолів прусів, ливонців і інших близьких народів”), написане в формі послання, адресоване гуманісту і ректору Кенігсберзького університету Єржі Сабінусу, і опубліковане вперше у виданні Хорнера “Livoniae historia” (“Історія Лівонії”) в 1551 р. Це послання було декілька разів перевидане протягом XVI – XVII ст. Ян Лазинський включив його до свого “De russorum, moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu” (“Про релігію, жертвопринесення, весільні і поховальні звичаї русинів, московитів і татар”) 1582 р., цитуючи послання Мелетіуса кілька разів у цій праці та наступній “De diis Samagitarum” (“Про богів Жмуді”), опублікованій в 1615 р. разом з трактатом Михайла Литвина “De moribus Tartarorum, Lituorum et Moscovitarum” (“Про звичаї татар, литовців і московитів”), написаним в 1550 р.

Послання Мелетіуса-Малекія було перевидане в короткому викладі “Respublica Moscovia et urbes” (“Республіка Московія і міста”) 1630 року. Ця праця являє собою одне з найдавніших і найважливіших джерел з погляду етнічності народів, які були об’єднані в тогочасній Речі Посполитій. Не лише її численні перевидання, а й посилання на неї майже у всіх пізніших працях, які так чи інакше

*Переклад з італійської Наталії Розинки.*

стосувались тих самих тем, засвідчують важливість послання.

В 1584 р. Себастьян Фабіан Клонович, люблінський нотаріус непевного походження, публікує своєрідний твір. Мова йде про поему в латинських двовіршах про західну Україну під назвою “Roxolania...”. Свідчення Клоновича про поховальні звичаї українців заслуговує на увагу і підтверджує відомості, раніше викладені Мелетіусом.

За 2 роки до того, як вийшла праця Клоновича, Ян Лазинський включив її до своєї “De russionum, moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum, funerum ritu”, в якій було перевидане і кілька разів цитоване послання Мелетіуса, в той час як праця Гваньїні “Sarmatiae europeae descriptio” (“Опис європейської Сарматії”) була опублікована кількома роками раніше, в 1578 р. в Кракові.

З дати публікації зазначеної праці, яка охоплює період з 1578 до 1584 року, ми можемо відзначити посилення інтересу етнографічного характеру, що стосується території і населення Речі Посполитої. З цього погляду послання Мелетіуса є одним з найчастіше цитованих і друкованих джерел. В “Kronica polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi” (“Хроніці Польській, Литовській, Жмудській і всієї Русі”) Мацея Стрийковського, написаній польською і опублікованій в Кракові в 1582 р., в четвертому розділі, який називається “O starodawnych ceremoniach, albo raczej szaleństwach Ruskich, Polskich, Żmódzkich, Litewskich, Liflandzkich i Pruskich obywatelów balwochwalców i różnosc ich bogów falsywych” (“Про стародавні церемонії руських, польських, жмудських, литовських, ліфляндських і пруських жителів і про різних їхніх поганських богів”), розповідається саме про віру і звичаї народів Речі Посполитої; до числа джерел цього розділу можемо з впевненістю віднести також вищезгадане послання. Так, на стор. 149 Стрийковський, у зв’язку з поховальними звичаями, приводить ті ж формулювання, що й Малекій у своєму посланні.

Ця праця може бути співставлена з трактатом, який надав західним гуманістам перші відомості про значну географічну територію між Річчю Посполитою і Московією: “Трактатом про 2 Сарматії” Матвія Меховського, надрукованим в Кракові в 1517 р., перекладеним в 1561 р. на італійську під назвою: “Historia delle due Sarmatie tradotta per il signor Annibale Maggi bresciano” (“Історія двох

Сарматій, перекладена для пана Аннібала Маджі з Брешиї”). Це видання було знову надруковане в наступному році і в 1584. Потім воно перевидається в творі Рамузіо “Delle navigazioni et viaggi” (“Про мореплавання і подорожі”) в 1606 р. і згодом частково видається в 1634 р.

Всі видання трактату виходили у Венеції. У розділі “Про Литву і Жмудь” особливо цікаві відомості про культу литовців, пов’язані зі зміями, вогнем, поховальними обрядами, поганським святилищем біля річки Нев’яши. Автор трактату, Матвій Меховський, кілька разів був в Італії, зокрема в Римі з приводу Святого 1500 року, тому часто порівнює описані ним річки і міста з італійськими. Інтерес до народів Східної Європи посправжньому зародився в колах італійських гуманістів, як це засвідчує також початок згадуваного послання, тобто елегія Єржі Сабінуса, адресована П’єтро Бембо, що не дійшла до нас. В ній мова йде про явища, описані також і Малекієм.

Тим же часом, що і зазначене послання, тобто серединою ХУІ ст., датуються і послання Станіслава Оржеховського (Станіслав Оріховський – українською; в світі він більш відомий як Оріховіус Рутенус) італійським гуманістам Паоло Рамузіо (1549) і Франческо Комендоні (1564), в яких автор подає відомості з перших рук про свій “gens” (народ) (“gente rutheni, natione poloni” – “мій народ – український, нація – польська” – мав він звичку писати про своє походження).

Не всі відомості, подані Малекієм, виявились достовірними. Так, у списку божеств поганського Олімпу давніх прусів ним згадуються імена, не знайдені ні в яких інших джерелах. Брукнер в своїй “Mitologia slava” (італійський переклад, опублікований в Болоньї в 1923, в оригіналі ж – “Mitologia słowiańska, Kraków, 1918) показав, що Мелетіус використовував пруську “Агенду” Сператуса і Поленца 1530 року, в якій міститься канон пруських богів – працю, повну описок і помилок, що впливали з недостатнього знання авторами місцевої мови.

Натомість інформація про звичаї (поховальні і весільні, а також пов’язані з жертвопринесенням), надана Мелетіусом, вважається достовірною. Можна відмітити відповідності між деякими аспектами східно-слов’янського фольклору і обрядами, описаними в посланні. Деякі обряди, пов’язані з календарним циклом

і врожаєм, описані Мелетіусом майже так само, як у етнографічних джерелах ХІХ ст. Наприклад, про ритуали, пов'язані зі жнивами, він пише: “Коли ниви достигли, селяни збираються на полях для жертвопринесення, що українською мовою називається Зажинок. Це початок жнив. По закінченні цього священного дійства обирають одного з громади, віддавши його від групи, і починають жнива; врожай потім заносять в хату. Наступного день усі його близькі, а потім і всі, хто хоче, збирають врожай, після чого відбувається ще одне жертвопринесення на знак подяки, що українською мовою називається Ожинок, це врожай жнив.”\*

Володимир Пропп в своїй монографії про російські аграрні свята (італійський переклад опублікований в 1978, в оригіналі – “Русские аграрные праздники, Ленинград, 1963) у п'ятому розділі, присвяченому культу рослин, на 125 стор. подає такі ж відомості, як і Малекій: “Початок жнив називався зажинок або зажинки і супроводжувався деякими святковими обрядами. Перший сніп не занесли до сараю для соломи, його врочисто занесли до хати. Він не був дуже великим і його залишали в кутку біля входу або під іконами і прикрашали гірляндами, зробленими з квіток і колосся...”

Не лише початкова, а завершальна частина жнив супроводжувалася ритуальними діями. Маленький пучок колосся не зжинали зовсім, і скрізь його називали “бородою”. Цей звичай заплітання “бороди” доповнювався звичаєм урочистого внесення останнього снопа в хату. На відміну від першого снопа, який називався зажиночний, останній називався дожиночний. Звичаї, пов'язані з цими двома снопами, головним чином співпадають. Останній сніп також називався іменинник, був прикрашений стрічками, квітами і гірляндами, його зі співами вносили до хати господаря”.

Також цікавий взаємозв'язок між жертвуванням козла, описаним Мелетіусом, і зна-

ченням фігури козла у східно-слов'янському фольклорі. В посланні, наприклад, читаємо: “Ці покликані чорти, які прийшли у клуню всі разом, піднімають козла і тягнуть його в інший кінець, де співають гімн, по закінченню якого опускають його і залишають. Потім священник жертвопринесень попереджує народ для того, щоб це священне жертвопринесення, благочестиво засноване предками, робилось з найвищою пошаною, щоб релігійно зберегти пам'ять для нащадків. Застерігши народ, той самий священник вбиває жертву і пускає її кров яку збирають у тарілку.”\*

Той самий Пропп у сьомому розділі праці про російські аграрні свята щодо свят і розваг, наприклад, різдвяного переодягання і кортежу, пише на с.197: “Люди виряджались у звірів і іноді вбиралась в звірині шкіри. Серед цих звірів нас цікавить коза... Коза – одна з найархаїчніших масок. Козу як маску частіше знаходимо в Україні і Білорусії, ніж у Великій Росії... Кортеж з козою іноді супроводжувала процесія Колядників... Починається дійство. Поки інші співають, коза рухається... В пісні говориться, що козу хочуть вбити. Зі словами “Ой, ударив козуньку” один з натовпу вдаряє козу між рогами, і вона залишається на землі, поки колядники не дійдуть до слів у пісні “Здорова устала” (дивіться, наприклад, також у Карського, “Белорусы, очерки словесности белорусского племени”, Москва, 1916).”

Цей кортеж, який здається справжньою пародією на описане в посланні Мелетіуса жертвопринесення, супроводжувався такою піснею:

Где коза ходит, там жито родит,  
Где коза хвостом, там жито кустом,  
Там, где коза ногой, там жито горой,  
Где коза рогом, там жито стогом.<sup>1</sup>

Інші джерела етнографічного характеру, такі, як опис інтермедії кози Х. Ящуржинського, “Рождественская интермедия (коза)”, опублікований в “Киевской старине” в жовтні 1898, теж засвідчують значимість, яку мала коза у віруваннях українців щодо родючості землі.

\*His Daemonibus invocatis, quotquot adsunt in horreo, omnes simul extollunt caprum, sublimemque tenent, donec canatur hymnus, quo finito, rursus demittunt ac sistunt caprum in terram. Tum sacrificulus admonet populum, ut solenne hoc sacrificium a maioribus pie institutum, summa cum veneratione faciant, eiusque memoriam religiose ad posterios conferent. Hac concinuncula ad populum habita, ipse mactat victimam sanguinemque patina exceptum, dispergit.

\* Similiter quando jam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacrificium congregantur, quod lingua Ruthenica Zazinec vocatur, id est initium messis. Hoc sacro peracto, unus ex multitudinis electus, messem auspicatur, manipulo demesso, quem domum adfert. Postridie omnes primo illius domestici, deinde caeteri quicumque volunt, messem faciunt. Facta autem messe, solenne sacrificium gratiarum actione conficiunt, quod Ruthenica lingua Ozinec, id est, consumatio messis dicitur.

Відомості, які нам подає Мелетіус про язичницькі жертвопринесення у день Св. Георгія, тобто 23 квітня, знайомлять нас з дорогоцінною інформацією, яку можемо пов'язати з піснями і звичаями східних слов'ян, приуроченими до цього свята і присвяченими цьому святому. Мелетіус пише: “В день Св. Георгія звичайно приносили жертву Пергрубрію, який мав статус бога квітів, рослин і всього насіння, Цьому Пергрубрію жертву приносили таким чином. Святкуючий, якого називали Вурхайтен, бере правою рукою жбан, повний пива, співає хвалу чорту і каже: “Ти, який віддаляє зиму і наближає чарівність весни, – для тебе квітнуть сади та зеленіють ліси і гаї”. Завершивши цей монотонний спів, бере посудину зубами і п'є пиво, не допомагаючи собі руками. Потім, тримаючи зубами спорожнений жбан, ставить його на землю. Посуду підіймають з землі, знову наповнюють, всі наближаються і п'ють по черзі, співаючи гімн на честь Пергрубрія. Потім усі святкують і танцюють цілий день”.\*

Трьома століттями пізніше, в фундаментальній праці Джеймса Джорджа Фрезера “Золота гілка”, описуються деякі святкові обряди, що здійснювалися під час цього свята в Україні: “В Україні в день Св. Георгія (23 квітня) священник у своїх шатах, супроводжуваний послухниками, йде в поля за село, де тільки-но пробиваються перші зелені листочки майбутнього врожаю, і благословляє їх. Після цього молодята (нещодавно одружені) лягають парами на посіви і перекидаються кілька разів на них, вірячи, що це допомагає родючості землі”<sup>2</sup>. Фрезер приводить ритуальну формулу з Росії, якою учасники відповідають на можливі протести священника: “Що ж ви, батюшко, не хочете нам добре, не хочете, щоб у нас був хліб? А їсти наш хліб ви любите”. Вражають аналогії між ритуалами, описаними

Фрезером і Мелетіусом, у якого функцію священника виконує, очевидно, Вурхайтен у цитованому фрагменті послання. Той самий Фрезер нижче додає, що в деяких частинах Росії священник сам перекидається на посівах в полі.

Андрій Синявський в своїй нещодавній роботі “Іван-дурень. Язичництво, магія і релігія російського народу” (опублікованій в Неаполі в 1993, в Парижі – в 1990) подає відомості, запозичені з монографії Максимова “Нечистая, неведомая и крестная сила” стосовно традиційних доброзичливих пісень **для закликання святого**<sup>3</sup>. Дійсно, Святий Єгор (або Св. Єгорій) вважався захисником землеробства, і доброзичлива пісня сприймалась як передумова для майбутнього врожаю. На Єгоріїв день худобу вперше виганяли на пасовище і роса цього дня вважалась добрим знаменням. Існувала традиція перед вигоном на пасовище кропити худобу святою водою.

В. Пропп у цитованій монографії повідомляє про традицію, пов'язану з цим святом і взятую з твору Калинського “Церковно-народний місяцеслов на Руси”, що з'явилась в публікації “Записки Русского географического общества по отделению этнографии” т.7, СПб., 1913. Згідно з цим джерелом, в цей день слід було пекти Козулі, солодощі, які за назвою нагадують козу, і плести гірлянди семіка. В обох випадках традиції, приурочені до цього свята, виглядають пов'язаними з язичницькою церемонією жертвопринесення для поліпшення врожаю.

Язичницький аспект обрядів на свято Св. Георгія не залишився непоміченим і для Івана Вишенського. Видатний український полеміст кінця XVI ст. різко засудив ці обряди, тавруючи їх як диявольські. Наприклад, він писав: “На Георгия-мученика празник дьявольский на поле изшедших сатане оферу танцами и скоками чинити разорете; гневает бо ся на землю вашу Георгий мученик, што немаєш християнина православного, который би руганье тое дьявольское очистити и изгнати могл”<sup>4</sup>.

Але ще цікавіша інформація міститься в посланні Мелетіуса з погляду поховальних звичаїв, які автор описує дуже точно, базуючись, можливо, на власних спостереженнях. Він описав поховальні звичаї, на яких міг бути присутнім. Про це свідчать ритуальні фрази, подані в посланні дійсно з місця їх походження, тобто на межі між Західною Україною і Польщею, як можна зрозуміти з мови, яку автор називає “українською” (“ruthenica”).

\* Die Georgii sacrificium facere solent pergrubio, qui florum plantarum omniumque germinum Deus creditur. Huic Pergrubio sacrificant hoc modo. Sacrificulus, quem Vurchayten appellant, tenet dextra obbam cerevisiae pienam, invocatoque daemonii nomine, decantat illius laude: Tu (inquit) abigis hyemem, tu reducis amoenitatem veris: per te et horti virent, per te memora et silvae fludent. Hac cantilena finita, dentibus apprehendens obbam, ebibit cerevisiam nulla adhibita manu: ipsamque obbam ita mordicus epotam retro supra caput jacit. Quae cum ab terra sublata, iterumque impleta est, omnes quotquot adsunt ex ea bibunt ordine, atque in laudem Pergrubrij hymnum canunt. Postea epulantur tota die, et choreas ducunt.

Ось що повідомляє, наприклад, Мелетіус: “На похоронах зберігся такий ритуал: селяни одягали покійників і поміщали їх в сідло, супроводжували їх, а їхні родичі, п’ючи пиво, голосили, що українською мовою звучить так: “А, ле, ле, ле, ле, і проч ти мене умарл? І за ті ніє мієл што есті або піті? І проч ти умарл? А, ле, ле, ле, ле, і за ті ніє мієл красное млодїце? І проч ти умарл?” (Чому ти помер? Тому, що не мав, чого їсти або пити? Чому ти помер? Тому, що не мав красної молодїці? Чому ти помер?)

В такий спосіб ті, що лементують, перелічували по порядку всі благодіяння, здійснені покійним. Згадувалися його діти, птахи, бики, коні. Запитуючи про його володіння, співали таку пісню: “Чому все ж ти помер, ти, який володів стількома речами?”

Після голосіння цілували руки померлого, по шию чоловіка обмотували покривалом. Жінці давали голку з ниткою. Коли покійника везли до могили, велика кількість з тих, хто супроводжував похоронний кортеж, їхали навколо возу на конях; витягаючи шаблі, розрізали ударами повітря і гукали: “Гегейте, бегайте пекелле”.

Ті, що влаштовують померлому похорони, кидають в могилу монети для того, щоб попрощатись з покійником з причастям. В голови померлого, що лежить в гробниці, також клали хлібину і пляшку пива, щоб його душа не відчувала голоду і спраги.

Дружина зранку і звечора, зі сходом і заходом сонця, сидячи або лежачи на могилі померлого чоловіка, голосила 30 днів. Родичі починали поминати на третій, шостий, дев’ятий і сороковий день, куди запрошували душу покійника, закликаючи його перед дверима. Поминальники запрошували до трапези померлого і сиділи за столом мовчки, як німі, не використовуючи виделки. За столом порядкували двоє жінок, які подавали їжу гостям, також не використовуючи жодної виделки.

Деякі кидали під стіл щось з тарілки і наливали також випити, вірячи, що нагодують душу. Коли випадково щось падало зі столу на землю, його не чіпали, а залишали як їжу (як вони самі говорили) покинутим душам, які не мали ні живих друзів, ні родичів, котрі б запросили їх на поминки.

Закінчивши поминальний обід, розпорядник підводиться з-за столу і прибирає мітлою все, що залишилось, змітаючи душі померлих разом з пилом, як блощиць, і, щоб відігнати їх від хати, проклинає ці душі зі

словами: “Ели, пили души, ану вон, вон”.

Після цього люди, які прийшли на поминки, починають змагатись з кубками, і чоловіки п’ють на честь жінок, а жінки – на честь чоловіків, і цілують одне одного.”\*

Це свідчення завершує найцікавішу частину зазначеного послання. Передовсім, ритуальні формули дають нам дорогоцінну інформацію, що дозволяє з точністю відновити поховальний обряд. Його опис взятий з уже

---

\* In funeribus hic servatur ritus. A rusticanis, defunctorum cadavera vestibus et calceis induuntur et erecta locantur super sellam, cui assidentes illorum propinqui, perpotant ac helluantur, epota cerevisia, sit lamentatio funebris quae lingua ruthenica sic sonat: “Ha le, le, le, le y procz ty mene umarl? I za ti nie miel szto yesty albo pity? Y procz ti umarl?”

Ha le, le, le, le, i za ti nie miel krasnoie mladzice? I procz ty umarl?” Hoc modo lamentantes enumerant ordine omnia externa illius bona, cuius mortem deplorant: neimpe liberos, oves, boves, equos, anseres, gallines, etc. Ad quae singula respondentes, occinunt hanc naenia, cur ergo mortuus es, qui haec habebas?

Post lamentatione dantur cadaveri munuscula, nempe mulieri sila cum acu: viro linteolum, idque eius collo implicatur. Cum, ad sepulturam effertur cadaver, plerique in equis funus prosequuntur, et currum obequitant quo cavader vehitur: eductisque gladiis, verberant auras vociferantes: *Gedeite, begaite pekelle/* Qui funus mortuo faciunt, nummos projiciunt in sepulchrum, tanquam viatico mortium prosequentes. Collocant quoque panem, et legenam cerevisia plenam ad caput cadaveris in sepulchrum illati, ne anima vel sitiatur vel esuriat. Uxor mane et vesperi, oriente at occidente sole, super extincti conjugis sepulchrum sedens vel jacens, lamentatur diebus triginta. Cognati vero ineunt convivium die tertio, sexto, nono et quadragesimo, a funere. Ad quae convivium animam defuncti invitant, precantes ante januam. In his conviviis, quibus mortuo parentant, tacite assident mensae tanquam muti, nec utuntur cultris. Ad mensam vero ministrant duae mulieres, quae hospitibus cibum apponunt, nullo etiam culteno utentes. Singuli de uno quoque ferculo aliquid sub mensam jaciunt, quo animam parsi credunt, eisque potum effundunt. Si quid forte deciderit de mensa in terram, id non tollunt, sed desertis (ut ipsi locuuntur) animibus reliquunt manducandum, quae nullos habent vel cognatos vel amicos viventes, a quibus excipiantur convivio. Peracto prandio, sacrificulus surgit de mensa ac scopis domum purgat; animasque mortuorum cum pulvere ejicit, tanquam pulices, atque his precatur verbis, ut ex domo recedant: *Ieli, pili duszyce, nu vven, vven.* Post haec incipiunt conviviae inter se colloqui et certare poculis. Mulieres viris praebibunt et viri vicissim mulieribus, seque mutuo osculantur.”

згадуваної праці Лазинського, з цитуваннями ритуальних формул, які подає Малекій.

Відомості, подані в посланні, мають численні підтвердження в інших джерелах. Перш за все, в інформації про поховальні ритуали, яку пропонує перський письменник арабською мовою Ібн Руста на поч. X ст., де вказано про звичай на Русі пропонувати їжу померлому і поминки на його честь<sup>5</sup>. Інша праця, що представляє великий інтерес для української етнографії – це “Роксоланія” С. Ф. Клоновича, де серед іншої дуже цікавої інформації, пов’язаної зі звичаями і народним вбранням населення Західної України, у версії 1709 – 1806 рр., міститься детальний опис поховальних обрядів, що в більшій частині відповідає відомостям, поданим Мелетіусом<sup>6</sup>.

Інформація Франса Вінка “Релігія слов’ян”, що вийшла в “Історії релігій” під редакцією Генрі-Чарльза Пуеха (оригінал – “Historie des Religions”, Gallimard, Paris 1970 – 1976), вражає нагадує опис поховальних обрядів Мелетіуса: “Слов’яни вірили в життя після смерті, попри твердження Тіетмара, за яким “зі смертю і часом все скінчиться”. В такий спосіб Тіетмар натякає на християнські вірування, які були фактично невідомі слов’янам. Вони вважали потойбічне життя свого роду зворотньою стороною цього світу.

Вони вірили, що мертві житимуть в тих самих умовах, що й живі. Для цього покладали біля покійників або біля урн їжу і найрізноманітніші речі, в яких померлий міг мати потребу в своєму майбутньому існуванні. Так, щоб покійник неохоче відділявся від свого клану і намагався триматись за того, хто проведе його в його самотню подорож.

Уявлення, яке мали про душу, було цілком пов’язане з людиною; до неї ставились, як до живого тіла, більшою чи меншою мірою пов’язаного з тілом мертвим. Ритуал поховання передбачав багато засобів, які мали запобігти раптовому поверненню душі.

Загалом констатують вічний страх перед можливістю залишитись у тісних стосунках з покійниками. В дні поминок родичі виконують різноманітні обряди над могилою і приносять їжу. Вважали, що померлі впливають на родючість полів.

Отже, смерть передовсім вважалась відсутністю життя, і померлі в основному прирівнювались до клану живих”<sup>7</sup>.

В цілому послання Мелетіуса є документом великого значення як з точки зору цінної інформації етнографічного характеру, так і як документ, що засвідчує прояв першого інтересу до культурних феноменів, що належать до усної традиції, звичаїв, одягу, вірувань і обрядів тих народів, які лише з перших десятиліть XIX ст. висвітлилися в новому кліматі романтичних європейських віянь.

<sup>2</sup>James George Frazer. Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione. Edizioni Euroclub Italia’1995, P.169.

<sup>3</sup>Максимов.Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.,1903, – С.447

<sup>4</sup>Українська література XIV – XVI ст. – К., 1988. – С.332; також див. статтю Ігоря Мучко “До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні” // “Medievalia Ucrainica”, – С.30 – 33.

<sup>5</sup>Laran e Saussay, La Russi ancienne. – Paris, 1975, P. 23.

<sup>6</sup>Див. статтю Лоренцо Помпео “Watki humanistyczne i etnograficzne w Roxolani Sebastiana F. Klonowica, в “Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze” Warszawa., 1998, – С.6 – 7 S.1998.

<sup>7</sup>Frans Vyncke, “La religione degli slavi”, в “Storia delle religioni” під ред. Г.Ч. Пуеха, Laterza, Paris, 1976, т.I, 1, p. 729

<sup>1</sup>Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т.1, ч.1. – СПб., 1887. – С.41. Один з варіантів того самого тексту поданий у книзі М.Возняка Початок української комедії. – Львів, 1919. – С.8 – 9. На цей раз оповідається про місцевість, де був переписаний текст: с. Колошівка в Чернігівській обл. і відповідне джерело: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, праця в 7 т. під ред. П. Чубинського СПб., (1872 – 1878); у третьому томі, на С. 265 – 266, всередині статті: Народный дневник, изданный под наблюдением действ. Н. И.Костомарова. У примітці до тексту видання під редакцією Возняка подаються бібліографічні дані одного волинського варіанту, опублікованого в першому томі такого самого збірника матеріалів, звідки взятий варіант, поданий автором, на цей раз під редакцією Стецького, на С.268 – 269. Т. 1 – 3 , СПб., 1872 – 1878.