

ШЛЯХИ ГЕНЕЗИ ОНТОЛОГІЧНОГО СТАТУСУ ЛЮДИНИ АРХАЇЧНОЇ КУЛЬТУРИ (на матеріалах українського фольклору)

Володимир ЯТЧЕНКО

orcid.org/0000-0003-0533-8580

доктор філософських наук, професор, завідувач відділу культурології НДІУ

Анатолій ЯТЧЕНКО

orcid.org/0009-0003-3072-5117

кандидат філософських наук, доцент,

завідувач відділу інформаційного забезпечення та наукових комунікацій НДІУ

Анотація. Проблеми філософського промислення духовного аспекту культури цього етносу на архаїчному етапі його розвитку належать до числа найменш вивчених. У статті піддається розглядові важливе й практично не заторкнуте в нашій літературі питання виявлення етапів генези колективної самосвідомості предків українців через осягнення ними свого онтологічного статусу. Пізнання цього аспекту духовного світу предків здійснюється через аналіз найархаїчніших у нашому фольклорі жанрів – замовлянь і обрядодій. Виокремлюються логічні ступені осмислення людиною свого місця й призначення в світі через аналіз усвідомлення нею стосунків з вищими духовними силами. В контексті язичницького світогляду найранішою формою самоусвідомлення особистості через її стосунки з вищими духовними істотами виступала позиція підкорення, схиляння перед цими істотами, про що свідчать і тексти замовлянь, які дійшли до нашого часу, і фрагменти обрядів. Мірою оволодіння природою й соціальними стосунками особистість починає усвідомлювати себе істотою, сильнішою за злі духовні сили, і в лікувальній магії (в текстах замовлянь) з'являються мотиви погроз злим духам, наказів щодо них, і це є маніфестація нового ступеня усвідомлення людиною свого онтологічного статусу. В процесі культурно-історичного переходу предків українців від язичництва до християнства можна виділити кілька етапів усвідомлення змін в онтологічному статусі особистості. Християнство в духовному світі особистості спочатку постає тільки як зовнішнє обрамлення язичницької світоглядної парадигми – християнські персонажі постають у вигляді перелицьованих язичницьких духів і богів, онтологічний же статус людини залишається незмінним. На наступному етапі християнство абсорбує у свій контекст язичницькі сюжети, персонажі, наповнюючи їх християнськими цінностями. Далі в замовляннях суб'єкт послаблює свою участь у боротьбі зі злими силами, віддаючи цю роль християнським персонажам. Генеза онтологічного статусу тут суперечлива: людина відчуває себе під опікою могутніх християнських сил, що посилює процеси історичного самоствердження, і одночасно цілком у залежності від цих сил, послаблюючи відчуття себе автономною істотою.

Ключові слова: онтологічний статус людини; магичні практики українців; українські замовляння; язичницькі уявлення українців.

WAYS OF GENESIS FOR AN INDIVIDUAL'S ONTOLOGICAL STATUS IN AN ARCHAIC CULTURE (on Ukrainian Folklore Materials)

Volodymyr YATCHENKO

Doctor of Philosophical Sciences, professor,
Head of the Cultural Studies Department of RIUS

Anatolii YATCHENKO

Candidate of Philosophical Sciences, associate professor,
Head of Department of Information Support and Scientific Communication of RIUS

Annotation. *The problems of philosophical comprehension of the spiritual aspect of the culture of this ethnic group at the archaic stage of its development are among the least studied. The article examines the important and practically untouched issue in our literature of identifying the stages of the genesis of the collective self-consciousness of the ancestors of Ukrainians through their understanding of their ontological status. Cognition of this aspect of the spiritual world of ancestors is carried out through the analysis of the most archaic genres in our folklore – spells and ritual actions. The logical stages of a person's understanding of their place and purpose in the world are distinguished through the analysis of their awareness of relations with the highest spiritual forces. In the context of the pagan worldview, the earliest form of self-awareness of an individual through their relationship with the highest spiritual beings was the position of subjection, worship to these beings, as evidenced by the texts of spells that have reached our time and fragments of rituals. By dominating over nature and mastering social relations, a person begins to realise themselves as a being stronger than evil spiritual forces, and in healing magic (in the texts of spells) appear motives of threats to evil spirits, orders to them, and this is a manifestation of a new stage of awareness by a person about their ontological status. In the process of the cultural-historical transition of the ancestors of Ukrainians from paganism to Christianity, there can be distinguished several stages of awareness of changes in the ontological status of the individual. Christianity in the spiritual world of the individual initially appears only as an external surround of the pagan worldview paradigm – Christian characters appear in the form of altered pagan spirits and gods, while the ontological status of a person remains unchanged. At the next stage, Christianity absorbs pagan plots and characters, filling them with Christian values. Later in the spells, the subject weakens his participation in the fight against evil forces, giving this role to the Christian characters. The genesis of the ontological status here is contradictory: a person feels under the care of powerful Christian forces, which strengthens the processes of historical self-affirmation, and at the same time is completely dependent on these forces, weakening the feeling of being an autonomous being.*

Key words: *ontological status of a person; magical practices of Ukrainians; Ukrainian spells; pagan perceptions of Ukrainians.*

Постановка проблеми. Історична доля українського народу склалась так, що йому постійно доводилось не просто відстоювати право на вільний розвиток своєї культури, але інтелектуально й оружно обставати за саме її існування, за існування себе як етносу. Особливої й вжахуючої реальності ця обставина набула в умовах нинішньої російської агресії супроти України. Експансія ж російської культури, її загнивання в соціальні й духовні складники

українського суспільного організму триває вже протягом кількох століть, тож очищення від її впливів мусить аж ніяк не обмежуватись відгородженням, ізоляцією. Необхідна вибудова цілісної картини генезису українського духовно-культурного світу – від його витоків до сучасних реалій. Осьовим елементом дослідження цих процесів мусить стати проблема розвитку людини, її спроможностей, ціннісних налаштувань, ідеалів. При вивченні архаїчних фаз таких

процесів у центрі уваги дослідника постає феномен усвідомлення особистістю свого місця в світі, відповіді людини на питання про те, ким є вона сама, які має стосунки з вищими духовними силами, адже саме цей вимір метафізичних пошуків людини слугував як каналом до зневолення, знеособлення людини, так і потужним знаряддям її самоствердження. Цим фактом і зумовлений вибір теми цієї статті – виявлення етапів генези колективної самосвідомості далеких предків українців через осягнення ними свого онтологічного статусу.

Аналіз джерел та досліджень проблеми. Уявлення українців про вищі духовні істоти і їх роль у житті людини посідають одне з центральних місць у працях українських етнологів, письменників, збирачів фольклору ще з другої половини XIX століття. Висвітленню цих питань у вітчизняній літературі присвячений великий обшир досліджень. На зламі XIX і XX століть П. Чубинським [33], Я. Новицьким [22], В. Милорадовичем [18], В. Грінченком [9], О. Пчілкою [19] та цілим рядом інших письменників, етнографів зібраний багатий фактологічний матеріал. У кінці XX – на початку XXI століття окремі українські етнографи і цілі наукові інституції зібрали й зберегли для нащадків огром продуктів української традиційної духовної культури, зокрема того її пласту, який незворотно відходить у небуття під тиском цивілізаційних інновацій, нових форм міжособистісного та міжгрупового спілкування. В 10–20-х роках нинішнього століття Львівський інститут народознавства НАН України підготував цілий ряд вартісних публікацій, у яких належне місце відведене традиційним архаїчним віруванням

українців, зокрема збірник «Полісся України: матеріали історико-етнографічних досліджень» [27], «Древляни» [11] та інші. Постійно надають свої сторінки для статей про традиційні вірування українців різних регіонів України часописи «Народознавчі зошити», «Народна творчість та етнологія» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського. Місце язичницьких духовних істот в обрядовій діяльності українців, переважно поліщуків, у когорті багатьох інших дослідників здійснювали В. Борисенко [2], Н. Гаврилук [6], Т. Пархоменко [22; 23], К. Кутельмах [16], Я. Гарасим [7]. Про сприйняття людиною язичницьких і християнських духовних істот в текстах поліських замовлянь – текстах, які дають можливість виявити найархаїчніші пласти свідомості, світобачення слов'ян на прикладі замовлянь у поліщуків, писав, зокрема, В. Мойсієнко [20]. Етнопсихологічний аспект української міфології плідно вивчає О. Тиховська [31], архаїчні демонологічні вірування українців у загальнослов'янському культурно-історичному контексті досліджує О. Поріцька [29]. Всебічному розглядові міфологічні тексти піддає у своїх розвідках В. Давидюк [10].

Названі й багато інших досліджень є серйозним вкладом у збереження й розвиток сучасних знань про духовну культуру українського етносу на ранніх етапах його розвитку. Але доводиться констатувати, що й дотепер ще в нашій українознавчій літературі «білою плямою» залишається такий важливий аспект пізнання архаїчного етапу розвитку духовної культури українського етносу, як генеза форм колективної самосвідомості предків українців, без врахування

якої важко відтворити логіку культурного поступу українців на пізніших відтинках історії. На всегранне розкриття змісту цих форм здатен лише комплексний аналіз, покликаний розкрити цілу гаму елементів світобачення й світорозуміння первісної людини. Одним із елементів розуміння людиною цієї історичної доби власного місця в світі було усвідомлення характеру своїх взаємин з вищими духовними істотами, з силами, котрі, як вона була переконана, владно втручаються в її повсякденне життя.

Мета дослідження – відслідкувати деякі фази розвитку форм колективної самосвідомості, генези усвідомлення людиною архаїчного суспільства свого онтологічного статусу через аналіз її ставлення до вищих духовних істот язичницького й християнського світоглядів.

Виклад основного матеріалу. Культурний поступ людини на ранніх етапах її історичного розвитку визначався процесами оволодіння силами природи (удосконалення знарядь виробництва, диверсифікація способів господарювання), ускладненням соціальної структури первісного колективу, розширенням і урізноманітненням зв'язків як всередині соціуму, так і в стосунках з іншими родами, фратріями, племенами. Але не менша роль у цих процесах належала й духовній сфері соціального організму, зокрема перебігові історичних форм особистісного й колективного самоусвідомлення первісної людини. Форми такого самоусвідомлення вияскравлюють себе через маніфестацію в продуктах духовної культури власного онтологічного статусу.

Загальні закономірності духовного розвитку суспільства архаїчної доби

цілком суголосні процесам, які протікали і в давньоукраїнському соціумі. Позаяк лєвова частка текстів, у яких індикатори духовного розвитку етносу, зокрема онтологічного статусу людини, в свідомості наших далеких предків існували зазвичай у контексті магіко-містичних практик [36, с. 47–67], то й пам'ятки, що зберегли уламки цього роду уявлень, зоховані переважно в текстах лікувальної, приворотної, оберігальної магії, в обрядових піснях, чарівних казках. Архаїчні уявлення далеких предків українців збереглись у замовляннях, обрядових піснях, загадках завдяки тому, що частина їх у своєму первісному вигляді існували як священні тексти, на найменші зміни в яких накладалось табу. Інша частина мала у своїй глибинній підоснові архетипи. Ці духовно-психологічні утворення історично перебирали на себе місію соціального терапевта і глибинної підоснови розвитку духовності, тож набували сакрального статусу і залишалися незмінними протягом дуже тривалого часу, передаючись від покоління до покоління [35, с. 7–55].

Однією з головних умов культурного виживання людини первісних суспільств в умовах жорстокого й страхітливого оточення могутніх злих духів став феномен духовного й душевного самоствердження. Засобом такого самоствердження в первісних народів (в їх числі й далеких предків українців) стала первісна міфологія. Про це багато писали видатні етнологи ХХ століття М. Еліаде [13], Дж. Кемпбелл [15], Е.-О. Джеймс [11] та інші. Прикладів таких спроб самоствердження в українському фольклорі дуже багато. Особливо густо вони оприявлені в текстах українських замовлянь.

Примітну рису фактора самоствердження людини у текстах українського фольклору складають уявлення про нижчість чи, навпаки, переваги людини над злими духовними силами, про її стосунки з добрими силами-опікунами.

Звернімо увагу на одну сутнісну обставину в текстах українського фольклору, пов'язану з нашою темою. В українських замовляннях фактор усвідомлення замовлювачем (а значить, і людиною як істотою) своєї вищості над духами також мав історичний характер, і, прослідкувавши тексти замовлянь під кутом ставлення замовлювача до духів, можна виділити кілька відмінних між собою форм такого ставлення. Для нас важлива тут та обставина, що кожна з форм маніфестує особливий статус людини в сакральному світі стосунків з вищими духовними істотами, статус, що його надає собі замовлювач, звертаючись до добрих духів за допомогою або злих, з якими він вступає в боротьбу.

Першою з цих форм можна назвати форму усвідомлення (напевно найранішу в оптиці генези світоглядного досвіду) людиною тотальної підлеглості, залежності своєї долі від незбагненої волі чи, радше, сваволі – зловорожого духа. Єдиним засобом примусити хвороботворного духа (чи духів) в подібній ситуації покинути тіло людини залишається умовляння, принизливе прохання, жертвопринесення (в замовлянні – обіцянка такої жертви: «Добрідень, пропасниці! Єсть вас сімдесят сім, а я принесла вам снідання всім») [32, с. 89].

Як різновид цієї ж практики можна розглядати й жертвопринесення місцевим духам – жертви духові мишей, щоб вони не знищували врожай на полі (обряд, зафіксований на Поділлі),

задобрювання домовика, залишення останнього жмутка жита («бороди») на полі як жертви духу конкретного поля та ін.

Цікаво прослідкувати, як крізь градації в текстах замовлянь проявив вищості замовлювача над духами проступають ступені поступу форм колективного самоусвідомлення людиною свого місця в світі.

В історичних межах язичницького світогляду відчуття людиною своїх переваг над духами (надто духами нижчих розрядів) виявляється в світоглядній парадигмі: дух – могутня істота, здатна здійснити немислимі для людських сил дії, але він недалекий розумом, і людині цілком до снаги його обдурити. Фольклор багатьох народів світу рясно репрезентований сюжетами про перемоги героя у змаганні з могутніми духами, і запорукою цих перемог завжди стає хитрість, інтелектуальна перевага героя.

Оця настанова на обдурювання злих духів аж ніяк не обмежилась створенням міфологічних текстів – казок, демонологічних оповідок, первісних священних текстів. Вона міцно увійшла в повсякденну практику людей і витримала випробування століттями й тисячоліттями. Віками серед народів різних культур побутував – а подекуди побутує й донині – звичай надавати дитині після народження кілька імен з метою спантеличити, дезорієнтувати злого духа і в такий спосіб уберегти дитину від його ворожих намірів. З історії нам добре відомі факти наявності в київських князів двох імен – новонабутого християнського і предковичного язичницького. Тут, безперечно, могли діяти кілька спонукальних факторів: заручитись підтримкою вищих духовних сил обох світоглядних

систем; обов'язково охрестити дитину та надати їй християнське ім'я, віддавши одночасно данину прабатьківським традиціям, і т. п. Але не можна відкидати й версію убереження дитини від ворожої духовної сили шляхом надання їй кількох імен. Ще й сьогодні в деяких народів побутують імена, що означають «не цей», «без імені» та схожі з ними (в монголів, наприклад, це імена Нергуй, Енегуй). Подібні практики притаманні й українцям новітньої доби. «Цілком новим за всі чорнобильські експедиції, – зазначає етнограф М. Глушко, – є зафіксований на Олевщині обряд магічного лікування – «викупу» («закупівлі», «перекупівлі») дитини, котра дуже хворіє, зокрема на «чорну болєзнь». Мати «продає» свою дитину обраним людям, які стають «кумами», або «названими батьками». Всі оповідачі, які повідомили про цей обряд, запевняли, що після цього дитина обов'язково видужує». Увести в оману злого духа означає нейтралізувати його зусилля з нанесення тілесної чи моральної шкоди людині, а значить – досягнення перемоги над ним.

Стосовно ж добрих вищих духовних сил язичницького пантеону, то замовлювач на цьому етапі розвитку колективної самосвідомості сміливо закликає їх до дії, до допомоги собі в поєдинку із силами ворожими.

Розглядаючи ці практики в контексті духовних основ архаїчних культур, слід відзначити одну істотну рису генезису форм самосвідомості людини цього історичного періоду. Людина витворює здатність сприймати себе як істоту, наділену розумом – рисою, котра притаманна їй і яку можна використати з користю для себе в несприятливих життєвих ситуаціях. Визнання людиною цієї епохи

можливості свого перевтілення в інші істоти чи неживі речі (відомий феномен анімізму) аж ніяк не перекреслює ні факту появи, ні визначної ролі процесу ствердження людського начала в людині.

Погляньмо на ці тексти з «виганням», «виливанням», «викачуванням» хвороб, злих духів, уроків тощо з тіла хворого крізь призму прихованих у їхній тканині онтологічних уявлень людини архаїчної культури.

Як і в інших народів, у давніх предків українців було переконання, за яким кожен предмет є (або може бути) полісутнісим утворенням. В його зовнішній предметній оболонці може співіснувати одна чи кілька духовних істот. Сибірські шамани «ховали» душу дитини в дерево або інші предмети, які знаходились у цьому ж приміщенні, аби цю душу «не знайшов» злий дух. Так само і виганяючи злого духа з тіла хворого, шаман одночасно «заганяв» його в якийсь предмет, в тіло тварини, рослини, людини ворожого племені тощо. Таким чином, цей предмет ставав не просто річчю, але ще й вмістилищем духа якоїсь хвороби. «Ув'язненого» духа можна було в будь-який момент вигнати з нового тіла і «перемістити» в тіло іншого об'єкта, вибір якого здійснювався на розсуд шамана. Подібні уявлення існували в культурах усіх континентів і племен.

Були вони і в предків українців. У численних текстах замовлянь, які збереглись до нашого часу і використовувались зашіптувачами, хворобу (цебто духа, який вселився в тіло хворого) «виганяли» з людського тіла і «вселяли» в гнилу колоду, в сухий очерет або і в тіло тієї людини, яка, на думку замовлювача, наслала цю хворобу. «Васкав-васкавніца! На море злівайся, на пену збівайся,

із чийої голови виходит, то на ту завер-
 няйся! Хай його слова – да в його зева,
 хай його думки – да в його шлункі, хай
 його нежит – да в його лежит, хай з його
 вуст – йому за назуку шусть сюда! Всяк
 іде нога за ногою – хай все ідуть слова
 поганіє з його голови...» [23, с. 31]. За-
 мовлювач, як бачимо, «живого місця» не
 залишає в тілі винуватця, «заганяючи» у
 всі його частини духа хвороби (або духів
 різних хвороб), перетворюючи його тіло
 на носія, вмістилище багатьох духовних
 сутностей. (Однією з них постає і сло-
 во. Вираз «хай все ідуть слова поганіє з
 його голови» вказує на уявлення, за яким
 слово сприймається як автономна онто-
 логічна реальність).

Приєм «переміщення» духа хво-
 роби практикувався в українській ліку-
 вальній магії не тільки у формі замов-
 лянь, але і в цілому ряді лікувальних
 обрядів (вилиття переляку яйцем або
 воском, прикладання металевого пред-
 мета до тіла хворого, купіль хворої ди-
 тини у воді, яку потім виливали під «во-
 роже» дерево, і т. д., і т. п.).

Отже, судячи з тексту наведеного
 замовляння (як і з величезної кількості
 інших замовлянь і обрядів), у світі спів-
 існують:

- а) речі самі по собі;
- б) речі як носії духовних сутностей,
 до яких належить і людина;
- в) власне духовні сутності: духи, бо-
 жества, боги.

Подібна пізнавальна ситуація спосте-
 рігалась і в інших архаїчних культурах.

Пізніше ці уявлення були перене-
 сені на християнський ґрунт. У христия-
 нських обрядах охоронну функцію ви-
 конує хрест, очищення приміщення чи
 вигнання з тіла людини нечистої сили
 здійснюється за допомоги кадила та ін.

Паралелі з язичницькими функціями
 предметів для вигнання й переселення
 злого духа тут очевидні. Але також оче-
 видно й те, що предмети християнських
 обрядів тепер вживлені у сутнісно іншу
 світоглядну парадигму, принципово від-
 мінну культурну систему. Це питання
 вже давно й ґрунтовно досліджене релі-
 гієзнавцями, істориками культури, істо-
 риками релігії. Тож немає ніякого сенсу
 вкидатись у подальший детальний його
 розгляд.

Значно актуальніше для нас нара-
 зі відслідковування зміни історичних
 форм самосвідомості людини на при-
 кладах генези форм духовної культури
 предків українців. Продовжимо вияв-
 лення змін у ставленні людини до вищих
 духовних істот (а значить, в оцінці свого
 статусу в світі, в пізнанні своєї сутності),
 як це представлено в текстах, що збере-
 глись з архаїчних часів.

Уявлення людини про себе як про іс-
 тоту розумну поступово наповнювалось
 новими змістами, новими настановами
 щодо своєї сутності. Людина відчуває
 свою вищість над злими духами не тіль-
 ки (і не стільки) через те, що вона хи-
 тріша, розумніша за них, але головним
 чином тому, що починає уявляти себе
 репрезентантом всемогутньої Божої
 сили у стосунках із вищими ворожими
 істотами.

Це вже серйозний поступ в духовно-
 му розвитку наших предків, в духовній
 культурі українського етносу. Щоправ-
 да, на перших фазах такого поступу за-
 лишки старого, суто язичницького, зо-
 крема шаманського, світогляду можуть
 еkleктично сусідити з християнським
 усвідомленням людиною себе як пред-
 ставника Божої могуті. Аби в цьому
 переконатись, звернімось ось до такого

тексту замовляння від переляку, записаного Т. Пархоменко в Рокитнівському районі Рівненщини в 1998 році: «Ішов ляк, ішов страх: з восковою головою, штеретяними ногами, з конопляними руками. Восковою головою розолью, шеретяние ноги поламлю, конопляние руки потрощу – і ляк вижену! Ти, ляку-ляковит! Чи ти громовик, чи ти батьков, чи ти материн, чи ти дивочий, чи ти парубочий, чи ти собачий, чи ти дитячий – виходь, виходь! Як я тебе не знала, то я й не віговоряла, Господа Бога милосердного не прохала. Першим разом, лучшим часом, і ни я шептала – Пречиста Свята Божая Маті в помочі стояла, хрищеной рождьюной (ім'я) помоч давала» [24, с. 30]. Як бачимо, перша частина тексту описує язичницькі персонажі, маніфестує активну боротьбу зі злом істотою цілком у шаманських традиціях, друга – християнська за своєю суттю, адже замовлювач тут уже діє не від свого імені, а від вищої духовної сили.

Такого кшталту механічне поєднання язичницьких і християнських персонажів і їх функцій, міфологічних і біблійних сюжетів у повсякденних духовних практиках українців існувало від початку упровадження християнства і навіть збереглося й до новітніх часів. У 1934 році при розкопках Райковецького городища експедиція виявила як речі християнського культу (енколпіони, образки, хрестики XII–XIII ст.), так і предмети дохристиянських вірувань («амулету і фетиші з ведмежого зуба, з тваринних і людських кісток, зокрема з кісток спеціально трепанованого людського черепа тощо») [17, с. 156]. Цікавий і значимий факт: у цій же статті автор пише: «На окремих культових речах в їх зовнішньому навіть оформленні можна бачити

суміш різних культових форм. До таких речей слід віднести мідні орнаментовані ритими лініями лунниці; на деяких із цих виразно нехристиянських амулетах дороблено уже пізніше невеличкі хрестики. Про цю ж культову суміш свідчить і знахідка т. зв. «змійовика», що має з одного боку зображення арх. Михаїла, а на звороті – стилізовану фігуру з 14 змійових голів, композиційно поданих на 7 тулубах, з'єднаних в одній центральній точці – зображенні людської голови» [17, с. 156–157]. Це XII–XIII століття. А ось уже сучасний український етнограф Р. Сілецький записав на Овруччині побутуюче в XXI столітті повір'я: в хаті, де є ікона, достеменно живе й домовик як охоронець дому, він ховається за образами і без нього жити в хаті небезпечно [30, с. 121].

Такого роду суміш виявлялась і в інших магіко-містичних практиках предків українців. Зокрема, однією з форм такої суміші було поєднання християнського тексту замовляння і язичницької за своїм змістом і формою обрядодії, яку це замовляння супроводжувало. Переляк у дитини, наприклад, виливали достототу в язичницьких традиціях – яйцем, водою або воском, але примовляючи при цьому християнську молитву, в якій звертались до Богородиці. Спостерігаємо подібний прийом і в обрядових піснях. Л. Молодцова записала в 1998 році у Володимирецькому районі щедрівку, де є слова:

*«Зробили свічку воскову,
Підем в клуню й-у в нову,
А в тий клуні Господь ходить,
Добрий вечор, Щедрий вечор!
Жито родить і пшеницу».*

Тут, як бачимо, так само: обряд цілковито язичницький, але як вища сила,

яку вважають опікуном, виступає християнський Бог. До такого ж кластеру належить і текст замовляння: «Топчу, топчу ряс: дай, Боже, потоптати і того року діждати!» [32, с. 134].

Погляньмо на цей факт крізь призму сприйняття замовлювачем свого онтологічного статусу. Людина тут ще усвідомлює себе, з одного боку, як посередник між духами й людьми (язичницький тип самосвідомості, який найповніше виявився в шаманізмі), але, з другого – вже як істота, що діє, спираючись на допомогу християнських персонажів. (Якщо такі слова промовляє замовлювач у ХХІ столітті, вже будучи щирим християнином, то це свідчення того, що наратив, закладений у тексті, первісно сформульований в лоні язичницького типу світогляду, а затим, як священний непорушний текст, відтворюється носієм зовсім іншого типу культури).

Якщо тепер ми спробуємо проаналізувати ці тексти з боку генези форм ставлення людини до вищих духовних сил як показника ступеня розвитку історичних форм колективної самосвідомості, то перед нами постануть дві фази такої генези:

– християнство постає наразі лише як зовнішнє обрамлення язичницької світоглядної парадигми. Людина у боротьбі із злими силами продовжує покладатись або сама на себе, або на допомогу добрих духів;

– християнство абсорбує у свій світоглядний контекст священні язичницькі сюжети, персонажі, наповнює їх християнськими цінностями і відтепер християнський тип колективної самосвідомості починає розвиватися на власній основі.

Як уже відзначалось вище, на першій, нижчій, фазі християнство постає

для замовлювача як суто зовнішнє, чуже світобачення. Людина продовжує жити в духовній аурі язичництва. Оприявнена в текстах замовлянь лікувальна магія – обряд лікування, його словесний супровід витримані в язичницькому дусі, тому в таких текстах духи, котрі насилають хворобу, фігурують під конкретними людськими іменами. «Заговорюю вітир усякій і услякій Романоу, Гордійоу, Сідороу, Хведороу, Лексейоу, Мосійоу, Сергейоу, Давідоу, Сімоноу, Хомові» (записано етнографом Мойсеєнком в с. Кутин Зарічянського району Рівненської області).

Такого роду замовляння оприсутнюють типологічну схожість з шаманізмом, у системі якого добрі й злі духи отримують свої імена, які збігаються з іменами людей або з походженням конкретних духів (дух болотний, вітровий, земляний, намислений і т. п.). Цим і вичерпуються їх характеристики. Але вже на вищому ступені образ духа, залишаючись по суті язичницьким, не обмежується його ототожненням із функціональними характеристиками та іменами, але, синтезуючи їх, обростає певними естетичними означеннями, описуючи його зовнішній образ. За свідченням В. Гнатюка [8, с. 173], Сон уявлявся у вигляді парубка у білій сорочці й червонім жупані, а сучасна українська дослідниця Я. Чернюк записала від респондентки текст колискової пісні, де згадуються Нічниці, Злосливці, Сліпливці, які спливали в уяві в подобі злих зооморфних істот – незрячих птахів, що шкодять матерям, котрі порушували якісь табу під час вагітності. З часом, коли язичницькі уявлення виявились серйозно підваженими не тільки християнством, але й новішими деїфікаціями, раціоналізованим

типом мислення, подібного роду міфологічні персоналії перемістилися з священних міфологічних текстів у інші жанри фольклору, зокрема в пісні.

Але для нас у цих текстах важливіше інше. Духи постають вже не у вигляді збіднених абстракцій, але набувають ознак розвиненого естетичного образу. Вони нагадують собою численні й добре відомі у світовій літературі та скульптурі образи античних богів: давньогрецький бог сну Гіпнос зображувався у вигляді крилатого юнака; грецькі евменіди й римські фурії (богині помсти) – в образі старих жінок зі зміями замість волосся та із запаленими факелами в руках; бог Суцелл поставав під різцями кельтських скульпторів як літній чоловік з чашею і молотом і т. под. Тож і згадані в українських замовляннях і піснях дійові особи – це вже радше не духи, а нижчі боги (добрі й злі).

Такі уявлення цікаво асоціюються з шаманськими поглядами на природу божественних істот, а конкретніше – на поділ сонму богів на добрих і злих, про що писав ще на початку ХХ століття російський дослідник В. Богораз [1]; до прикладу, в бурятському шаманізмі кожен різновид хвороби уособлюють різні духи або боги. Таким чином, онтологічний статус особистості (в тім числі і в українській міфології) також зазнає певних змін: вона вже співвідносить себе не тільки з духами, але й із богами. Інша річ, що суб'єктивно замовлявачами (а ними були здебільшого літні неписьменні люди) вони сприймалися за давнім звичаєм у стилі шаманізму, тобто як духи.

Звідси й онтологічний статус людини у цій ситуації залишається прелімінарним, і суб'єктивне уявлення про себе як про істоту, якій доводиться надіятись

на давніші уявлення про добрих духів чи тотемів, також зостається, хоч і в зміненому вигляді.

Тому цілком логічною видається особливість наступного кроку в зміні історичного самоусвідомлення особистості предка українця архаїчної доби:

– спершу у звичному статусі посередника між людьми й богами, але тепер замість язичницьких богів чи духів у свідомості людини фігурує християнський бог;

– у процесі подальшої генези колективної самосвідомості – у сприйнятті себе не просто як посередника, а вже як речника християнського Бога у стосунках з ворожими духовними істотами (духами).

Але такі пертурбації свідомості відбувались далеко не одномоментно. Самоусвідомлення людиною себе в культурному лоні християнської парадигми становить собою складний, нелінійний і багатоступінчастий культурний процес. Як це відбувалось у духовному світі наших предків, демонструють нам знову-таки тексти українських замовлянь. На початкових ступенях у текстах замовлянь Богородиця, Христос, святі сприймаються й осмислюються у звичному контексті язичницького світобачення – як духи чи як язичницькі боги. Це відбилось і в найдавніших текстах замовлянь, і в уламках архаїчних обрядів, які дійшли до нашого часу. Ось один із прикладів такого замовляння, записаний В. Мойсієнком у Городнянському районі Чернігівської області: «Божа Маті по сеньх ходіть, свого сина просіть: – Сину мой Удару, сину мой Ізвіху, сину мой Пералому! Не хаді людямі, а хаді лесамі, зибучімі балатамі, астау нас, щоб сустау на місце стау. Тело акрепілось, перед Господом Богом востановілось» [20, с. 133].

Перед нами дуже архаїчний і цікавий текст. Мати Божа називає сина трьома різними іменами-назвами хвороб, тобто явищами, ворожими людині; вона просить Божого сина не ходити поміж людей, а ходити зибучими болотами, тобто місцем, куди зашіптувачі традиційно в замовляннях відсилають духів хвороб. Цілком зрозуміло, що замовлювач фактично звертається наразі до язичницьких богів чи, може, божеств хвороб, аби вони покинули тіло хворої людини. Понад те, в тексті звучить диференціація духів чи богів різних хвороб, яка характерна і для шаманізму, і для розвиненої язичницької міфології античних часів. Але в даному тексті замовлювач вкладає ці слова-прохання в уста Богородиці, яка називає таких істот своїми синами.

Атрибути християнських обрядів ще дуже тривалий час після впровадження християнства на українських землях постають у язичницькій «обгортці». На аналогічний зразок натрапляємо і в площині обрядовій. Т. Пархоменко, здійснюючи польові спостереження в Березнівському та Рокитнівському районах Рівненщини, прослідкувала цікаву трансформацію використання свічки в дохристиянському та християнському обрядах. Лікуючи людину від нежиті або від хвороби «закладання вух», знахарки виготовляли воскову свічку, ставили її у вухо або в ніс хворого, а зовнішній кінець свічки підпальвали. Вважалось, що така свічка мала здатність «натягати», «витягати гній». Потім таке переконання перенеслось і на християнський ґрунт. Добре відомо, що за здоров'я хворого в церкві ставлять свічку. Це повсюдний усталений християнський звичай і він, здавалось б, не може викликати якогось здивування й інтересу дослідника

поліської дохристиянської міфології. Але суть у тім, що це мусила бути особлива свічка. Вона виготовлялась так само, як і свічка, що «витягала» духа хвороби з тіла хворого в обряді, записаному Т. Пархоменко. Перед тим, як свічку нести до церкви, віск розтоплювали на сковороді, змащували ним газету або бинт, намотували на дерев'яне веретено, яке потім знімали [24, с. 33]. Це, мабуть, були якісь шматочки призабутого давнього ритуалу, який у трансформованому вигляді увійшов до арсеналу християнських обрядодій.

Ще одним напрямком вживлення християнських елементів у тканину традиційних вірувань в українській духовній культурі було згадане вище вживання в текстах замовлянь, обрядових пісень імен християнських святих, стратотерпців, великомучеників та ін., але знову-таки в язичницькому світоглядному контексті і в язичницькій лікувальній магії. Типовим прикладом такого явища може прислужитись текст замовляння на зупинку крові, записаний Т. Сліпаченко в 1928 році в Київській області:

*«Кузьма й Дем'ян, Божий коваль,
Поїхали рути сіять.
Рута не зійшла.
Посіклись і порубались.
У народженого (ім'я) кров не пішла»* [5, с. 76].

Імена християнських святих тут, сказати б, «пришиті білими нитками», «приторочені» до тіла дохристиянського тексту з його питоменими елементами української міфології, як-то згадка про траву руту, яка не зійшла, і це спричинило заживлення кривавої рани у хворого. Оця рута (рожа) фігурує в багатьох українських замовляннях на зупинку

крові. Що ж до мотиву битви («посіклись і порубались»), то спостерігаємо в тексті не просто місце, яке принципово суперечить християнським відомостям про Кузьму й Дем'яна. Тут до нас дійшли уламки якогось стародавнього міфу з арсеналу міфологічного спадку наших далеких предків. Можливо, йдеться про повсюдний етіологічний міф, який пояснює причину фаз неповноти й приростання Місяця (згадаймо міфи про «порубаний Місяць» у міфологіях народів Азії, Африки, Центральної й Південної Америки).

Окремо в цьому контексті годилося б виділити прийом надання в текстах замовлянь християнських імен культурним героям української дохристиянської міфології. Міфологічні культурні герої в замовляннях перетворюються на християнські персоналії і від їх імені замовлювач виганяє злих духів з тіла хворого, благословляє особистість чи колектив на звершення якоїсь справи. «Святий Адам орав, Ісус Христос насіння давав, а Господь сів, а Мати божа поливала та всім православним на поміч давала» [32, с. 175]. Також в одній із українських колядок, записаній А. Українець на Рівненщині, розповідається про Божу Матір, що вона «йде, все рої веде», розсилає їх господарям. Ясно, що йдеться насправду про культурного героя, який навчив людей бджільництву.

У всіх наведених вище текстах перед нами постають приклади давнього двовір'я на тому етапі його існування, коли християнство, вбудовуючись в організм давньоукраїнського суспільства, ще обмежувалось абсорбцією елементів світосприйняття, обрядодій у тканині дохристиянського світогляду і дохристиянських духовних практик.

Християнство, отже, тут ще не проникло в ество внутрішньої культури замовлювача, християнські персонажі виступають як ще один різновид язичницьких вищих істот. Це дуже типовий прийом, характерний для язичництва. Онтологічний статус людини на цьому етапі ще залишається незмінним, незважаючи на згадування головних християнських персоналії.

Тенденції подальших змін в самоусвідомленні предками сучасних українців свого статусу в світі в процесі інтеріоризації носіями магіко-містичних практик християнського світогляду можна визначити, відслідковуючи напрямки світоглядних трансформацій у текстах замовлянь. Назагал беручи, під впливом засвоєння християнства зміни в текстах замовлянь відбуваються в напрямку, що відбиває трансформації в колективній самосвідомості людини, її ставлення до сакрального. В цьому полягає ще один складник неперехідного значення замовлянь у вивченні дохристиянської і перехідної від язичницької до християнської духовної спадщини наших предків.

Така трансформація теж мала свої етапи. На першому замовлювач чітко означає свої дії як вияв волі вищих персонажів християнської релігії, декларуючи одночасно і власну належність до християнства. Наведемо текст одного з таких замовлянь, записаного Т. Пархоменко в 1993 році на Рівненщині: «Прислав мене Господь і Божая Мати до хрищеної народженої (ім'я) ляку вилити» [23, с. 29]. Або ще одне, вже значиміше й категоричніше: «Вітри, вихори налітні, нанесені, набрідні.., пшлю я вас у чисте поле, на сине море, у гниле болото. Не я вас висилаю, висилає вас Матінка, Пресвятая Богородиця» [2, с. 5].

Замовлювач, як бачимо, з одного боку, ще відчуває себе посередником між вищими духовними силами і хворим, виявляючи таким чином свою спорідненість із шаманськими і жрецькими формами суспільного самоусвідомлення, але водночас уже спостерігаємо крок до зовсім нової фази розуміння людиною свого місця в системі «людина-світ». Вона в своїх магіко-містичних практиках діє тепер не за своєю волею і не за своєю ініціативою, бо є знаряддям Бога, його посланцем. Ось типовий текст такого роду замовлянь: замовляння на зняття більма з ока розпочинається словами: «Поміч моя од Господа: Пречистая Мати Божа і всі святії, станьте мні десь на допоміж улуканя залічити раба Божого Івана». І подібних прикладів можна навести ще багато.

Християнство в давньоукраїнському соціумі поступово перестає сприйматись як щось чужинецьке за походженням і чуже за духом. Людина отримує могутнього захисника, милосердного опікуна, всеможність якого незмірно перевищує здатності будь-якої злої сили. Така спрямованість світобачення проникає і в тексти народної лікувальної магії. Маючи підпору в особі найвищих персонажів християнського пантеону, замовлювач звертається до злих духів-хвороб з погрозами зазнати їм на собі страшного гніву Господа. Себе ж замовлювач дистанціює від свого попереднього язичницького статусу – самостійної онтологічної істоти, слабкішої або, навпаки, могутнішої за злих духів (як про це йшлося вище).

Наступна фаза полягає в самоусвідомленні замовлювачем себе не як активною істотою, що діє за допомогою вищих християнських сил, але вже в

елімінації себе як самостійного суб'єкта зцілювальної практики з тексту замовляння. Замовляння вибудовується не на словесному відтворенні власних зусиль замовлювача при зустрічі зі злою силою, в ході боротьби і перемоги над нею, і не на акцентації своєї посередницької ролі між Богом і хворою людиною. Сюжет тепер вибудовується на оповіді про дії Матері Божої, Ісуса Христа, святих, які спрямовані на боротьбу із злими духами-носіями хвороб. «Ішла Пречиста понад синім морем і золотим ціпком підпиралася. Назустріч їй святий Петро. «Куди ти, Пречиста, ідеш?» – «Іду туди, де бились три брата, іду кров замовляти». Рана стулилась, кров повернулась. Пречиста назад вернулась» [32, с. 58]. В іншому замовлянні звучить цей-таки мотив, але вже з іншими персонажами: «По стежці вузькій, пісочком жовтеньким Діва Марія поспішається, золотим ціпком підпирається. А назустріч їй три святі, три цілителі: Кузьма святий, Дем'ян святий і Пантелеймон-цілитель. – Куди йдеш, діво Маріє? – Не зупиняйте мене, багато не говоріть, а за мною ідіть. Іду я на скору поміж рожденному (ім'я), ідіть зо мною разом. Поможемо...» [2, с. 3].

Перед нами вже не просто достоту перелицьований під християнський зразок язичницький текст замовляння. Цей текст несе цілком відмінну світоглядну завантаженість. У ньому людина відчуває себе в зовсім іншому світоглядно-парадигмальному полі, з іншим метафізичним центром тяжіння.

Оглядаючи послідовно етапи поступу колективної самосвідомості людини первісної доби, необхідно відзначити, що, окрім очевидного розширення силового поля впливу замовлювача на об'єкт

замовляння, спостерігаємо і явище самоусвідомлення ним себе як улюбленця християнського Бога, як істоти, що знаходиться під опікою Бога. Особистість здобувається таким чином на нову якість надії на могутню опору в своєму житті, на метафізичну Надію.

Та слід засвідчити й зворотний бік описаної вище духовної трансформації в процесі переходу від язичницького типу світогляду до християнського. Коротко зупинимось на висвітленні цього явища.

Поступово слабшає, а затим і взагалі зникає самоусвідомлення замовлювача як онтологічно й світоглядно самодостатньої особистості, сильнішої за вищі злі сили. На авансцену в такого роду замовляннях виходить позиційний стан покори замовлювача вищим християнським персоналіям, запевнення їх у повній підпорядкованості їм людини. «Під красним сонечком окиян-море, на окиян-морі стоїть ладан-камінь, на ладані-камені стоїть апостольська церква, в тій церкві стоїть гробовець Феодосія, біля того гробовця, на золотому стільці сидить Богородиця. *Я і корюсь, і молюсь, на коліна валюсь* (курсив наш. – В. Я., А. Я.) Пресвята Богородице... доступи до раба Божого (ім'я)..., щоб не чув раб Божий ні нудьги, ні хвороби...» [2, с. 7].

Такий крок у зміні усвідомлення замовлювачем свого онтологічного статусу слід розцінити як своєрідний відступ, регрес в історичному процесі метафізичного самоствердження людини, як ілюстрацію тези про суперечливий характер її культурного поступу.

(Звичайно, послідовність виділених нами фаз трансформації світоглядних налаштувань людини, зафіксованих в українських замовляннях, відбиває логічний, а не темпоральний характер змін

у колективній самосвідомості людини архаїчної доби. Якись конкретні тексти замовлянь, вибудовані на архаїчніших, логічно раніших формах колективного самоусвідомлення, можуть хронологічно виникати пізніше, аніж тексти, які відбивають більш зрілі й розвиненіші фази цього процесу. І навпаки. Але все ж для вивчення і викладу історії формовивів людського духу, самотворення людини на прикладі опредметнення цих процесів в українському фольклорі така градація необхідна).

Так само й наведена щойно думка про відступ у метафізичному самоусвідомленні особистості є знову-таки наша фіксація саме логічного поступу уявлень людини про свій онтологічний статус людини, позаяк на практиці, oprіч такого кластеру замовлянь, одночасно творились все нові й нові тексти, світоглядний підтекст яких складає давно набута й узвичаєна роль особистості-повелителя злих духовних сил, борця з ними за людину, її здоров'я, життєві успіхи.

Бачимо, отже, наявні в українських замовляннях екзистенційно різні типи відношення «людина–світ», «людина–сакральне»: жрецький (спілкування з сакральними істотами опосередковано, через опредметнені продукти їх одкровення), шаманський (безпосередній контакт людини з вищими духовними істотами, їхня безпосередня взаємодія або протистояння) [34, с. 148], перехідний від язичницького до християнського та християнський. Вивчення їх змісту й ролі в культурному генезисі наших предків ще належить здійснити.

Висновки. Вивчення історичних форм колективної самосвідомості є необхідною умовою глибинного аналізу сучасного стану й проблем національного

і державного будівництва. Для дослідження їх початкових станів у історії духовної культури українського народу вдячний матеріал надають найбільш архаїчні жанри фольклору українців – замовляння, вербальні супроводи обрядодій, обрядові пісні. Виявляючи в їх текстах уявлення предків сучасних українців про своє місце й призначення в світі, стосунки з вищими духовними силами, ми пізнаємо шляхи формування особистості, історичні фази її самоствердження та інші вузлові моменти нашої культурно-духовної історії, зокрема зміни в період переходу від язичницьких вірувань до християнства. В контексті язичницького світогляду особистість наприпочатку переживає свою повну залежність від примх злих духовних істот, намагається запевнити їх у своїй лояльності. Така позиція послаблює життєвий тонус, самопочуття людини і тривати довго не може. Мірою соціального й культурного розвитку протікають і процеси духовного самоствердження особистості. Вона починає відчувати свою зверхність над злими силами, управляти ними. Відслідковуючи зміни в текстах українських замовлянь, фіксуємо спроби самоствердження особистості через запевнення про свою вищість над злими силами, свою могутність.

Замовляння також демонструють, що шляхи усвідомлення нашими далекими предками свого призначення й місця в світі, їх уявлення про свій статус у стосунках із вищими духовними силами мали нелінійний, суперечливий характер, пройшли ряд відмінних між собою світоглядних ступенів розвитку. Особливо значимі зміни пов'язані з упровадженням християнства. Замовляння виразно це демонструють. На перших

етапах в їх текстах відбувається проста травестія язичницьких добрих і злих духів в образи християнських персонажів. Далі в тексти замовлянь проникають християнські сюжети, вплетені в контекст язичницького світогляду, онтологічний же статус людини ще залишається незмінним. Наступним кроком стає усвідомлення замовлювача себе посередником між вищими християнськими персоналіями й людиною, їх посланцем до людини, що вказує вже на іншу форму колективної самосвідомості. Нарешті, замовлювач маніфестує себе як простий ретранслятор волі й дій християнських персонажів або й зовсім виключає себе з тексту замовляння. Це позначає сутнісні суперечливі зміни в самоусвідомленні людини. З одного боку, вона здобуває впевненість у собі як «воїнові» Бога, з другого – послаблюється здобуте язичництвом переживання своєї природи самостійного повелителя злих духовних істот.

ЛІТЕРАТУРА

1. Богораз В. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. *Этнографическое обозрение*. 1910. Кн. 84–85.
2. Божю поміччю, Божим словом. *Родослав*. Київ, 1999. № 1–2. 15 с.
3. Борисенко В. Така житка. Культура повсякдення українців Чорнобильського Полісся (за матеріалами етнографічної експедиції 1994 р.). Київ: Стилос, 2011. 222 с.
4. Вернюк Я. Персоніфіковані образи коліскових пісень рідного краю. *Поліссязнавство: наукові фольклорно-етнологічні та мистецтвознавчі студії*. Рівне, 2005. Вип. 3. С. 10–11.
5. Ви, зорі-зориці. Українські замовляння. Київ: Дніпро, 1991. 279 с.
6. Гаврилюк Н. Про локальну спільність і диференціацію обрядово-світоглядних традицій Чорнобильського Полісся. *Полісся*

України: матеріали історико-етнографічних досліджень. Вип. I. Київське Полісся. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1994. С. 342–344.

7. Гарасим Я. Нові записи з древньої Овруччини: огляд жанрів та сюжетів. *Полісся України: матеріали історико-етнографічних досліджень. Вип. I. Київське Полісся.* Львів: Інститут народознавства НАН України, 1994. С. 224–249.

8. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. 263 с.

9. Гринченко В. Етнографические материалы. Т. 3. Чернигов: б/м, 1899.

10. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. 309 с.

11. Джеймс Э. О. Тайны языческих богов. От бога-медведя до Золотой Богини. Москва: Вече, 2006. 327 с.

12. Древяни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Вип. 1. Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1996. 424 с.

13. Еліаде М. Мефістофель і андрогін. Київ: Основи, 2001. 591 с.

14. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. Вип. 2. Рівне: Волинські обереги, 2001.

15. Кэмпбелл Дж. Мифический образ. Москва: АСТ, 2004. 686 с.

16. Кутельмах К. «Спасова борода»: магія чи реальність? Причинки до аграрних мотивів у календарних обрядах українців (за матеріалами Центрального Полісся). *Древяни.* Вип. I. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. С. 233–250.

17. Мовчанівський Т. Райковецьке городище XI–XIIIст. (Попереднє повідомлення про дослідження городища за 1929–1934 рр.). *Наукові записки Інституту історії матеріальної культури.* Книга 5–6. Київ: УАН, 1935. С.125–176.

18. Милорадович В. Українська відьма. Київ: Веселка, 1993. 71 с.

19. Мікула О. Творчість Олени Пчілки і фольклор. Монографія. Ужгород: Гражда, 2011. 309 с.

20. Збірник матеріалів з історії та культури Поліського краю. Вип. I. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996. С. 135–147.

21. Нечуй-Левицький І. Світогляд нашого народу. Ескіз української міфології. Київ: Либідь, 1992. 78 с.

22. Новицький Я. Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты. Екатеринослав: б/м, 1913. 42 с.

23. Пархоменко Т. Використання продуктів бджільництва в поминальних обрядах. *Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся.* Вип. III. Рівне: Перспектива, 2006. С. 17–28.

24. Пархоменко Т. Ритуальне застосування свічки у весільних обрядах. *Народна творчість та етнографія.* 2004. № 5. С. 89–92.

25. Поліссезнавство: наукові фольклорно-етнологічні та мистецтвознавчі студії. Рівне: Волинські обереги, 2001. 160 с.

26. Полісся: етнікос, традиції, культура. Луцьк: Вежа, 1997. 264 с.

27. Полісся України: матеріали історико-етнографічних досліджень. Вип. I. Київське Полісся. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1997. 365 с.

28. Поліська дома: фольклорно-діалектологічний збірник. Луцьк: Волинські обереги, 1991. 175 с.

29. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX–початок XX ст.). Київ: Веселка, 2004. 180 с.

30. Сілецький Р. «Входчини» (новосільні звичаї, обряди та повір'я). *Полісся України: матеріали історико-етнографічних досліджень.* Вип. II. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1996.

31. Тиховська О. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Ужгород: ТОВ «РІК-У», 2021. 511 с.

32. Українські замовляння. Київ: Дніпро, 1993. 305 с.

33. Чубинський П. Мудрість віків. У 2 т. Київ: Основи, 1995.

34. Ятченко В. Онтологічний статус людини в первісних міфологіях (на прикладі шаманізму). *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ: Український Центр духовної культури, 2005. Вип. 49. С. 146–152.

35. Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. Київ: ВІПОЛ, 1998. 150 с.

36. Ятченко В. Український шаманізм. Монографія. Київ: Міленіум, 2012. 215 с.

REFERENCES

1. BOGORAZ, V. (1910). To the Psychology of Shamanism among the Peoples of North-Eastern Asia. *Ethnographic Review*. Book 84–85. [in Rus.]

2. By God's Help, God's Word. (1999). *Rodoslav*. Kyiv, № 1–2, 15 p. [in Ukr.]

3. BORYSENKO, V. (2011). *Such a Life. Everyday Life Culture of Ukrainians of Chornobyl Polissia (Based on the Materials of the 1994 Ethnographic Expedition)*. Kyiv: Stylos, 222 p. [in Ukr.]

4. VERNIUK, Ya. (2005). Personified Images of Lullabies of the Native Region. *Polissieznavstvo: naukovi folkloro-etnologichni ta mystetstvoznavchi studii* (Polissia Studies: Scientific Folklore-Ethnological and Art Studies). Rivne, Issue 3, pp. 10–11. [in Ukr.]

5. You, Stars, Stars. Ukrainian Spells. (1991). Kyiv: Dnipro, 279 p. [in Ukr.]

6. HAVRILYUK, N. (1994). About the Local Community and Differentiation of Ceremonial and Worldview Traditions of Chornobyl Polissia. *Polissia of Ukraine: Materials of Historical and Ethnographic Research*. Vol. I. Kyiv Polissia. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, pp. 342–344. [in Ukr.]

7. HARASYM, Ya. (1994). New Records from Ancient Ovruchchyna: an Overview of Genres and Plots. *Polissia of Ukraine: Materials of Historical and Ethnographic Research*. Vol. I. Kyiv Polissia. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, pp. 224–249. [in Ukr.]

8. HNATIUK, V. (2000). *Essay on Ukrainian Mythology*. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, 263 p. [in Ukr.]

9. HRYNCHENKO, V. (1899). *Ethnographic Materials*. Vol. 3. Chernihiv: b/m. [in Ukr.]

10. DAVYDIUK, V. (2005). *Primordial Mythology of Ukrainian Folklore*. Lutsk: Volyn Regional Printing House, 309 p. [in Ukr.]

11. James E. (2006). *Mysteries of the Pagan Gods. From the Bear God to the Golden Goddess*. Moscow: Veche, 327 p. [in Rus.]

12. *Drevliany*. (1996). A Collection of Articles and Materials on the History and Culture of the Polissia Region. Vol. 1. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, 424 p. [in Ukr.]

13. ELIADE, M. (2001). *Mephistopheles and the Androgyne*. Kyiv: Osnovy, 591 p. [in Ukr.]

14. *Ethnocultural Heritage of Rivne Polissia*. Vol. 2. Rivne: Volynsky oberehy. [in Ukr.]

15. CAMPBELL, J. (2004). *Mythical Image*. Moscow: AST, 686 p. [in Rus.]

16. KUTELMAKH, K. (1996). “Spasova Boroda”: Magic or Reality? Supplements to the Agrarian Motifs in Calendar Rites of Ukrainians (Based on the Materials of the Central Polissia). *Drevliany* Vol. I. A Collection of Articles and Materials on the History and Culture of the Polissia Region. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, pp. 233–250. [in Ukr.]

17. MOVCHANIVSKYI, T. (1935). Raikovets Settlement of the 11th–13th Centuries. (Preliminary Report on the Study of the Hillfort for 1929–1934). *Scientific Notes of the Institute of History of Material Culture*. Book 5–6. Kyiv: UAS, pp.125–176. [in Ukr.]

18. MYLORADOVYCH, V. (1993). *Ukrainian Witch*. Kyiv: Veselka, 71 p. [in Ukr.]

19. MIKULA, O. (2011). *Creativity of Elena Pchilka and Folklore*. A Monograph. Uzhgorod: Hrazdha, 309 p. [in Ukr.]

20. *A Collection of Materials on the History and Culture of the Polissia Region*. (1996). Vol. I. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, pp. 135–147. [in Ukr.]

21. NECHUI-LEVYTSKYI, I. (1992). *Worldview of our People. Sketch of Ukrainian*

Mythology. Kyiv: Lybid, 78 p. [in Ukr.]

22. NOVITSKYI, Ya. (1913). *Little Russian Folk Spells, Incantations, Prayers and Recipes*. Ekaterinoslav: b/m, 42 p. [in Ukr.]

23. PARKHOMENKO, T. (2006). Use of Beekeeping Products in Funeral Rites. *Ethnocultural Heritage of Rivne Polissia*. Vol. III. Rivne: Perspective, pp. 17–28. [in Ukr.]

24. PARKHOMENKO, T. (2004). Ritual Using of Candles in Wedding Ceremonies. *Folk Art and Ethnography*. № 5, pp. 89–92. [in Ukr.]

25. *Polissia Studies: Scientific Folklore, Ethnological, and Art Studies*. (2001). Rivne: Volynski oberehy, 160 p. [in Ukr.]

26. *Polissia: Ethnos, Traditions, Culture*. (1997). Lutsk: Tower, 264 p. [in Ukr.]

27. *Polissia of Ukraine: Materials of Historical and Ethnographic Research*. (1997). Vol. I. Kyiv Polissia. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine, 365 p. [in Ukr.]

28. *Polish Home: Folklore and Dialectological Collection*. (1991). Lutsk: Volynski oberehy, 175 p. [in Ukr.]

29. PORITSKA, O. (2004). *Ukrainian Folk Demonology in the Common Slavic Context (19th – Early 20th Centuries)*. Kyiv: Veselka, 180 p. [in Ukr.]

30. SILETSKYI, R. (1996). “Vhodchyny” (Housewarming Customs, Rites and Beliefs). *Polissia of Ukraine: Materials of Historical and Ethnographic Research*. Vol. II. Lviv: The Ethnology Institute of the NAS of Ukraine. [in Ukr.]

31. TYKHOVSKA, O. (2021). *Magic and Mythology in the Ukrainian Folklore of Transcarpathia: Ethnopsychological Aspect*. Uzhhorod: RIK-U LLC, 511 p. [in Ukr.]

32. *Ukrainian Spells*. (1993). Kyiv: Dnipro, 305 p. [in Ukr.]

33. CHUBYNSKYI, P. (1995). *The Wisdom of the Ages*. In 2 Vol. Kyiv: Osnovy. [in Ukr.]

34. YATCHENKO, V. (2005). Ontological Status of Man in Primitive Mythologies (in the Example of Shamanism). *Multiversum. Philosophical Almanac*. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture, Issue. 49, pp. 146–152. [in Ukr.]

35. YATCHENKO, V. (1998). *On the Development of the Spirituality of the Ukrainian Ethnic Group in the Pre-Christian Era*. Kyiv: VIPOL, 150 p. [in Ukr.]

36. YATCHENKO, V. (2012). *Ukrainian Shamanism*. A Monograph. Kyiv: Millennium, 215 p. [in Ukr.]