

В.Ф.ЯТЧЕНКО

УКРАЇНСЬКИЙ ШАМАНІЗМ

Монографія

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Національний університет біоресурсів і природокористування України
Науково-дослідний інститут українознавства

В.Ф.ЯТЧЕНКО

УКРАЇНСЬКИЙ ШАМАНІЗМ

Монографія

Київ-2011

Міленіум

Рецензенти:

Черній А.М., доктор філософських наук

Павлова О.Ю., доктор філософських наук

В.Ф.Ятченко

Український шаманізм: монографія / В.Ф.Ятченко – К.: Міленіум, 2011. – 216 с.

В монографії здійснена спроба виявити сліди шаманських практик в українській фольклорній спадщині, розкрити вплив світогляду шаманізму на розвиток давньоукраїнської духовної культури.

Розгляду піддані також екзистенційна та гуманістична складові міфології й обрядовості шаманізму. Книга розрахована на науковців, аспірантів, студентів, на всіх, хто цікавиться проблемами духовності, історією світової та української культури.

На обкладинці відтворено картини Олександра Чегорки „Обереги світла” та „Передчуття”.

Читачеві

Необхідно усвідомити, що в тих областях, до яких наука поставилась із зневагою, які вона олишила збоку, бо це їй заважало в просуванні по шляху прогресу, – так ось, там є багато правди, яку нам корисно було б знати.

К. Леві-Стросс, французький антрополог

Шаманізм і українська культура, шаманізм і українські духовні традиції... Чи може бути щось спільного між цими здавалось би неспівставними й різносутнісними культурно-історичними утвореннями? Чи не звучить словосполучення „український шаманізм” дзвінкою, але порожньою та легковажною фразою, покликаною заінтригувати схильну до сенсацій і несподіванок категорію читацької публіки? Чи може все-таки тут захований ще зовсім нами не вивчений, не промислений, а тому й незвичний для сприйняття цілий пласт історії нашої духовності?

Думки, висловлені в цій книзі, визрівали в сумнівах, ваганнях. Свого часу мені й самому шаманізм уявлявся як феномен багатогранний, важливий в історії духовної культури багатьох народів, але... достоту інокультурний, інодуховний стосовно до українців. Та поступово, відкидаючи позверхню екзотику й упередженість, заглиблюючись в культурно-духовне тло шаманістських обрядових практик і міфологічних уявлень, а також вивчаючи метафізичні та екзистенційні виміри української дохристиянської міфології, я щодалі більше упевнювався у висновкові, що шаманізм таки був присутнім в українській історії (так само як і в історії майже всіх народів, що переконливо довів видатний релігієзнавець і етнограф М. Еліаде). Понад те, вироблені шаманізмом духовні утворення в царині уявлень про світ, про мотиви людських прагнень і вчинків виявили немалий вплив на розвиток психологічних, ментальнісних підвалин світобачення й світорозуміння українців.

В одній з попередніх своїх книг [150] я зробив спробу виявити й розглянути в текстах українських казок намагання поставити й розв'язати глибинні проблеми

людського буття: смерть і безсмертя, метафізичну самотність і смисл життя. В цій роботі я зосереджусь на виявленні в українському фольклорі слідів однієї з найяскравіших і найважливіших історичних форм такого розв'язання – слідів шаманістських уявлень і практик.

Ставлячи за мету показати припадність і специфіку вияву в продуктах міфологічної творчості українців (в обрядах, обрядових піснях, заговляннях, а особливо в казках) складників шаманістських практик і міфів), я, природньо, не міг оминати й загальних питань шаманізму як такого, особливо його екзистенційного та метафізичного вимірів, адже вони складають інтелектуальний і назагал культурний контекст елементів шаманізму в духовній творчості предків сучасних українців. Тому в цій книзі на суд читача подаються й роздуми про роль шаманізму в історичних процесах становлення людської особистості, морального й естетичного досвіду, в генезисі уявлень про місце людини в світі, про її стосунки з вищими духовними силами.

ВСТУП

Прослідковуючи зміст соціальних і духовних пертурбацій в сучасних державних поліетнічних утвореннях, в міжрегіональних та міжцивілізаційних культурницьких стосунках, дослідники натрапляють на цікавий і повчальний парадокс: в ідеологіях національних або релігійних рухів прагнення прилучитись до найсучасніших суспільних реалій сусідить з гальванізацією давноминулих світоглядних і соціальних структур. В своїх пафосних, піднесено-трагічних, а нерідко й спустошливо-екстремістських формах ці процеси є своєрідним виявом бунтівного протесту широкого спектру державних, етнічних, релігійних соціальних груп проти ставлення до себе як до статистів або й просто об'єктів геополітичних, цивілізаційних зрушень сучасності.

Але чому при цьому виводяться на яв та впроваджуються в суспільну практику архаїчні духовні феномени як, наприклад, справжній ренесанс шаманістських вірувань і практик в низці центральноазійських, африканських та навіть і європейських суспільств? Насамперед до цього підштовхують домінуючі форми глобалізаційних процесів, гору в яких беруть потужні тенденції до нівеляції культурних своєрідностей чи то окремих етносів чи то цілих культурно-історичних спільнот. На противагу цим тенденціям суб'єкти національних традицій культивують в своїх суспільствах ті культурні реалії, які вирізняють конкретний соціум в середовищі інших, підкреслюють його самотність, подовжують його історію. Тому й починають відроджуватись давно вибулі з ужитку духовні й соціальні продукти. Тому в довгому ряді країн Центральної та Південно-Східної Азії, Південної і Центральної Америки, в окремих регіонах Росії одним з таких продуктів, який на сьогодні піддається інтенсивному відновленню, є шаманізм.

По-друге, зростання динаміки соціальних процесів, проникнення світових проблем в донедавна ізольовані суспільства й спільноти несе з собою – як один із побічних ефектів – зростання психологічної напруги й психічних захворювань. Це теж підживлює звернення до призабутих раніше методів лікування нервових і

психічних хвороб: замовлянь, магії, шаманізму тощо. Додамо до цього повсюдні факти маргіналізації цілих соціальних верств, давніше успішних і стабільних, заникання узвичаєних, зрозумілих моральних чи педагогічних норм і ствердження натомість інших – незвичних і парадоксальних з погляду узвичаєної логіки. Як і багато століть тому це спонукає свідомість найрізноманітніших соціальних груп звертатись до старожитних позанаукових способів пізнання, лікування, соціальної адаптації. Не оминає цей процес і середовище людей з сучасною освітою й новітніми професіями. Шаманізм надає вельми поживний ґрунт для такої легітимації.

Залишається ще додати, що до поширення містичних форм осягнення світу й самої себе сучасну людину підбиває не тільки психологічний, але й когнітивно-теоретичний контекст її самовідчуття. Постмодернізм, заакцентувавши варіабельність наукового й філософського бачення світу, гальванізувавши ірраціональність в його сприйнятті та перетворенні, закономірно актуалізує й спроби пошуку, віднаходження генетичних коренів цього типу світовідношення, до яких належить і шаманізм.

Розділ перший

Феномен шаманізму в контексті вивчення світоглядної та екзистенційної підоснов людської діяльності

Шаманізм як окрема форма історичної самосвідомості культури

З огляду на згадані у вступі реалії й не дивно, що європейські філософи кінця ХХ століття не тільки активно звертаються до вивчення архаїчних форм суспільної свідомості, але й намагаються прослідкувати їх рудиментарний вплив на елементи сучасного світогляду. Висліди такого вивчення знаходимо, зокрібно, в роботах видатного українського філософа Володимира Шинкарука (1928 – 2001). В своїй статті „Поняття культури. Філософські аспекти” вчений намагається здійснити аналіз сучасних реалій української культури через вивчення їх історичного генезису, зокрема через розгляд форм історичної самосвідомості культури. Досліджуючи генетичні корені цієї самосвідомості, В.І. Шинкарук виділив дві її найперші історичні форми. Найархаїчнішою видозміною суспільної самосвідомості людини була, на його думку, родова самосвідомість, а формою її опредметнення в знаковому символічному вигляді був тотемізм [147; с.9]. Культура в контексті тотемізму відкривається тут як продукт творчої діяльності богів та культурних героїв, природа яких якнайтісніше пов’язана з тотемами.

Другою формою історичної самосвідомості культури В.І. Шинкарук визнавав експліковане в текстах давньогрецьких філософів (головно Платона) поняття про культуру як опредметнену людську культуротворчість, як “...культурну самотворчість людини та виховне, культурно-освітнє засвоєння її досягнень з покоління в покоління”. Освоєння ж людиною культури на цьому етапі здійснюється “...в системі суспільного: сімейного, громадського та державного виховання й освіти” [там само, с. 12], тобто через систему соціальних інститутів. Ця позиція В.І.Шинкарука вибудована на здобутих істориками, археологами

надійних свідченнях з життя й культурного генезису первісних соціумів, тому вона й на сьогодні носить продуктивний характер.

Та з іншого боку на початок ХХІ століття ми маємо під рукою обсяжні матеріали вивчення світогляду архаїчних суспільств, здійснених протягом ХХ століття етнографами, релігієзнавцями, серед яких особливо вражають підсумки польових досліджень в середовищі племен і народів Східного Сибіру, Мікронезії, Центральної Азії, Північної й Південної Америки. Отримані в ході цих досліджень результати дозволяють зробити висновок, що способи опредметнення культури на ранніх етапах соціоантропогенезу названими В.І. Шинкаруком формами не обмежуються. Можна з впевненістю стверджувати, що ще одним архаїчним різновидом історичного становлення культури, а заодно і її історичної самосвідомості виступає *шаманізм*. Адже шаманізм пропонує інші змістові наповнення світоглядного осягнення дійсності. Наприклад, якщо в тотемістському світогляді людина усвідомлює себе через рід як потомок міфічного предка, а світ і культуру – як продукт діяльності цього ж таки родового предка, котрий створив їх у якості простору і життєвого матеріалу для свого роду, то в світогляді шаманізму суть проблеми полягає в іншому. Фізичний і культурний світ (точніше частину цих світів) згідно з шаманістськими уявленнями створили боги й духи не тільки своєю волею і своїми діями, але й у співдії з першими людьми, якими були шамани. А це вже означає, що в системі шаманізму культура усвідомлюється не просто як вислід діяльності надлюдських істот, а як процес безпосередньої взаємодії самої людини з вищими світовими силами, при цьому дії шамана як першолюдини часто носять активний спонукальний навіть щодо духів характер.

Значення цієї обставини для становлення культури, для історичного становлення особистості переоцінити важко. Окрім того, хоч базовою соціальною структурою в шаманізмі теж виступає рід, все ж шаманізм вже здійснює історично перші важливі зусилля на шляху усвідомлення людиною себе як істоти надродової: в спілкуванні з духами шаман постає щонайперш як представник і виразник людських потреб і намірів. І посвячення в шамани розцінюється

сучасниками як появу в світі ще однієї людини з особливою сутністю, особливим статусом і особливою відповідальністю.

До викладеного слід додати, що вчені сьогодні активно розширюють знання в царині пошуку джерел та історичних форм вияву ірраціонального начала в раціоналістичному мисленні різних епох та – що є найважливішим – в сьогоденні [див., наприклад, 3; с. 80-101]. Не останнім за значенням напрямком в цих пошуках постають й дослідження мислительних засобів людини архаїчних суспільств. К. Банников у статті „Наука й шаманізм” висловлює припущення, що „...в пошуках причин ірраціональності раціонального начала технічної цивілізації гуманітарні науки звертаються до соціальної ситуації в традиційних культурах, які в гармонійній взаємодії людини із зовнішньою природою, соціальним і внутрішньо-психологічним середовищем відзначаються на перший погляд ірраціональним станом духовної культури” [12; с. 158].

Впевненість автора в існуванні в традиційних культурах гармонії між людиною й природою та соціальним середовищем поділити важко. Це – поширений прекрасний міф, який аж ніяк не узгоджується ні з сучасними польовими дослідженнями етнографів та істориків культури, ані з ретельним аналізом текстів первісних міфів, замовлянь чи казок носіїв цього типу культури. Але ось те, що без глибокого проникнення в мислительні матриці цих носіїв ми неспроможні відтворити ні картину генези ірраціональних способів пізнання, ні досконально вивчити причини й стан ірраціоналізму в реаліях сьогодення, то це видається доконаним фактом. Вивчення ж первісної духовності, оминаючи шаманізм, є заняттям, заздалегідь приреченим на неповноту.

Сутнісний вимір шаманізму в історії його вивчення

Хоч згадки про шаманів знаходимо вже в античних авторів, справжня, системна історія вивчення шаманізму не така вже й давня. Вона розпочинається щойно з XX століття. Безперечно, головна тема цієї моєї праці далеко відходить від проблеми історіографічного аспекту вивчення шаманізму, і розлого втинатись в цю царину знань тут нема рації. Та й я як автор цієї книги не відчуваю себе

достатньо компетентним в такій специфічній галузі історії культури й історії релігії. Тому наразі я тільки наведу тут досліджені низкою інших авторів окремі моменти вивчення шаманізму, а саме ті, висвітлення яких допоможе ґрунтовніше окреслити світоглядні й екзистенційні основи шаманізму.

Першими текстами, присвяченими шаманізові, мабуть слід вважати емпіричні описи шаманських камлань, самих шаманів, їх одягу, описи народних свят, обрядів, у здійсненні яких брали участь і шамани. Такі описи вперше були зроблені в ХУІІ – ХУІІІ століттях в ході спостережень за життям сибірських племен християнськими місіонерами, чиновниками. І хоч в більшості цих записів годі шукати неупередженої розповіді про зовсім незнайомий європейцям духовний світ (адже яка ж бо справді може бути духовність у „ще темних, святим хрестом не просвіщених” дикунів!), все ж першими спостереженнями над шаманськими ритуалами й камланнями, першими викладами фрагментів розмов з шаманами ми завдячуємо мандрівникам Россу і Перрі, прецікавим записам політичного висланця Івана Олександровича Худякова (1842 – 1876) [134], Степана Петровича Крашенинникова [66].

Водночас з початку ХІХ століття завважуємо й спроби увести шаманізм в систему розвитку релігійних уявлень людства. Місце, яке відводилось шаманізму в цих системах, визначалось розумінням конкретними авторами природи й ролі релігії в суспільстві, причин, сутності й форм суспільного поступу. Наприклад, великий німецький філософ Г.-В.Ф. Гегель розглядав шаманізм як один із різновидів найпримітивнішої історичної форми релігії – чаклунства, суть якої полягає в тому, що „... *духовне є влада над природою*; проте це духовне ще не наявне в якості духа, ще не є в своїй всезагальності; це – лише одинична, випадкова *емпірична самосвідомість* людини, яка, незважаючи на те, що вона є тільки *жагою*, усвідомлює себе в своїй самосвідомості вище за природу, знає, що *духовність є сила над природою*”[33; с. 433].

Як бачимо, Гегель відмовляє шаманізові в розумінні людини як родової сутності. Він заперечує також можливість проникнення засобами шаманізму в глибини духовних субстанцій, в уявлення про безсмертя душі, вічність духу і т. ін.

Це й не дивно, адже єдине джерело про шаманізм, яке мав у своєму розпорядженні Гегель, були записи, зроблені капітаном Перрі.

Однак з кінця XIX століття вілбувається лавиноподібне наростання описових і аналітичних праць, присвячених шаманізові. З проблематики лише сибірського шаманізму за період з 1800 по 1977 рр. написано щонайменше 888 праць. Саме таку кількість позицій наводить дослідник Г. Свенко (Swienko) [154]. І знову-таки на різних етапах вивчення сутність і світоглядний вимір шаманізму витлумачуються дуже по-різному, все залежить від світоглядних візій дослідника. Так оцінка шаманізму крізь призму вульгарно-соціологічного підходу була характерною ознакою його вивчення в 30 – 50 рр. XX століття в Радянському Союзі. Письменник, етнограф і дослідник сибірського шаманізму В. Г. Богораз (псевдоніми – Н. А. Тан, В. Г. Тан, В. Г. Богораз-Тан, 1865 – 1936) [20, 21], етнограф Д.К. Зеленін (1878 -1954) [56] намагались вивести не саму тільки сутність феномену шаманізму, але й природу окремих деталей шаманського культу, зокрема деталей камлання якутських шаманів із загальних рис історичних форм розвитку виробництва в первісному суспільстві. І це була типова позиція в дослідженнях релігії на ті часи. За шаманізмом визнавали чи не єдину позитивну рису – лікувальні дії шамана. Д. Зеленін навіть вважав лікувальну функцію шаманізму найдавнішою за часом і основоположною за функцією. Всі ж інші риси шаманізму, в їх числі й міфологічну, світоглядну, ціннісну він маркував як похідні. (Принагідно додам, що й на початку XXI століття низка знаних дослідників шаманізму поділяє цю думку. Відома сучасна російська дослідниця шаманізму В. Харитонova на підставі того, що шаманізм, на її переконання, це майже завжди цілительство й гадання, заперечує тезу про шаманізм як різновид релігії [133; с.100]). Стан трансу шамана під час камлання витлумачувався (особливо в першій половині XX століття) низкою вчених як вияв специфічної психічної хвороби. До цієї думки схилялися, наприклад, С. І. Міцькевич, Г. В. Ксенофонов [67, 78]. Будь-які метафізичні, космогонічні аспекти міфології шаманізму такими авторами просто не помічались. Щоправда, категоричність подібного підходу й подібних висновків поділяли не всі їх сучасники. Понад те, вже тоді здійснювались спроби застосувати до вивчення шаманізму системний

підхід. Той же В. Богораз-Тан ще на зорі XX століття започаткував комплексне вивчення шаманізму, запропонувавши віднаходити приховані в ньому початки музичної та поетичної творчості, медицини й релігії, навіть психології творчості, визначаючи шаманізм як „синкретичну первісну форму науки, медицини, музики, поезії, релігійного культу” [20; с. 5-6]. А проте вульгарно-соціологічний підхід до явища шаманізму проіснував в СРСР ще досить довго і навіть в кінці 70 – х років подібуються праці, позначені цим методом.

Беззаперечно знаковим явищем у вивченні шаманізму стала творчість американського вченого румунського походження, видатного дослідника архаїчних культур, релігієзнавця й етнолога двадцятого століття і мабуть найглибшого та найоригінальнішого дослідника шаманізму Мірчі Еліаде (Eliade, 1907 – 1986) і передусім його видатний твір „Шаманізм: архаїчні техніки екстазу”[48]. Ідеї, розроблені в цій книзі, неодноразово відтворювались і в інших розвідках автора [46, 47, 49, 50]. Навіть сам перелік нових підходів і означень шаманського культу, вперше уведених М. Еліаде в науковий обіг, зайняв би багато місця. Тож зафіксую наразі лише ті з них, які стали методологічними настановами в творчості пізніших дослідників. Одним із найважливіших серед них було, мабуть, те, що вчений виявив релікти шаманізму в дуже багатьох культурах світу і зафіксував у цих культурах довгий ряд спільних сутнісних і другорядних рис шаманізму. М. Еліаде піддав глибокому аналізу обрядову, міфологічну, культурологічну складові шаманських практик, його світоглядні основи, трансцендентальні виміри, а також виявив той специфічний спосіб поєднання цих елементів у практиці шаманізму, який і творить шаманізм як унікальне культурно-духовне явище. І все це – на багатющому фактичному матеріалі розвитку культур усіх континентів.

Праці дослідників шаманізму, починаючи з 60-х років XX століття, відзначаються новизною ракурсів пізнання об’єкта, спробами поєднання якнайдетальнішого аналізу подробиць обрядів чи міфологічних уявлень з широкими узагальненнями. З’являється навіть окрема галузь науки – шаманологія, репрезентанти якої здійснюють польові дослідження, ретельно аналізують духовні явища соціумів, як тих, в котрих і нині практикується шаманізм, так і тих,

в культурі яких він вже зник, проводять наукові конференції. В цих конференціях беруть участь опріч вчених-дослідників і діючі шамани. Що більше, шамани, як зазначає відома дослідниця сибірського й бурятського шаманізму Н. Жуковська [53; с.168], сьогодні залюбки йдуть в науку, а шаманологи намагаються отримати посвячення в шамани. В Бурятії регулярно відбуваються з'їзди-семінари молодих шаманів, створені шаманські асоціації, діючі шамани проходять ступені-посвячення. Вчений-шаман, громадський діяч-шаман, людина творчої професії-шаман – не така вже й дивина в сьогоднішній Бурятії.

Протягом 80 – 90 рр. шаманізм вивчають під оглядом психології творчості [див. 27], специфічних змін стану свідомості [106], соціологічного зрізу суспільств, в яких побутують шаманські практики (соціальний статус шамана, його стосунки з іншими лідерами малих груп та спільнот, особливості міжгрупових стосунків у соціумах з шаманським культом та ін.), аналізу осучаснених форм шаманських практик (неошаманство) [119]. Цю галузь знання інколи називають соціологією шаманізму. М. Кенін-Лопсан, вивчаючи тувинський шаманізм, виділяє в шаманізмі специфічний світогляд, обрядову практику, атрибутику, фольклорну традицію, соціальний статус шамана [63; с.11].

У 80-і роки здійснюються небезуспішні спроби структурного аналізу шаманських практик. В глибокій за змістом і аргументаціями монографії О. С. Новик „Обряд і фольклор в сибірському шаманізмі”[82] авторка прослідковує герменевтичний аспект зв'язку шаманізму з історичним розвитком духовної культури. Чимало праць різних років присвячено дослідженню космологічних та космогонічних уявлень в системі шаманізму (див. наприклад, розвідки О. Анісімова [4, 5], І. Манжигєєва [72], М. Алексєєва [1]). Досить таки багато праць вчених-шаманологів присвячено дослідженню шаманізму в культурі окремих народів – алтайців (Анохін [6], Потапов [92]), якутів (Попов [91]), юкагірів (Глаголев [34], Прокоф'єва [94]), нганасан (збірник „Нганасани...” [81] та праці Грачової [36, 37]), обсько-угорських народів (З. Соколова [104]), тувинців (Вайнштейн [31], Дьяконова [45]), казахів, узбеків, таджиків, туркменів (Басилов [15, 16]), Байбосинов, Мустафіна [11], Тайжинов, Ісмаїлов [113]). Але особливо рясна література з бурятського та тувинського шаманізму. Назву лише кілька імен

авторів узагальнюючих праць останніх десятиліть: Т. М. Михайлов [77], Г. Р. Голданова [35], Д. С. Дугаров [42], Б. Д. Базаров [10], Т. Булгакова [26], О. Бурикін [27, 28], Н. Жуковська [53], змістовні колективні монографії та наукові збірки „Історія та культура монгольських народів: джерела й традиції [58], „Центрально-азійський шаманізм: філософські, історичні, релігійні аспекти [135]. Обширні джерела з проблем тувинського шаманізму, починаючи із записок П. Чихарева 1845 року, а з досліджень цього різновиду шаманізму у XX столітті слід виділити вже згадані праці Вайнштейна, Дьяконової. Багато цінного матеріалу надають праці з алтайського шаманізму Л. Потапова [92].

Незважаючи на такий огром розвідок з проблем шаманізму в його дослідженні ще проглядають чималі „білі плями”. Ще М. Еліаде зазначував як вагоме завдання для дослідників вивчити те, „...якою мірою ще існують в різних індоєвропейських народів залишки „шаманізму” у порівнянні з тюркотатарським шаманізмом” [48; с. 22]. Цю ж думку він повторює і в одній із останніх своїх праць – в „Словнику релігій, обрядів та вірувань”, написаному спільно з І. Куліано [49]. Питання це й натеper залишається відкритим, а якщо йдеться про релікти шаманізму в давньоукраїнській міфології, то це – фактично неоране поле.

Міфології й обрядові практики шаманізму густо перемережані смислами й відношеннями метафізичного характеру. В цьому плані шаманізм постає як специфічний і важливий етап саморозвитку людини, її сутнісних сил.

Проблеми розгляду шаманізму в контексті антропологічної проблематики важливі не тільки в історичному ракурсі, вони рнезамінні й при спробах глибинного осягнення місця людини в сучасному світі, її ціннісних орієнтацій. І всі вони ще потребують нових досліджень.

В процесі роботи над цими проблемами шаманізму я, окрім спеціальних дослідницьких робіт, спирався на тексти, які тією чи іншою мірою несуть на собі карб світогляду шаманізму, – міфи, обряди, звичаї, казки, народні оповідки.

Перед тим, як перейти до викладу аргументів щодо твердження про шаманізм як історичну форму суспільної самосвідомості, слід хоч кількома штрихами окреслити коло новітніх поглядів на шаманізм як феномен світової культури.

Існує величезна кількість дослідницьких джерел і уявлень про *природу* шаманізму. Розгляд їх не входить в коло завдань, поставлених в цій книзі, тим паче, що вже були названі деякі з імен авторів, які це вивчають, і читач сам може глибше познайомитись з їх візіями. Тож я обмежусь лише викладом міркувань російського дослідника В. Кандиби про найпоширеніші в російських і радянських авторів точки зору на сутність шаманізму. Ці міркування наводить і погоджується із запропонованою В. Кандибою класифікацією таких поглядів і Олексій Бурикін. Вони викладають п'ять основних точок зору:

- шаманізм – це вияв дії диявольських сил. Такі погляди характерні для перших російських спостерігачів шаманських дій у ХУІІ столітті, але поодинокі зустрічаються і в ХІХ столітті.

- шаманізм – це сукупність прийомів обману й група людей, які застосовують спеціальні практики в своїх егоїстичних цілях. Цей погляд сформувався під впливом раціоналістичного світогляду й просвітницьких настанов;

- шаманізм – це сукупність прийомів народного цілительства, а його міфологічна й містична складові – щось третьорядне й зовсім не важливе. Така точка зору висловлювалась інтелектуалами-представниками тих народів, в середовищі яких ще існували шамани і які хотіли легальним шляхом захистити шаманів від знищення з боку державної влади царської Росії, а пізніше – СРСР;

- шаманізм – це одна з релігій, рівнозначна іншим світовим релігіям, але релігією із вже призабутою теоретичною основою;

- шаманізм – це передоснова будь-якої релігії [докл. див. про це 27; с. 8 – 10].

Більшість дослідників в своїх витрактуваннях або просто в ході викладу результатів польових досліджень так чи інак вписуються в цю класифікацію. Дещо особну позицію щодо проблеми природи шаманізму займає М. Еліаде. В розвідці “Шаманізм: архаїчні техніки екстазу” він, як вже було сказано, позиціонує феномен шаманізму як одну із найархаїчніших форм екстазу і поміщує його в контекст магічних, містичних форм духовної діяльності людини [48; с.12], особливо виділяючи при цьому фактор екстатичного характеру діяльності шамана як питоменну й найістотнішу ознаку шаманізму. А вже в

пізнішій своїй праці М. Еліаде висловлюється ще категоричніше: “Шаманізм не є власне релігією; це сукупність екстатичних і терапевтичних методик, мета яких – вступити в контакт з паралельним, але невидимим світом духів і заручитись їх підтримкою для управління справами людей” [49; с. 318].

Це дуже глибока думка, але в тому й суть, що шаманізм аж ніяк не можна зводити до технік екстазу. Понад те, в шаманізмі, розглядуваному крізь призму метафізичних та екзистенціальних проблем, транс навіть не є визначальним чинником. Є народи, в яких шаманські практики здійснюються без входження шамана в транс або ж транс застосовується дуже рідко. Шаманізм (і я на цих аспектах в наступних розділах зупинятимусь докладно) в розрізі таких проблем постає як історичний феномен, що посідає окреме місце в становленні ціннісних регулятивів людини, як етап розвитку автономності Духа в самосвідомості людини й процесі перемоги над тваринним началом в ній, генезис історичного розвитку особистості, її екзистенційних прагнень і зусиль. Шаманізм також – це особливий етап розвитку містичних пізнань і переживань в людині, простір генезису її уявлень про сакральне й способи прориву до трансцендентного.

З іншого боку шаманізм – це не просто сукупність практик. Навіть наведена щойно думка М. Еліаде та Куліано наштовхує на висновок, що шаманізм вибудовується на базі *вже існуючої метафізичної потреби* людини вступити в контакт з іншими світами й вищими істотами; що більше, він викликаний до життя *вже існуючим досвідом* досягнення цього контакту. Тож зводити шаманізм виключно до сукупності екстатичних технік було б невірним. Вступати в контакт з духами, не маючи уявлення про походження цих духів і про світ, в якому вони живуть, про їх функції, не відаючи, добрі вони чи злі і наскільки вони могутні стосовно інших духів чи земних реалій, не будучи обізнаним щодо вразливих місць духовних істот, було (та й донині залишається) для шамана просто неможливим. Тому в процесах шаманських практик з необхідністю виникають і актуалізуються елементи міфології та ритуалів, що мусять входити в шаманізм не тільки як передумова, але і як його іманентна складова та його витвір. Шаманські тексти-розповіді – це складний продукт накопичених етносом і перетворених, переосмислених самим шаманом знань, норм, настановлень і реакцій,

помножених на медіативні якості й артистичні здібності самого шамана. Шаманізм в своїх численних розмаїтих виявах (дослідники давно й переконливо довели: шаманізм присутній практично у всіх відомих нам архаїчних культурах) синтезує в собі різні космогонічні уявлення, відмінні між собою пантеони вищих духовних істот з несхожими функціями, ролями й ієрархіями і в такий спосіб вбирає в себе вже існуючі міфологічні візії (шаман продукував свої розповіді у контексті наявних міфопоетичних традицій, його „духи-помічники” мали свої „біографії”, які брались із міфів, наявних в духовній спадщині оточуючої його спільноти; звертаючись же в обряді камлання до духа чи бога, шаман переповідав міф про нього).

В такий спосіб шаман постає спадкоємцем і одночасно творцем міфологічних форм духовно-практичної діяльності людини. Дослідниці багатьох різновидів шаманізму О. Новик та В. Харитонova слушно зауважують, що камлання шамана не можна виривати з тіла родових та промислових обрядів, незважаючи на ту обставину, що перші здійснюються самим шаманом (в тих спільнотах, в соціальній структурі яких є соціальна група шаманів), а другі – рядовими членами колективу або жерцями [82; с. 109, 131; с. 18]. Як свідчать етнографи, які досліджували середньоазійський, бурятський, алтайський шаманізми, шамани переосмислювали в своїх міфах згідно з традиціями і завданнями шаманських практик також і давнє, первісне мистецтво, і з огляду на це шаманізм постає як надбання загальної культури, виробленої людством, реалізує він себе він також через цілий клас культурних явищ (танець, музична родова культура, родові обрядодії). Тож дуже сумнівним виглядає твердження, зафіксоване в „Большой Советской Энциклопедии”, буцімто шаманізм в своїй глибинній суті “...заснований на вірі в спілкування шамана, який знаходиться в стані ритуального екстазу (камлання) з духами...” [145; с. 278], адже в цьому визначенні абсолютизована психічна складова шаманізму, а натомість з нього елімінується весь його багатючий культурно-історичний і антропологічний зміст. Шаманізм неприпустимо ототожнювати із зовнішніми виявами акту камлання шамана, як неприпустимо, скажімо, ототожнювати християнську релігію з обрядами, які виконує християнський священнослужитель.

Отже, як перше й наближене робоче визначення будемо вважати, що структурну основу шаманізму складають світоглядні уявлення, міфологічні знання, обрядодії та лікувальні дії (в процесі яких дуже часто застосовується й екстаз), вироблені в ході шаманських практик.

Але наразі для нас значно важливіше інше. Діяльність шамана зовсім не обмежувалась функцією відтворення вже існуючих продуктів духовного розвитку. Ще більшою мірою шамани продукували принципово нові космогонічні, космологічні, світоглядні уявлення: творили нові міфи про походження світу, першолюдини, флори і фауни, перших шаманів, міфи про походження хвороб і т. ін. Так творилась шаманістська міфологія, яка принципово відрізнялась від попередніх тотемістських міфів, адже головною особою тут виступає вже не бог, не дух, а жива (хоч і перероджена) людина – шаман, яка діє не за велінням вищої духовної сили, а часто всупереч їй, відвойовуючи в неї душу хворого співплемінника чи намагаючись нейтралізувати шкідливі для соціальної групи дії цієї сили. Шаман сміливо йде на бій з духами, відстоюючи інтереси роду чи племені. До того ж шаман постає в свідомості його сучасників як істота, яка народжена двічі – один раз природним чином, вдруге – будучи породженим духами [15; с. 55], а отже – як втілений симбіоз тілесного й духовного начал, де духовне має безперечний пріоритет перед тілесним, бо головне в діяннях шамана – прориви в сферу трансцендентного – здійснюються його душею. Отже, *уявлення про автономність душі стосовно тіла як один з вихідних принципів виникнення й розвитку духовної культури людства величезною мірою – продукт шаманізму, а шаман – перша в історії культури істота, яка практикувала свідоме „відділення” своєї душі від тіла, „подорожі” цієї душі в інші світи, тобто прориви людини в сферу трансцендентного.*

Таким чином саме в шаманізмі чи не вперше в історії суспільної самосвідомості людина онтологічно постає не іграшкою, не піщинкою в руках всевладних небесних сил, а істотою, наділеною власною волею, власною могуттю й активністю. Шаманізм першим в історії духовності рішуче стверджує самотійно-дієву роль людини в світо- і культуротворчих процесах. Варто повторити: якщо в тотемістському світогляді людина усвідомлює себе потомком

міфічного родового предка, а оточуючий світ і культуру – продуктом діяльності того ж таки предка (котрий створив цей світ і цю культуру яко простір і життєвий матеріал для свого роду), то в світогляді шаманізму фізичний і культурний світ купно створили боги й духи частково в процесі своєї самостійної діяльності, а частково (і це особливо прикметно!) – у співдії з першими шаманами, себто культура усвідомлюється як процес і продукт співдії, самої людини з вищими силами.

Як наслідок в світогляді шаманізму вперше в історії культури здійснюється спроба пояснити зв'язок людини зі світом не з точки зору діяння вищих духовних сил (як це є в Біблії чи багатьох інших священних текстах), а з боку самої людини – її дій, її інтересів та ідеалів.

Роль шаманізму як окремої історичної форми суспільної самосвідомості неможливо зрозуміти також поза урахуванням його впливу на подальший розвиток духовної культури людства. Розповіді шамана про свої „подорожі” ставали надбанням його слухачів, членів роду та племені, потім розповсюджувались в середовищі інших спільнот і згодом перетворювались на міфи чи священні тексти. Відламки таких текстів продовжували існувати і після зникнення шаманів і самого шаманізму як в соціальній структурі так і в духовній культурі тих соціумів, в яких вони раніше функціювали. Як буде показано в наступних розділах цієї праці, потужні впливи й елементи шаманізму збереглись в фольклорі дуже багатьох народів, в тому числі і в українському фольклорі, трансформувались в тексти замовлянь, зашіптувань, заклятъ, обрядових пісень, казок. Відтак багато українських замовлянь, обрядових (в тому числі й весільних) пісень народних оповідок та казок, записаних в різних регіонах України, зберегли в собі не тільки шаманські міфи, але й рідкісні деталі „подорожей” шаманів, обряду камлання, посвячення в шамани та ін. *Тому важко уявити фольклор нашого народу і породжені ним норми традиційної моралі, метафізичні уявлення, екзистенційні переживання власної смертності чи смислу людського існування поза впливами шаманізму.*

Шаманізм також виступає як історична форма опредметнення в системі символів, у знаковій формі (окрім міфів сюди належить і образна символіка у

вигляді малюнків та орнаменту на одязі шамана, на предметах шаманського культу, в танцях шамана, мелодиці пісенного супроводу його дій) нових форм почуттєвості, які також становлять невідкличний елемент суспільної самосвідомості. Про це також буде окрема детальна розмова з читачем на сторінках цієї книги. Окрім того, космологічні та космогонічні погляди шаманізму, міфи, створені самими шаманами і домислені слухачами та переповідниками, як відмічали багато дослідників, послужили підвалинами для народження нових релігій. Виникнення ж нової релігії практично завжди несе в собі трансформацію свідомості і зміни в історичній пам'яті як елемент цієї трансформації.

Шаманізм, отже, творив новий тип світогляду, стверджуючи цим себе як нову форму духовно-практичної діяльності людини. Тому вже за самою своєю природою шаманізм постає як нове за змістом опредмечення тих духовних продуктів, за допомогою яких люди архаїчних цивілізацій осмислювали природу світу і природу самих себе. Будучи ж суб'єктом цього опредметнення, шаманізм виступає як самостійна історична форма суспільної самосвідомості.

Саме в цій своїй якості і постає шаманізм в книзі, яку я наразі подаю на суд читача. Але приступати до розгляду цього дуже складного явища слід вже будучи озброєним уточненими термінами й поняттями, які глибше розкривають суть і структуру шаманізму і якими оперують сучасні його дослідники. І насамперед спробуймо розглянути ті термінологічні утруднення, які виникають щойно ми намагаємось перейти від повсякденно-загальноживаного до науково-теоретичного тлумачення понять.

Щонайперш це стосується понять „шаманізм” і „шаманство”. Терміни “шаманізм” і “шаманство” зазвичай вживаються як синоніми, надто в тих авторів, котрі в самому цьому феномені нічого окрім шарлатанства, дикунства, психічної патології та “опіуму народу” не помічають і по-іншому поглянути на цю проблему якнайкатегоричніше відмовляються. Така точка зору продовжує побутувати й сьогодні і на це вже, як кажуть, немає ради. Та з іншого боку є автори, на адресу яких закид в некомпетентності чи відсутності наукової сумлінності був би меншою мірою смішним, але і в їх працях застосовується

лише якийсь один із згаданих вище термінів, а другий цілковито ігнорується. Найчастіше вони обмежуються поняттям “шаманізм”. Слід зауважити, що багатьох випадках така локалізація виправдана, бо, як відомо, вживання того чи іншого терміну обумовлене метою дослідження, рівнем наукової абстракції, контекстом, в який поміщена досліджувана проблема і, якщо йдеться про аналіз виникнення шаманістичних вірувань, їх специфіку щодо інших духовно-психологічних чи культурно-історичних явищ, то згадана вище диференціація може й не знадобитись. Але коли мова заходить про глибокі й всебічні дослідження психологічних, ідеологічних, міфологічних основ цих вірувань або, скажімо, про вивчення залишків шаманських знань і практик в духовній історії якогось етносу (як, наприклад, в історії українського етносу), то в такій ситуації термінологія вже зобов’язана конкретизуватись, понятійний апарат мусить стати строгішим, точнішим. І вчені, котрі студіюють шаманістичні практики саме в розрізі щойно перелічених аспектів, вже в середині XX століття змушені були визнати існування дуже відмінних між собою, але поєднаних в одному терміні (“шаманізм”) реалій. При цьому йшлося про присутні розбіжності в таких ґрунтовних речах як соціальна структура суспільства, відмінності між явищем і теоретичною рефлексією щодо нього.

В працях ряду авторів проводиться думка, що задля точнішого аналізу під шаманізмом слід розуміти систему знань і переконань, тобто сукупність знань, вірувань, поглядів, що сформувались в світобаченні і світорозумінні людини під впливом діяльності шаманів та розповідей про їх “подорожі”. А шаманством треба називати власне шаманські практики – “польоти в інші світи”, “вселення духів у себе”, безпосереднє спілкування з богами й духами тощо. Або ж навпаки: „Шаманізм – професійна практика шаманів і система їх знань; шаманство – система традиційних уявлень, вірувань, ритуальної практики”[131; с. 18]. Як в одній так і в іншій позиції міститься слухна думка. Адже, як вже було підкреслено вище, велика частина застосовуваних шаманами й інтерпретаторами шаманів понять, міфічних персонажів, міфів чи настанов запозичувались ними з арсеналу попередніх духовно-міфологічних систем або /і/ з тих релігійних вчень, які панують на даний момент в соціумі. Своєю чергою вироблені шаманами

мислеобрази, мовні конструкти, демонологічні уявлення надовго переживають існування самих шаманів і навіть породжений ними історичний тип свідомості. Шаманські ж практики реально існують тільки разом з їх носіями. Останнє твердження можна, щоправда, піддати сумніву, зазначивши, що окремі елементи названих практик можна зустріти і в сучасну епоху, і в ті відносно недалекі часи, коли етнографи на території Кавказу, Південно-Східної Азії чи Західного Сибіру впевнено фіксували, наприклад, шаманську практику “вселення духа в себе”, трансвестію під час обряду лікування, і одночасно ж достеменно переконувались, що в даному суспільстві відсутній прошарок професійних шаманів [див. 104; с. 225 – 241].

Все це так, але подібні практики вже не можна назвати шаманськими в точному розумінні цього слова. Так само й групи людей, які здійснюють такі практики, називати шаманами теж було б некоректним. В. Харитонova називає такі групи *прилученими* або ж шаманствующими (сюди належать лікарі, знахарі, гадалки й т. ін.) на відміну від *посвячених* (власне шаманів) і від *профанів* (простих людей даного племені) [133; с.103]. В ряді сомонів сучасної Монголії жителі розокремлюють типи людей-посередників між „цим” і „тим” світами. „Маги, на відміну від шаманів, не вселяють в себе духів і не стають, хоч би тимчасово, представниками іншого світу” [9;с.20]. Самі ж маги, за цими спостереженнями, поділяються за кількома „спеціалізаціями” – астрологи, гадалки, знахарі, костоправи, бродячі монахи, які супроводжують мертвих в інший світ. Вони не бояться духів і навіть можуть оживляти померлих [там само, с.20 – 21]. Це – також своєрідні групи прилучених. Тому твердження вже згаданого видатного російського дослідника-етнографа С. Крашенинникова про існування шаманізму в камчадалів й без професійних шаманів, коли їх роль виконують старі жінки (вони лікують шляхом зашіптування) і чоловіки, які на момент обрядодії уявляють себе жінками [66; с. 81-82], потребують певної корекції.

Інші автори пропонують вважати, що шаманізм – це тип соціальної структури й духовного розвитку суспільства, в якому провідна роль в адміністративному та духовному управлінні спільнотою належить шаманові.

Шаман тут виконує функції вождя або є його правою рукою і має ряд прерогатив; пануючі погляди й установки в такому суспільстві виробляються й регулюються шаманами; шаманські практики є домінуючою формою магичних (лікувальних, календарних, родинних, профілактично-захисних та ін.) обрядодій. Шаманство ж – це наявність в соціумі знань і практик (або їх елементів), характерних для шаманізму, але при цьому самих шаманів як соціальної групи в даному соціумі не існує. Є також точка зору, за якою термін “шаманство” охоплює шаманів як соціальну групу (за аналогією з словоутвореннями типу “купецтво”, “духовенство”, “офіцерство” тощо), а під шаманізмом розуміють сукупність шаманських практик.

Така різноликість визначень спонукає до роздумів про зв'язок мотивацій дослідника при вивченні проблеми і особливостей внутрішньої структури самого об'єкта. Вчений, відкривши невідомі досі характеристики об'єкта, часто постає перед необхідністю дати і нове визначення цього об'єкта, а, зіткнувшись із ситуацією, коли існують різні дефініції, він як правило починає відшукувати в них якийсь спільний знаменник і нерідко виявляє, що ці різні визначення чимось заперечують, чимось доповнюють одне одного і врешті-решт конструює якесь нове визначення, котре знімає в собі вже існуючі. Інколи ж дослідник просто приєднується до однієї з точок зору і разом з її автором заперечує інші. У випадкові ж з розрізненням шаманізму й шаманства маємо справу з іншою пізнавальною ситуацією. Наявні визначення не просто взаємозаперечні. Вони – різноплощинні, бо схоплюють один і той самий об'єкт, але поміщують його в різні дискурсивні контексти і тому в багатьох змістах ці визначення не підтверджують і не заперечують одне одного. Вони, отже, просто взаємно герметичні, монадні. Але в цьому і їх перевага. Кожне з визначень виявляє свою силу в різних пізнавальних станах. Якщо ми досліджуємо шаманську діяльність і її продукти іманентно, тобто вивчаємо ті соціуми, де шамани є вагомою, авторитетною соціальною і соціально-духовною реальністю, то ефективність свою демонструє перший із названих вище підходів. Коли ж ми аналізуємо духовну культуру сучасних суспільств або духовну культуру якогось етносу і при цьому не знаємо, були чи не були в його історії періоди, коли шамани ставали

ключовою фігурою соціуму, продуктивнішим виявляється другий підхід. Тому як робочу гіпотезу пропоную шаманізмом називати сукупність шаманістських практик купно з міфологією, мислеобразами, практичними настановами, які витворюють і надають соціуму шамани, а під шаманством розуміти специфічну соціальну групу, яка виконує шаманські функції і практики.

Тепер в контексті запропонованого щойно підходу наблизимось до окреслення ще однієї важливої характеристики предмету дослідження. Якщо припустити, що шаманізм – це сукупність світоглядних уявлень, міфологічних знань, обрядодій, вироблених в ході шаманських практик, то наступною проблемою, яка постає негайно ж за кроком по встановленню дефініцій, постає проблема визначення природи і специфіки шаманських знань. Це вже згадана раніше у зв'язку з викладом поглядів В. Кандиби дуже складна й багатопланова проблема: *чи є шаманізм релігією?*

У вражаючому за обсягом потоці літератури про природу шаманізму домінує кілька її бачень. Найдавніше з них (хоч воно збереглося й досьогодні в розвідках ряду авторів!) шаманізм позиціонується через традиції старої міфологічної школи, тому в ньому вбачали тільки прадавнє обожнення людиною природи: “Головне й характерне в цій релігії – стверджує один із сучасних авторів – обожнення сил природи, померлих предків, віра в те, що в світі існує безліч богів та духів і з допомогою шамана можна впливати на них задля забезпечення щастя, добробуту й здоров’я, задля відвернення біди...” [135; с. 8]. Слід, однак, зауважити, що цей підхід для більшості фундаментальних розвідок не характерний. Значно популярніша, наприклад, точка зору, за якою шаманізм є духовним предтечею всіх існуючих світових – та й не лише світових – релігій. Відомий сучасний дослідник бурятського шаманізму, діючий шаман Б. Базаров у своєму насправду всеохопному монографічному дослідженні, сказати б в енциклопедичному довідникові з історії, ідеології, культурного змісту і практики шаманізму розвиває думку, за якою шаманізм є щонайперш духовним джерелом існуючих релігійних вірувань. “Шаманізм, будучи язичницькою формою релігій, лежить в їх корінні, є матір’ю всіх світових релігій, саме з його надр виникли буддизм, християнство, іслам та інші вірування” [10; с.8]. Понад те, Б. Базаров упевнений, що шаманізм є

взагалі першопоштовхом в системі людського досвіду в царині уявлень про надприродне, про сакральне та назагал про засвоєння людиною енергетики, яку вона отримала й отримує у спадок від вищих начал. Б. Базаров називає шаманізм “унікальним началом начал всього духовного технологічного ланцюга, що несе в собі величезну творчу силу божеств-небожителів, масу позитивної енергії Природи й самого обранця” [там само, с.124]. Щоправда, в цій же праці автор зазначає, що й сам шаманізм (він має на увазі бурятський шаманізм) теж є в духовно-історичному плані явищем похідним – він виник на уламках попередніх міфологічних систем: бурханізму та породженого бурханізмом тенгріанства з його культом Великої Матері Святої Білої Богині [там само, с. 66]. (Додам, що з цією думкою перегукується висновок Д. К. Зеленіна про те, що сибірські шамани примкнули до вже сформованого культу онгонів, а той, своєю чергою, прийшов на зміну тотемізму, причому в процесі всіх цих трансформацій змін зазнавали й священні об’єкти: тварина, ідол, ієрархія духів [56]. Віддаючи належну шану Б. Базарову як глибокому знавцеві шаманізму так би мовити “зсередини”, як авторові дійсно енциклопедичного довідника з бурятського шаманізму, слід все ж зазначити, що вивчення етнографами, релігієзнавцями, культурологами – від М. М. Миклухо-Маклая та Е. Дюркгейма до Б. Малиновського – культури первісних племен переконливо доводить, що в світогляді архаїчних культур поряд із шаманізмом існували й існують ще й інші інтегратори досвіду осягнення людиною сакрального начала. Наприклад, тотемізм або, хоч і значно меншою мірою й з величезними застереженнями, канібалізм. До цього варто також додати, що в архаїчних культурах шаманські практики часто сусідять з чаклунством та іншими магічними обрядодіями, які вибудовуються на посутньо інакших принципах спілкування з сакральним, аніж шаманізм. Інша річ, що форми ці існують не рівнобіжно. Вони взаємопроникливі, рефлектують одна стосовно іншої, зберігаючи при цьому власну якісну визначеність. М. Еліаде фіксує в камланнях шаманів ряду північноамериканських та африканських племен відчутні домішки чаклунства. В Стародавній Індії, як це видно з багатьох гімнів “Рігведи”, найдавнішою з відомих нам формою спілкування з священним началом було чаклунство, що втілювалось в діяльності жерців (на відмінностях між

жерцями та шаманами я зупинюсь трохи нижче). А Ж. Дюмезіль стверджує, що в Стародавній Індії вже точилась жорстока боротьба за зверхність між жерцями та шаманами. Отож питання про першість тієї чи іншої форми історичної самосвідомості багато в чому залишається відкритим і для остаточного розв'язання треба докласти ще немало праці. Нарешті, з розмірковувань Б. Базарова не зовсім ясно, несе все-таки ця “язичницька форма релігії” в собі всі специфічні ознаки релігії чи ні. Що означає вислів “мати всіх релігій”: дорелігійну форму свідомості, з якої беруть початок витoki всіх інших релігій чи це якась специфічна прарелігія? Питань, як бачимо, чимало.

Дещо виразніше в цьому ракурсі висловлюється В. Майков: „Шаманізм виник до буддизму, до християнства, до ісламу, до мітраїзму, до язичництва в слов'янському і європейському світі. Це дійсно фундамент всіх культур, проторелігія, яка передує будь-яким іншим організованим формам релігії”[71; с. 217]. В цій думці вже чітко задекларований погляд на шаманізм як на самостійну релігійну систему, що склала генетичне підґрунтя світових релігій (“фундамент всіх культур”). Щоправда, тут виникає одразу кілька запитань і застережень. По-перше, в багатьох вимірах шаманізм і світові релігії – явища неспівмірні. Всі світові релігії є самостійними й самодостатніми системами. Кожна з них має власну догматику, власну священну історію, де фігурують свої персонажі й факти, власні таїнства та обряди. Шаманізм же в цьому горизонті не є чимось єдиним. Це скоріше сукупність конкретних його різновидів, які найчастіше виникали й розвивались незалежно один від одного в просторі і в часі, хоч з іншого боку вони міцно об'єднані низкою глибинних сутнісних ознак. Вони мають і різну ступінь довершеності, і різні космогонічні уявлення, мають відмінні між собою пантеони вищих духовних істот з несхожими функціями, ролями й ієрархіями. Які з цих різновидів хронологічно виникли раніше, аніж світові релігії, а які пізніше – визначити точно вдається далеко не завжди. Тому про першість доводиться говорити здебільшого в типологічному, а не в історичному аспекті.

По-друге, язичництво в слов'янському та європейському світі (хоч слов'янський світ – це достоту європейський світ), про яке пише В. Майков, це все-таки міфологічні, а не релігійні системи, котрі до того ж утримують в собі

релікти шаманських вірувань. Через те говорити про першість шаманізму щодо них з наукового погляду не зовсім коректно. Автор, мабуть, мав на увазі тільки вищі форми розвитку цих дохристиянських міфологій, коли в них вже викристалізувались уявлення про чітку ієрархію богів, божеств, сформувались міфи про вищих духовних істот.

Як бачимо, погляди на шаманізм як релігію, що породила інші релігійні системи, хибують на ряд методологічних та історичних неточностей.

Точка зору, за якою шаманізм не є релігією в строгому розумінні цього слова, репрезентована багатьма авторами і зокрема М. Еліаде. Як вже згадано вище, в праці “Шаманізм: архаїчні техніки екстазу” М. Еліаде дуже обережно називає шаманізм “релігією” в широкому змісті цього слова, беручи слово “релігія” в лапки й ідентифікуючи шаманізм з містикою, магією та – найважливіше – з однією з найархаїчніших форм екстазу [48; с.12], наголошує на складності цього явища.

Але спробуймо тепер підійти до явища шаманізму з іншої, все ще надто мало розробленої в літературі сторони. В своїх працях “Таємні спільноти. Обряди ініціації та посвячення”, “Міфи, сновачення, містерії” М. Еліаде неодноразово звертається до релігійних функцій шаманізму, підкреслює їх роль в шаманістських віруваннях. В цьому навісвітленні важко погодитись із думкою В. Матвеева про те, що шаманізм становив собою сукупність екстативних, терапевтичних методик, метою яких було входження в світ духів, одержання їх підтримки”[73; с. 18 – 19]. Це, як бачимо, майже дослівне повторення думки М. Еліаде та І. Куліано і з приводу цього визначення можна висловити деякі застереження. Як я вже писав вище, неможливо вступати в контакт духами, нічого не знаючи про них. А все ж це складає елементи міфології, що мусять входити в шаманізм як іманентна складова і як передумова. До того ж контакт з духом вимагає великої обережності: треба знати як підступитись до конкретного духа, убезпечити себе від його гніву, сподобатись йому і т. ін., тобто тут необхідний усталений, вже перевірений ритуал, який теж входить до системи міфології. Це ще раз підтверджує тезу, що шаманізм не слід затискати в

прокрустове ложе інструментарію, технічного засобу вирішення світоглядних проблем.

Назвати шаманізм релігією важко ще й тому, що безумовно визначальну роль в його характеристиках і самому його існуванні відіграє особистість шамана. Зміст знань, авторитет шамана багато в чому зумовлений фактором його генеалогічного дерева, біографіями його предків. Та й шаманські тексти-розповіді – це складний продукт накопичених етносом і перероблених шаманом знань і реакцій, помножених на особистісні якості й здібності шамана. Тому можна стверджувати, що шаманізм, не будучи релігією у власному розумінні цього слова, втілює в собі цілу низку її важливих елементів.

Як надмірність сприймається також і точка зору Д. А. Функа та В. І. Харитонової, за якою суть шаманства полягає в “умінні користуватись властивостями власного організму, особливостями роботи мозку в різних стадіях необхідного й зміненого стану свідомості...”[135.; с. 131]. Це визначення також криє в собі небезпеку витлумачення шаманізму як виключно психічного феномену поза його соціоекологічними, етнокультурними, соціальними та світоглядними складовими. Саме на такому витрактуванні склався ще 30-х роках ХХ століття горезвісний вульгарно-соціологічний підхід до явища шаманізму.

Тепер надійшов час перейти до викладу феномену шаманізму під кутом бачення його світоглядного та екзистенційного сенсів. Розгляньмо спочатку з цієї точки зору проблему виникнення шаманізму як духовно-культурного утворення.

Світоглядні та екзистенційні підстави виникнення шаманізму

Огляд цих підстав мабуть найдоречнішим буде розпочати з аналізу *психічної* підоснови виникнення феномену шаманізму, бо в своїх найглибінніших виявах вона найменше залежить і від суб’єктивних смаків, знань та здібностей індивіда, і від культурного клімату, духовних надбань епохи чи спільноти, в якій живе цей індивід. Підоснова ця, як видається, утримує в собі дві найважливіші складові: психофізіологічну (архетипну) і власне психічну. Зупинюсь спочатку на першій.

Доглибні причини виникнення шаманізму як особливого культурно-історичного явища, так само як і містичного досвіду окремого шамана, а також і всіх інших історичних форм магіко-містичної практики людства заховують в собі традиції, первісні корені яких сягають образів, закодованих в найархаїчніших структурах людського мозку, в найглибших пластах нашої психіки. На поверхню свідомості, як це давно засвоєно вченими з праць представників психоаналітичної школи, ці утворення прориваються у вигляді архетипних образів. Сліди цих образів прозирають до нас крізь наскельні малюнки, тексти стародавніх міфів, замовлянь і заклять, прочитуються й свідомо культивуються в творчості митців та adeptів сучасних психотехнік, в мареннях душевнохворих. Записані етнографами розповіді шаманів просто-таки переповнені жахаючими привидами у вигляді кошлатих старих жінок, гадюк, жаб, вужів, які пожирають тіло майбутнього шамана; практично жодна оповідь не обходиться без образу гори, дерева, ями... Все це, як далі буде детально описано в розділах про посвячення в шамани і про його „подорожі”, становить собою вияви архаїчних архетипів, „колективного підсвідомого”, яке глибоко досліджував К. Юнг і його послідовники. Архетипи – це непозбутні супутники психічного життя людини на всіх етапах її існування і особливо яскраво вони виявляють себе в моменти граничного психічного напруження особистості, в періоди, коли сама вона або її соціум потребує нагальної допомоги, якогось життєво важливого рішення. Тож шаманізм, як і решта різновидів магіко-містичних практик людства, узasadнений самою природою психічного життя людини, вибрустується з його питомених особливостей. Іншими словами, шаманізм *мусив* у тому або іншому вигляді народитись як суспільно-психологічне й духовне явище в первісній історії людства.

Ще одна психологічна передумова появи шаманізму закорінена в особливостях жіночої психіки. Д. Зеленін [див. 56] ще в першій третині ХХ століття запропонував цікаву гіпотезу про те, що історичний процес виникнення шаманства ґрунтується, зокрема, на досвіді видінь, які інколи спостерігаються у вагітних жінок в моменти неврозу, коли жінці здається, ніби в неї вселився дух. Це припущення перекликається з думкою відомого фахівця Бехтеревої: вона

стверджує, що в породілі нерідко виникає ілюзія, ніби вони літають. Це багато що пояснює в царині витлумачення тих сюжетів казок багатьох народів, у яких описані „польоти” відьом. Самих тільки українських оповідок про відьом мабуть цілком би вистачило для ілюстрації цієї думки відомого російського нейрофізіолога. Аналогії, на жаль, не обмежуються лише фольклорним жанром: з історії європейського Середньовіччя добре відомі далеко не поодинокі факти спалення на вогнищах інквізиції жінок як відьом, а основним доказом їх належності до цього малошанованого племені були власні зізнання нещасних про ілюзії, що виникали в них під час пологів. Важливо додати, що Д. Зеленін, спираючись на отримані ним знання про неврози вагітних жінок, зробив досить радикальний висновок: наприпочатку в історії виникає жіночий шаманізм, а вже потім на зміну йому (або й сусідячи з ним) приходять родовий шаман з духами-помічниками.

У світлі цих думок теза про істотну роль психологічних факторів у процесах появи на культурному полі людства феномену шаманізму стає ще очевиднішою, адже „польоти” як відомо складають невідкличний атрибут шаманської практики у всіх народів, серед яких зафіксоване явище шаманізму.

Погляньмо тепер на зовсім іншу, але не менш важливу сторону психічної підоснови виникнення шаманізму. М. Еліаде у згаданій вже книзі проводить дуже цікаву думку про зв'язок шаманізму з тими психічними потягами людини, які вона вперто й безуспішно намагалась придушити. В середовищі деяких племен тибето-бірманської сім'ї, констатує М. Еліаде, шаманізм виник пізніше, аніж та релігія, суть якої полягала в культі Всевишньої Небесної Істоти (Мьо), якій приносили жертви, читали молитви. Необхідність шаманізму „...виникла у зв'язку з жахливим розмноженням демонів, а Перший Шаман увійшов у міф як переможець демонів” [48; с.327]. Звідси можна зробити висновки таке твердження. Душа людини завжди і з прадавніх часів улягає певним потягам, прагненням, в їх числі й тим, які людина намагається витіснити з свідомості, придушити, забути. Ці потяги з часом увиразнюються у вигляді страхітливих, агресивних і непередбачуваних істот, котрі жорстоко переслідують людину. Як протипага в культурі практично всіх народів виникають міфи про створення й

упорядкування світу – міфи, в яких чужий і ворожий людині хаос поступався місцем упорядкованому світові. І в цьому світі існують закони й істоти, котрим підпорядковані не тільки люди, але й злі сили, а значить людина в цьому світі не самотня, вона має могутніх опікунів. Їх слід було знати, належним чином вшановувати, приносити їм жертви шляхом строго встановлених ритуальних актів. Закономірним чином з'являються й виконавці, суб'єкти здійснення цих актів – жерці, чаклуни. Певною мірою це допомагало. Але незнищенні потяги знову й знову проривались в свідомість, втілюючись в існуючих вже в рамках упорядкованого світу образах численних, могутніх і ворожих людині демонів, з руйнівальницьким впливом яких не могла справитись традиційна релігія. І ось для того, щоб знову послабити вплив цих деструктивних сил і виникає шаманізм. В міфологіях не лише племен тибето-бірманської сім'ї, але й малих народів Сибіру, Центральної Азії факт виникнення шаманізму пояснювався волею богів, які створили й послали на землю шаманів для захисту людей від демонів.

Виходить так, що на певному етапі культурного розвитку традиційні методи виникнення космогонічної міфології як самозахисту людини від усвідомлення себе безборонною піщинкою в морі незрозумілого й застрашуючого хаосу вже не спрацьовують. Боги надто далекі і часто байдужі до людей, вони „над нас скупі, над нас глухі й нечулі”, як співають у відомому романсі на слова О. Олеся. Особистість потребує надійнішого захисту. Ось тоді й виникає потреба в появі такої істоти, яка жила б поряд з людьми, розуміла б їх потреби, надії й слабкості, і в той самий час мала б могутність здолати злі космічні сили, постійно й щомиті була б доброзичливим посередником між богами й людьми. Отоді й виходять на культурну арену шамани й шаманізм.

Шаман по суті робить те, що в давнину чинили міфічні предки – проникає на небо, контактує з богами, випрошуючи в них милості для людей, і повертається додому. Позаяк в міфології дуже багатьох народів (в тім числі й українців, як я про це намагався довести в монографії „Боги і люди в українській казці”) через порушення людьми встановлених богами табу цю здатність було втрачено і людина вже не могла безпосередньо спілкуватись з богами, цю місію беруть на себе шамани. Тому відчуття втрати бога людиною і прагнення знову відновити

його опікунську функцію призвело і до зміни в міфології, і до зміни в соціальній структурі соціуму (поява шаманів як окремої соціальної групи), і до виникнення нових форм переживання й пізнання дійсності (шаманський екстаз, породжені ним нові форми почуттєвості, нові емоційні детермінанти).

Та з іншого боку, жоден із вчених-етнографів чи істориків релігії навіть не схилявся до думки, ніби шаманізм зобов'язаний своєю появою виключно психофізіологічним або психічним факторам – надто багато зібраних фактів свідчать про культурну сутність цього цікавого історичного утворення, про його глибинний зв'язок з іншими різновидами духовної творчості того етносу, в рамках якого він існує, про типажі персонажів його міфології, космологічні й космогонічні уявлення та ще багато, багато як істотних так і поверхневих рис, які розділяють культурні видозміни шаманізму. Тому пояснити виникнення шаманізму самими лише психічними складниками було б украй необачно. Визначальні чинники його появи вочевидь охоплюють значно ширше коло явищ.

Висловлюю переконання, що роль фундаментальної, хоч і надто слабо дослідженої причини з'яви шаманізму (як, власне, і всієї сукупності магіко-містичних практик архаїчних суспільств) практично у всіх відомих нам культурах відіграла та обставина, що від часів найперших форм соціальності аж до сьогодення людина в усій гамі самоусвідомлень і переживань, в емоційних станах щастя, розпачу чи страждань постійно стикається з так званими „вічними” проблемами свого існування. Видатний французький етнолог і соціолог К.Леві-Стросс(Levi-Strauss,1908-2009) цілком справедливо зауважив, що „...людина, свідомість якої глибоко зв'язана своїм корінням з міфом, ставить і намагається дати відповіді на ті ж самі питання, які є й нашими з вашими питаннями”[19; с. 67]. Такими питаннями завжди і для всіх були й залишаються переживання факту невідворотності хвороб, нещасть і врешті-решт смерті себе і своїх рідних, пошуки причин несправедливості, нерівності й жорстокості в світі, свого ставлення до вищих духовних сил та істот, смислу власного життя, прагнення зреалізувати себе в усій цілісності свого існування. Ці такі непрості й гострі питання на різних рівнях суспільної ієрархії й свідомості, здійснювані різними мисленнєвими засобами, але однаково інтенсивно переживали й осмислювали як генії, так і

посполиті, як схильні до саморефлексії богослови, філософи, поети в трактатах, віршах чи поемах, так і малописьменні, а чи й зовсім неписьменні селяни, рибалки, пастухи й мисливці в міфах, піснях, казках чи переказах. Люди потребували екзистенційної розради, авторитетних тверджень про можливість перемоги над смертю, хворобами, зловорожими посяганнями на добробут і здоров'я себе й своїх родин, врешті – про здатність досягти безсмертя і гармонії з могутніми вершителями їх долі. Вони прагнули дістати освячені найвищим авторитетом напучування щодо правильної поведінки в житті з метою досягти сокровенних мет свого існування. Про філософське підґрунтя, екзистенційні глибини цих межових людських станів, настанов і поривань, про те, як вони відбиваються в фольклорній творчості ґрунтовно й цікаво пише в своїх працях український дослідник Олександр Кирилюк [64, 65]. О. Кирилюк підкреслює ту обставину, що „... *будь-які емпірично взяті казка чи обряд в специфічних формах, через історично обумовлені образи та поняття відтворюють базисну універсально-культурну формулу „життя – смерть – безсмертя”*. З неї постають *універсальні висловлювання „метафізичного”, філософсько-світоглядного рівня, які не виводяться з „дійсності” і не мають та не можуть мати безпосередньо в ній емпіричних підтверджень. Вони й слугують за базисні висловлювання нової парадигми, серед яких є також і твердження про вічність Всесвіту, безсмертя людської душі та доконечне прагнення людини до спасіння від смерті*” (виділені в тексті місця зроблені автором – В. Я.) [64; с. 14 – 15].

На певному етапі духовного розвитку реалізацію цих функцій брали на себе шамани і вони ж протягом досить тривалого історичного часу більш чи менш ефективно їх виконували. Наприклад, передаючи слухачам зміст своїх „бесід” з померлими власними предками або – що значно важливіше – з предками присутніх при камланні людей, шаман прямо чи дотично (але завжди наочно, демонстративно!) зміцнює в кожному з слухачів його найглибинніші сподівання на власне посмертне існування, притуплює відвічний, паралізуючий страх людини перед неминучістю смерті. А, розповідаючи оточуючим про силу й могутність небіжчиків в зіставленні з живими, шаман засвідчує слабкій, пригніченій огромом природних і соціальних реалій людині можливість її

могутнього самоствердження в майбутньому, запевнює її не лише в існуванні, але і в усталенні власного духовно-морального “я” після смерті. Отже, популярність і стійкість шаманських оповідок про викрадення злими духами людських душ і повернення їх на землю (відвоювання душі шаманом) зумовлена насамперед тим, що в цьому випадкові в свідомості людей на раціональному, емоційному й підсвідомісному рівнях вступає в дію універсальна базисна світоглядна формула „життя – загроза життю – порятунок”. Функції шамана тут носять чітку універсально- культурну визначеність і спрямованість.

Ще однією глибинною світоглядною підставою виникнення шаманізму стала, на мою думку, *потреба в трансцендентальних актах*. Відомо, що за самою своєю природою людина незвідна ані до жодної з форм опредметненого нею світу, ані до суми такого роду явищ і речей. Вона завжди є чимось більшим, чимось інакшим, чимось багатшим, аніж вони. Тому людина ніколи не досягає гармонії з оточуючим її світом, тому вона постійно прагне вийти за його межі, прорватись крізь товщу наявних речей, відносин, норм. „Увесь універсум людського буття, світу людини пронизаний саме цією характеристикою – незвідністю до будь-яких форм уречевлення. Відтак цей світ, який, звісно, визначається певним набором об’єктивованих форм, артефактів культури, є світом постійного виходу за межі суцього та власного Я, є постійним процесом переходу границі, подолання межі, процесом трансцендування” – пише сучасний український філософ Є. Андрос [3; 36]. Цей процес трансцендування постійно ускладнюється, набуваючи все нових і нових форм та охоплюючи собою все ширші орбіти людської культуротворчої діяльності. „Цей вихід – продовжує свою думку Є. Андрос – здійснюється завдяки і праці та її знаряддям, і через гру, мову, і первісні мистецькі форми (малюнок, танок, ритм, мелодія тощо), і через магичні обряди та первісні форми спілкування” [там само].

Історично склалось так, що однією з найефективніших форм магичних практик доби архаїчних цивілізацій, яка втамовувала відвічну спрагу людини в трансценденції за межі суцього, виявився шаманізм. Найістотнішою характеристикою шаманської діяльності став саме вихід не тільки за межі наявно існуючого стану речей, але й за межі самого оточуючого людей світу, навіть і за

межі власного Я. Своїми оповідями шаман вказував людям на можливість такого виходу, що більше – на реалізацію через цей вихід їх найсокровенніших життєвих потреб і сподівань.

На появу шаманізму вплинув і тісно споріднений з описаними вище реаліями внутрішнього світу людини фактор функціонування в системі світоглядних настановлень людей архаїчних цивілізацій уявлень про *сакральне* (священне) й *профанне* (земне, повсякденне). Ці денотати ціннісних орієнтацій відігравали вельми важливу роль як в духовній так і в соціальній і навіть у практично-виробничій сферах діяльності людей. Про ці духовні утворення в системі первісних культур докладно описав у своїй праці „Людина та сакральне” французький дослідник історії культури Роже Каюа (Caillois, 1913-1979)[62]. Що ж до значимості сакрального й профанного в поглибленні наших знань про шаманізм, то особливу роль вони відіграють в процесі розрізнення шаманізму й жрецтва. Докладніша розмова і про зміст цих явищ і про їх роль в уточненні визначень шаманізму піде незабаром.

Ствердженню шаманізму сприяв, на мою думку, і такий цікавий для дослідника та важливий для людства феномен розвитку духовності як *відчуття людиною втрати бога*. Цей екзистенційний феномен подибуємо в фольклорній творчості народів різних цивілізаційних і релігійних груп на різних етапах їх духовної історії. Він конденсує в собі реалії глибинної кризи світоглядних настанов епохи, гнітюче усвідомлення й переживання особистістю занепаду фундаментальних традиційних цінностей, таких донедавна звичних, надійних і непорушних. Це чітко й прозоро відбилось в первісних міфах, обрядах, надовго збереглося в замовляннях і казках, в тому числі й українських [докладно про це див. 150; с.96 – 121]. Виникаюча екзистенційна порожнеча загрожує деградацією особистісних і суспільних орієнтирів, тому особистість і соціум в цій ситуації гостро потребують якогось компенсаторного механізму, якихось нових ідей і структур, котрі здатні були б поновити в їх духовному світі метафізичну впевненість та рівновагу. Тож поява шамана з його „подорожами” в інші світи, зустрічами з добрими духами-опікунами й богами і отримання від них допомоги ніби з’єднує в свідомості співплемінників шамана розірвану нитку цілющого й

пожаданого зв'язку (нехай тепер лише опосередкованого шаманом) людини з богами. Відтепер члени малої спільноти довіряють шаманові архіважливу місію утамування спраги поновлення метафізичної рівноваги. В цьому – ще одна з причин появи й довговічності шаманізму, в цьому – і його духовно-історичне виправдання.

А тепер можна перейти до розгляду наступної проблеми: до виявлення специфіки шаманізму в гроні інших, схожих з ним утворень. І справді: щоб уникнути спрощень в трактуванні суті шаманізму слід розкрити його спільні й розбіжні риси з близькими йому за природою духовно-культурними явищами (практиками), а також окреслити суть відмінностей елементів шаманізму від реліктів шаманістичних культів у системах пізніших релігійних вчень. Знову ж розглядати я буду лише ті їх сторони, якими вони стикаються з світоглядними та екзистенційними вимірами шаманізму, з проблемою відслідковування слідів шаманістських практик у фольклорі українців.

Шаманізм і жрецтво: подібності й несхожості в метафізичній та екзистенційній площинах

Найпомітнішу схожість шаманізм виявляє з *жрецтвом*. Це природньо, адже своїм виникненням обидва явища завдячують схожим соціальним та духовно-практичним передумовам. Та й історична епоха їх появи фіксується дослідниками як синхронна в часовому вимірі. З огляду на це порівняльний дискурс систем шаманізму та жрецтва слід здійснювати в двох ракурсах – соціальному та світоглядно-парадигмальному.

Розпочнімо з останнього, адже охарактеризувати соціальні функції обох феноменів можна лише на підставі чіткого усвідомлення критеріїв, за якими визначається якісна специфіка й самобутність кожного з них.

Однією з глибинних світоглядних пердумов виникнення шаманізму, як про це вже згадувалось вище (а тепер додамо – і жрецтва також!), є неперепутне існування в тілі людської культури опозиції двох взаємовиключаючих та в той же час і взаємодоповнюючих сфер: сакрального та профанного. Вони втинаються у

всі окреси життєвого світу й життєвого досвіду людей, численні форми їх взаємодії, витворюють різноманіття прояву феномену релігійності. Уявлення про сакральне та вияви відношень і ставлень до нього породжує в людині упевненість в тому, що відношення її до священного начала лежить в підложжі її устремлінь, призначень і навіть суто побутових, щоденних справ та дій.

Досвід сакрального має в собі ряд надзвичайно важливих з боку культурно-духовних наслідків особливостей. За самою своєю природою сакральне сприймається людиною амбівалентно: з одного боку як щось вкрай бажане, привабливе, невідкличне та водночас і як незрозуміле, небезпечне, застрашливе. Загрозливість сакрального зростає пропорційно значущості причини втручання вищих сил в життя особи чи соціальної групи. Тому людина мусить всіляко остерігатись тих сил, які втілюють собою сакральне начало, або навіть тих речей, які цим началом освячені. Контакт із освяченою річчю „...стає небезпечним. Автоматичне й негайне покарання вразило б необережного так само, як вогонь обпікає руку, що його торкнулася: сакральне завжди є більшою чи меншою мірою тим, до чого не наближаються, не вмираючи”, підкреслює Р. Каюа [62; с.35]. Окрім цього існує також реальна загроза того, що будь-яка особистість може уявити себе улюбленицею сакрального начала, втіленням його волі, а з огляду на це й щонайактивніше діяти “від його імені”. Практичні вчинки, здійснені з таким підтекстом, здатні створити реальну небезпеку для оточуючих, для всієї спільноти і навіть для оточуючих (сусідніх) спільнот. Необхідне, отже, максимальне утаємничення сакрального, ізоляція його від явищ профанного світу, в тому числі й від людини як істоти профанної. Звідси – численні табу, обмеження, застереження.

Та все ж попри все це непереборна потреба людини в найрізноманітніших ситуаціях звертатись до сакрального нікуди не зникає. Потрібен якийсь вихід з цього деструктивного для життєвих процесів становища.

З іншого боку згадана ізоляція неминуче й парадоксально обертається відчуженням сакрального від людини, втрати ним своєї магнетичної сили, відчуття безпосередньої й повсякчасної присутності. Зрозуміло, що така ситуація не може тривати довго.

Обидва названі щойно фактори знайшли в історії своє розв'язання в появі феномена *посередника* між людиною та сакральним. Їх першим історичним втіленням, як про це вже йшлося вище, стали жерці, чаклуни, шамани... Ж. Дюмезіль вважав, що культи жерців-шаманів з їх практикою жертвопринесень як намагань поновити втрачений контакт з богами, з їх оргіями та аскезами як шляхами осягнення істини в поєднанні з військовими чоловічими союзами породили культ богів-громовержців – Зевса, Перуна, Юпітера, Індри [153; с.1-25]. Цей культ подолав попередню владу богів землі (хтонічних богів) і спирався на нові міфи, на нові елементи соціальної структури суспільства, зосібна на воїнів. Найадекватнішими цій культурно-історичній ситуації магіко-містичними практиками були жрецькі практики з їх опорою на доктринерство, на авторитетність міфів. Поступове зрощування жрецької верхівки з носіями політичної влади, гуртове відстоювання ними спільних інтересів витворило в посполитих групах суспільства потребу обрати інший, новий шлях спілкування з вищими духовними істотами на протилежність світогляду, за яким мудрість йде тільки від давніх міфів і виключно через жерців. Ось тепер на авансцену закономірно виступає шаман як втілення безпосереднього прориву до сакральних істот, до осягнення істини через самого себе. В пізніші епохи подібні ситуації породжували гностицизм, містицизм...

Архаїчна міфологія переповнена сюжетами про активні взаємини культурних героїв з богами, божествами, духами. Серед цих сюжетів чимало таких, котрі доносять до нас уявлення про культурних героїв як захисників людей від недогляду чи сваволі й самих богів. Загальновідомий приклад – Прометей. Цей герой давньогрецької міфології не є деміургом, він *відвойовує у богів* уже створені ними речі, уміння, здібності і передає їх людям, зглянувшись на жалюгідність їх існування. Прометей – це один із перших, відомих нам з міфології посередників між богами та людьми, які виступають від імені людей і є їх захисниками перед вищими космічними силами. Іншими словами – це втілена в міфічній істоті суспільна потреба в особливій соціальній групі, здатній вступати в безпосередній контакт з богами заради інтересів людей; це – міфологічний корелят реально існуючих в первісних суспільствах жерців, чаклунів, магів та шаманів. Особливо

шаманів, бо Прометей, сам не будучи богом (хоч за деякими міфологічними джерелами Прометей доводився двоюрідним братом Зевсові), безпосередньо спілкується з богами. І є, отже, певні підстави вважати, що однією з реалій, яка породила цей образ, було існування в давньогрецькому суспільстві шаманських практик.

Виникнувши і ствердившись в суспільстві, групи шаманів та жерців починають функціонувати й розвиватись вже за законами того соціуму, всередині якого вони діють.

Є дуже багато як спільного так і відмінного між названими вище групами обраних і втаємничених представників. І написано про це теж немало. Але нас цікавить наразі відмінність між жерцями й шаманами, бо ця відмінність, розглянута в метафізичному ракурсі, уособлює собою *два різних віддавна вироблених людиною способи свого духовного самоствердження*.

Де ж пролягає ця розмежувальна лінія? І в чому полягає глибинно-метафізичний аспект якісної своєрідності шаманізму?

М. Еліаде – як про це вже не раз говорилося – настійливо й послідовно проводить думку, що найважливішою відмінною рисою шаманізму є екстаз та пов'язаний з ним “вихід” душі з тіла шамана під час камлання, “подорож” душі в інші світи. Жрець, на відміну від шамана, не вдається до екстатичних форм здійснення обрядів, не прагне до виходу душі за межі тіла та цього світу під час здійснення священних функцій [див. 48].

Це переконання видатного вченого має безумовно вагове значення в дослідженнях з шаманізму. М. Еліаде виводить на яв якісні відміни в психологічних станах суб'єктів священнодійств. Такий підхід може виявитись непомалу продуктивним при вивченні історії формотворень людського духу. Однак якщо шаманізм розглядати не в плані специфіки здійснення обрядодій чи ієрархії міфологічних персоналій, але з боку його глибинних метафізичних означень, то стає ясно, що думка М. Еліаде потребує певного доповнення. Висловлю припущення, що за умов щойно запропонованого ракурсу розгляду шаманізму на чільне місце в його якісній своєрідності починає виступати

безпосередній контакт людини з вищими духовними істотами, їх безпосередня взаємодія або протистояння.

Жрецтву ж притаманна *опосередкованість* таких контактів. Звернення до богів здійснюється жерцями шляхом недоступних для непосвячених обрядів та знань і дуже часто таємно від самого замовлювача. Відповідь же божества чи бога на звернення жерця теж найчастіше передається опосередковано – через відомі лише самим жерцям ознаки, але зазвичай не безпосередньо, не „з уст у уста”, хоч сама ця відповідь передається замовлювачеві в інтерпретації самого жерця. Тож гадання на стеблах трави, на кістках, на внутрішніх органах тварин, вгадування волі вищої істоти через подуви вітру, щебет птахів і т. под. – це ознаки спілкування не з самими богами чи духами, а з опредметненими продуктами їх одкровення. Самі ж боги залишаються недоступними людині для безпосереднього контакту. Жреці у ведичній Індії під час обрядодій тільки символічно підіймаються в небо. І вони самі постійно підкреслюють цю символічність й умовність. А це – якщо взяти явища обрядодій та їх міфологічних підоснов в означеннях метафізичного наповнення – вже дещо зовсім інше, аніж шаманізм. Якщо жрець в ході церемоній ніби постійно нагадує людині про її розрив з Абсолютом, про її гріховне єство, про те, що подолання цього розриву можливе тільки через смерть, то перед нами ознаки інакшого, відмінного від шаманістського статусу людини в системах ”людина – сакральне”, “людина – світ”, “людина – боги”. Іншими словами кажучи, жрецтво втілює свій особливий, відмінний від шаманістського онтологічний статус людини, історично й екзистенційно інший тип відношення людини до сакрального, до вічного, до трансцендентного. Багатоманіття ж способів опосередкованого спілкування жерців з богами чи духами тільки оприявнює розмаїття опредмечень цієї форми, підтверджує її існування. Згідно з жрецькими міфологіями (в будь-якому разі – з багатьма з них) дух не вступає в безпосередній контакт з людьми, а якщо це зрідка й відбувається, то тільки тоді і так, коли і як він сам цього забажає. Наприклад, мисливець вполював звіра з якимись аномаліями і він розцінював це як знак уваги до себе з боку духа.

Це не влаштовувало людину. Якщо вже склалось так, що люди втратили опікунські стосунки богів з собою, то закономірно виникала потреба в істоті, яка сама була людиною і яка могла за своїми власними потребами і бажаннями спілкуватись із вищими силами. Виникала потреба в шаманах. Щоправда, це стосується в переважній більшості тих культур, які не мали писемності, спеціальної касты жерців, наприклад, народи Крайньої Півночі.

В цьому разі й екстаз та “подорожі” шамана – це потужні засоби, діяльнісні вияви окремішності метафізичних основ шаманізму, його розуміння онтологічного статусу людини. В системі шаманізму людина може (за певних обставин і після ряду посвячень-перетворень) набути статусу істоти, здатної до прямої взаємодії з вищими духовними істотами й достойної такої взаємодії. На відміну від жерців шамани доводять можливість і навіть реальність подолання розриву між людьми й богами (що пізніше зробив і Христос).

Та мабуть зводити причини появи шаманізму тільки проявів вищих потреб людей не варто. Слід прислухатись до мудрої думки М. Еліаде: багато людей оволодівали нескладними елементарними техніками магіко-релігійних дій та також використовували їх для своїх утилітарних цілей (врожай, хвороби і т. д.) в „домашньому колі” й не намагались перетворитись на мага, жерця, шамана. Чому? Для того, щоб не змінювати свій звичний спосіб життя, а головне – свій статус, щоб не стати слухняним засобом якогось впливу сакрального, убезпечити себе від можливих негативних наслідків контакту з сакральним [див. 48; с. 29]. То можливо шамани й стали відповіддю на прагнення суспільства одночасно й прорватись у сферу трансцендентного і убезпечитись від нього, *переклавши всю ношу відповідальності за спілкування з вищими силами, за небажані наслідки цього на окремих людей?* То ж причини виникнення й жрецтва й шаманства полягали не лише в природі сакрального, а й в пошуках найбезпечнішого, найвигіднішого й найменш ризикованого шляху використання пересічними людьми цього сакрального.

Та зрештою й самі “подорожі” шамана, як свідчать новіші дослідження, не є єдиним засобом спілкування його з світом духів та богів. Якщо в деяких сибірських народів шаман лікує, наприклад, хворобу ніг людини (себто у

випадкові, коли душа хворого “не викрадена духами”), то він не подорожує в інший світ. Натомість він скликає своїх духів-помічників, вселяє їх в себе або в тіло хворого [82; с.25] з метою вигнати звідти духа хвороби. Це ж явище спостерігали й дослідники середньоазійського шаманізму.

Отже з духами і в даному випадкові шаман все ж спілкується, при цьому контакт відбувається знову-таки безпосередньо. Шаман вислуховує аргументи духа, домовляється з ним, шантажує його, вступає з ним у поєдинок та ін. А для означень метафізичної площини шаманізму головне саме це, а не екстаз чи “подорож”.

В цій площині слід відмежовувати від шаманізму наявні в багатьох культурах світу обряди звернень до богів із запрошенням їх на спільну з людьми трапезу, до спільного здійснення обрядодій та ін. Такого типу явища приналежать системі жрецтва. Ось, наприклад, в текстах русальних пісень, зафіксованих дослідниками на Чернігівщині та на Київщині, є своєрідний прийом “тукання”, тобто викрикування певних звуків, якими починається чи завершується строфа. Це “тукання” супроводжується плесканням у долоні. На Закарпатті в ряді обрядодій та їх пісенного супроводу також спостерігається так зване “гойкання” (яке, до речі, з успіхом перекочувало і до репертуару сучасних естрадних співаків). Дослідники вбачають в цих вигуках озвучену “охоронну дію”, специфічний “голосовий амулет”, який служив засобом відлякування злих духів (наразі русалок) [див. 137; с. 33.]. Також і факти, коли тибетці відганяють злих духів калаталами або коли український селянин запрошує богів завітати до його господи на спільну вечерю в Святвечір, ми можемо віднести до арсеналу жрецьких. Жрецький же за своєю природою обряд викликання дощу записав у Вітовському районі Гомельської області Г.Лопатін. Випрошуючи дощ, *вдови* копають колодязь, вони ж ставлять зруб. *Вдови* ж ставлять біля криниці хрест, святять воду і чистять криницю [47;с.47]. Зрозуміло, що вдови репрезентують собою давно забуту групу жеркинь – незаміжніх жінок, які здійснювали жрецькі обряди.

Всі наведені щойно приклади принципово відрізняються від явищ “зустрічі” шамана віч-на-віч з духом, під час якої, як вже було сказано, шаман,

застосовуючи свої людські душевні й духовні якості (хитрість, логіку, знання слабких сторін духа) або ж використовуючи свої знання з царини демонології (знаючи про підпорядкованість цього духа іншому духові або богу), намагається прогнати духа чи умовити його покинути тіло хворого, погрожує йому, намагається підкупити і т. ін.

Як бачимо в метафізичному плані жрецтво й шаманізм становлять собою принципово різні історичні форми культурної самосвідомості людства, втілюють різні уявлення про місце й роль людини в світі.

Треба сказати, що розрізнення жерців і шаманів відомо здавна. У згаданій вже праці М. Еліаде пише, що індоєвропейці бачили в образі одного з найголовніших богів давньоіндійської міфології Варуни “Великого Мага”, а в образі скандинавського верховного бога Одіна – великого екстатика[48; с.281]. Цей висновок М. Еліаде отримує підтвердження й шляхом етимологічного аналізу: “Етимологія імені Одіна (Водана) вказує на збудження і поетичне натхнення, на шаманський екстаз. Такий висновок вчені роблять, досліджуючи семантичне значення давньоісландського слова Odr (пор. готське wops, “шаленствующий” і латинське vates, “поет”, “провидець”) [74; с.241]. Відомі нам з історичних джерел способи здійснення релігійних культів, священних обрядів також свідчать, що різним культурам були притаманні як шаманські так і жрецькі обрядодії. Так способи здійснення культових церемоній скіфськими священнослужителями вказують на їх відмінність від шаманізму. Геродот пише про гадання скіфів за допомогою вербових прутиків. Відомо також про гадання в Скіфії енареїв за допомогою липової кори [128; с.41-51]. Подібних фактів з історії розвитку різних культур можна навести ще багато. Назагал етнографи відмічають, що у всіх племен, які сповідували чи й нині сповідують шаманізм, наявні й елементи інших первісних містичних, міфологічних, а дуже часто й релігійних практик. Шаманізм не монополізує й не поглинає їх.

Сказане дозволяє дійти висновку, що жерці можуть і не володіти екстрасенсорними даними, бо цього не конче вимагають способи їх спілкування з сакральним. Жрець, наприклад, з племені батаків (о. Суматра), теж може лікувати людей шляхом “пошуку душі” хворого. Але він здійснює це через устійнений

ритуал, через магію, не занурюючись в стан екстазу і не входячи в такого роду безпосередній контакт з духами, який вимагає прямого діалогу з ними, реакції на їх націухвилинні слова і вчинки, безпосереднього змагання, боротьби, умовлянь.

Натомість для шамана екстрасенсорні здібності – найнеобхідніша умова його функціонування, умова здатності його до безпосередніх взаємин з сакральним (само собою зрозуміло, що йдеться тут про справжніх шаманів, а не про шарлатанів). А такого роду взаємини потребують не лише певного роду здібностей і сил, але й особливої світоглядної установки. Ця установка мусить увібрати в себе: по-перше, визнання душі як автономного щодо тіла начала в людині (це переконання однаково притаманне як шаманізму так і жрецтву). А по-друге (і це вже властиве лише шаманізму), шаманістський світогляд покладає розуміння людиною себе як істоти, яка після певних перетворень може упаритетнитись з багатьма духами чи навіть з деякими божествами.

В соціальному ж плані відмінність між жерцями й шаманами емпірично зриміша й ваговитіша. В більшості випадків шаман має значно скромніший статус в соціальній структурі спільноти, аніж жрець. В багатьох народів він не домінує на церемоніях, пов'язаних із народженням людини чи навіть її похованням або ж його присутність і дії на цих церемоніях зводяться до захисту їх учасників від злих духів. До справи освячення обряду від імені сакрального начала, культ якого сповідує дана спільнота, він причетний теж далеко не завжди. Шаман також часто не визначає порядок господарських робіт та календарних обрядів і їх терміни, що є прерогативою жерця. “Зате шаман, – наголошує М. Еліаде – виявляється незамінним в кожній церемонії, яка стосується переживань людської душі як такої, як непостійної психічної одиниці, котра може покидати тіло і ставати легкою здобиччю демонів і чаклунів” [48; с.145]. Це, звичайно, не виключає випадків, коли в ряді культур в особі шамана сконцентровані функції духовного і владного лідера.

Як видно, відмінності в розумінні онтологічного статусу людини зумовлюють навіть на рівні суспільної свідомості первісних племен різнобіжності в соціальному статусі людей, на яких соціум покладає місію здійснення

священнодій. Йдеться, отже, про визначальну роль метафізичних потреб і здатностей людини щодо її соціальних стосунків.

Тому маємо з одного боку ще одне підтвердження ненауковості думки про те, що в первісних цивілізаціях особа ще дуже слабо виділяє себе (а на переконання деяких авторів – і зовсім не виділяє) з колективного тіла соціуму. А з іншого – бачимо тут деякі соціальні наслідки уявлень людей найраніших цивілізацій про автономність душі особистості щодо її тіла.

Водночас слід мати на оці, що реальна практика духовного життя первісних племен постійно нагадує нам про умовність будь-яких теоретичних конструктів і схем. В цілій низці випадків шаман і жрець суміщаються в одній людині, наприклад, в кількох меланезійських племенах (хоч і в цьому регіоні є спільноти, де жерці, чаклуни й шамани співіснують паралельно) [80; с.461]. Те ж саме характерне і для ряду етносів Півночі Росії, зокрема для нганасанів. Подібне суміщення бачимо також і на прикладі ряду південноамериканських племен, де шамани виконують притаманні зазвичай жерцям функції контролю за дотриманням ритуалів, вказівки щодо місця вдалого полювання, управління атмосферними опадами тощо.

Помічаємо, отже, цікаве поєднання як двох способів стосунку людини із священним, так і двох соціальних статусів. Водночас фіксуємо й факти поєднання цих двох різноплощинних і різносутнісних форм культурно-духовного самоусвідомлення в одній особі.

Ще однією поєднуючою жрецтво і шаманізм рисою виступає елітаризм. Жерців як правило посвячують наставники і вони переходять в касту обраних. Нерідко статус жерця успадковується, що теж тягне за собою ореол обраності. При посвяченні жрець мусить продемонструвати неабиякий обшир різноманітних знань в царині історії свого роду й племені, міфології, здійснення обрядів тощо.

Те ж саме стосоване й до шамана. Етнографічні дослідження однозначно нагадують, що і в більшості тих народів, де існували розгалужені жрецькі традиції, і там, де ці традиції не склались, при посвяченні в шамани неофіт мусив “здати іспит” на предмет знання про родовід своїх предків-шаманів або шаманів свого племені, про міфи, які стосувались космології й космогонії, історії людства

й свого роду, історії священних місць території проживання своєї спільноти, історії виникнення шаманства в цій спільноті і ще багато чого іншого. Це було й залишається однією з умов посвячення людини в нову соціальну роль – роль посередника між людьми й вищими духовними істотами. Недарма в багатьох народів Сибіру, Центральної Азії, на о. Суматра і ще в багатьох місцях вважається, що людину в шамани посвячують духи.

Ще однією з характерних рис шаманізму й жрецтва є здатність їх до абсорбції окремих елементів принципово інших за своїм світоглядом міфологічних та релігійних систем. Звичайно, це жодною мірою не атестує якусь унікальність жрецтва чи шаманізму. Така здатність притаманна чи не всім світоглядно-міфологічним утворенням політеїстичного типу: до обширу розгалуженого сонму власних богів, божеств та духів не так вже й складно прилучити ще одного або кількох богів, святих чи демонів. Важливіше зрозуміти механізми інкорпорації в тіло власного духовно-світоглядного єства чужорідних компонентів принципово інших за своїми міфологічними, метафізичними, структурними, обрядовими ознаками утворень. Не менш вартісне й вияснення, що і як саме засвоюють первісні міфології з розвиненішого арсеналу світових релігійних систем та як, з іншого боку, здійснюється залучення до щільних і малоподатливих до чужинецьких вкраплень організмів світових релігій продуктів дорелігійного міфологічного, в тому числі й шаманістського досвіду.

Вже самі по собі оці залучення продуктів шаманської практики до арсеналу міфологічних, космологічних, космогонічних, есхатологічних поглядів світових релігій вельми красномовні. З відомого старозавітного тексту про знищення Содому та Гоморри дізнаємось про зусилля патріарха Авраама по врятуванню населення цих міст від страшної кари Ягве. Текст доносить діалог Авраама з Богом, в ході якого Авраам шляхом прохань і умовлянь намагається врятувати якщо вже не всіх, то хоча б невеличку жменьку людей від нестерпних мук і смерті. Це типовий приклад дій шамана, але вже переосмислений під впливом світогляду монотеїзму.

Візьмімо ще один біблійний епізод. Патріарх Мафусаїл, син патріарха Єноха “подорожував” до “межі землі” аби отримати від батька свідчення про майбутнє

людства, зокрема про трагедію всесвітнього потопу і способи врятування від нього свого внука Ноя. Знову бачимо в цьому властиво шаманську практику “подорожей” шамана до своїх померлих предків-шаманів з метою отримати інформацію про майбутні нещастя чи катастрофи й дістати поради щодо послаблення їх наслідків для свого племені чи роду.

Ще яскравіший зразок шаманських практик містять гностичні та апокрифічні традиції. Взяти хоч би “подорожі” Єноха та Баруха. Якщо вилучити з них вочевидь внесений пізніше юдаїстський та християнський теологічний зміст, то вони надто вже нагадують собою записані етнографами в двадцятому столітті на просторах Сибіру чи Центральної Азії розповіді шаманів і шаманок. Так само як дух шамана покидає власне тіло і вирушає в подорож до інших світів, так і янгол несе “сили” Баруха до небесної тверді, а затим і до “інших небес”.

Водночас повчальним постає той спосіб переробки продуктів шаманістського світогляду, з яким стикаємось в християнській літературі особливо стосовно метафізичного ракурсу цих двох історичних типів світогляду. Той же Барух йде на зустріч з вищими духовними силами не сам і не за своїм бажанням, а підкоряючись волі Бога й за допомоги янгола. Янголи ж піднімають до небесних сфер і Єноха, і знову-таки за велінням Бога.

Світогляд християнства накидає людині обов’язок смирення перед Богом, схиляння перед його волею в будь-якій ситуації, позаяк його мудрість нескінченно перевищує потуги людського розуму й людської здатності до осягнення глибин буття. Найпаче це видно з біблійної оповіді про страждальця-праведника Йова. Таку ж ситуацію спостерігаємо і в одкровенні Баруха. В момент безпосереднього спілкуванні з божественними істотами навіть виявити просте людське співчуття, християнське милосердя Барух може тільки з дозволу янгола. “І сказав янгол: “Глянь, Баруху, на оселю праведних – царюють там слава, радість і веселість! Поглянь і на оселю нечестивих – тут сльози, стогін і черв’як невинний! І грішники волають до небес: “Помилуй нас, Судія!”. І просив я янгола: Господи, вели й мені поплакати за них”. І дозволив янгол: “Поплач і ти. Може Господь почує голос твій і помилує їх”[7; 91].

Розділ другий

Чи був у нас шаманізм?

Проблеми виокремлення шаманізму з комплексу магіко-містичних практик в історії української культури

Пропонуючи читачам свою версію відповіді на це запитання, я приступаю до його висвітлення з усвідомленням неабиякої складності й дискутивності як в поглядах на зміст самого предмета так і в характері його викладу. Адже дати ствердну відповідь означає не тільки зафіксувати факт існування специфічної соціальної групи шаманів у соціальній структурі суспільства далеких предків сучасних українців. Ще більшою мірою це зобов'язує до виявлення в тих продуктах духовної творчості, в яких ще збереглись відбитки архаїчних суспільних відносин і уявлень, залишків специфічних шаманських практик, шаманістської міфології, розповідей шаманів про свої „подорожі в інші світи”.... Здійснити це можна лише тоді, коли в розпорядженні дослідника є ціла маса текстів, що утримують в собі приклади таких практик і уявлень. Ці приклади я постараюсь рубрикувати й викласти в окремих розділах, які, своєю чергою, відбивають структурні елементи шаманської практики: посвячення в шамани, камлання і т. ін. Позаяк такі знання отримані не в ході прямих польових досліджень, то за самою своєю природою вони є вторинними, що покладає серйозні обмеженості. „За завісою” залишається внутрішній світ суб'єкта шаманських практик, адже шаман повідомляє слухачам те і стільки, що і скільки сам вважає за потрібне. Вивітрюються первісні внутрішні смисли і мотивації дій та намірів шамана, залишаються нерозкритими езотеричні знання. Але з іншого боку ми маємо можливість бачити шаманізм очима об'єкта, сприйняття цього явища з боку широкого загалу з його ідеалами, настановами, стереотипами. А це уможливорює розгляд рис шаманізму конкретного етносу в контексті духовного клімату цього етносу або навіть ширше – епохи.

Досвід спілкування з колегами й друзями з приводу роботи над цією книгою переконав мене в тому, що серйозним підґрунтям сумнівів і критичної налаштованості щодо існування українського шаманізму виявляються стійкі стереотипні уявлення про специфіку шаманської діяльності в суспільстві й особистість самого шамана. Наші знання про шаманів і шаманізм традиційно виникають з популярних джерел про спосіб життя, соціальний статус та практики сибірських і бурятських шаманів, їх стиль життя, соціальний статус. І дуже часто шаман постає в нашій уяві або у вигляді патлатого чоловіка, обвішаного брязкальцями, з бубоном в руках, який крутиться в екстазному танці й вигукує приголомшеним слухачам незрозумілі слова або на кшталт моторошного образу чаклуна з картини В. М. Максимова „Прихід чаклуна на селянське весілля”(1875 р.) – похмурої людини, яка живе відособлено від односельців, є для них незаперечним духовним лідером і спілкується з ними тільки під час шаманських сеансів.

Це аж надто спрощений і навіть звulгаризований образ. Знавець середньоазійського шаманізму В. Басилов пише, що серед народів цього регіону багато шаманів і шаманок вели такий самий спосіб життя як і їх односельці, родичі й сусіди, нічим не вирізняючись в повсякденному побуті. Чоловіки мали сім'ю, тримали худобу, обробляли землю, ходили на полювання. Шаманки, за рідкісними винятками (коли ревниві духи забороняли їм заміжжя), виходили заміж, росли багато дітей і внуків, виконували всі належні жінкам домашні роботи. Навіть більше: шамани й шаманки мали за правило якомога менше виділятися серед оточуючих в повсякденному житті й спілкуванні.[16; с. 99-104]. Подібні факти підтверджують й інші дослідники [113]. Подібна ж ситуація і з соціальним статусом шамана: в багатьох народів шамани були главами племен, а пізніше – старостами, в інших шамани виступають розпорядниками звичаєво-обрядового життя соціуму, ще в інших – прості односельці чи одноплемінці, які в певних випадках чи ситуаціях практикують шаманські обряди. По-друге, в багатьох етносів шамани сполучали в своїй діяльності й функції лікарів, травознаїв, гадалок, костоправів, здійснюючи цілий ряд традиційних для цих категорій методів лікування та магічних обрядів. І широкий загальний сприймав їх не

як виключно шаманів, а як знахарів, які окрім усього ще й здійснюють шаманські обряди. Буває й так, що за допомогою шаманських обрядів лікували тільки серйозні захворювання або цілком певного роду хвороби – ті, причина яких вбачалась в підступах духів [113] – це в тих спільнотах, де розрізнялось ремесло шамана й ремесло гадалки, шептухи, лікаря. (В українців теж збереглися уявлення, що деякі хвороби навіяні духами у вигляді вітрів. Лікували їх також із застосуванням шаманських методів. У розділі про шаманізм і українські замовляння я зупинюсь на цьому окремо).

Тому відсутність в українських літописах або в творах письменників ХУІІ-ХУІІІ століть відомостей про характерників-анакхоретів ще не означає відсутності людей, що здійснювали шаманські практики, хоч, з іншого боку, в наших казках є вдосталь згадок про відлюдників з шаманськими ознаками

Свої „подорожі” шамани деяких народів здійснювали не тільки з приводу хвороб чи якихось подій; ці „подорожі” носили й певний „календарний” характер – шаман літав до духів аби дізнатись про часові терміни вдалого полювання, навесні – щоб риба добре йшла в сіті, а коли земля покривалась снігом – дякувати за добрий урожай і т. ін. Можливо, що відлук шаманізму є і в календарній обрядовості українців, але тут потрібні спеціальні дослідження, бо ще ніхто з наших вчених календарні обрядодії під цим оглядом не здійснював.

І ще один істотно важливий момент. Як свідчать шаманологи, обряди шаманів різних часів, народів і навіть цивілізацій – стандартні. Підсумовуючи огляд шаманізму різних народів Середньої Азії та Казахстану і спираючись на дослідження американського автора енциклопедії антропології Д. Хантера (D. E. Hunter), В. Басилов пише: „Перший висновок, який нпрошується сам собою, такий: шаманські обряди стереотипні. Звичайно, проведені різними шаманами, вони не повторюються у всіх деталях, варіації помітні й передбачені традицією. Можливі перестановка й заміна елементів обряду, скорочення чи збільшення їх числа, самі елементи живуть в широкому розмаїтті форм, що відображують, зокрема, процес історичного розвитку обряду. Але елементи, з яких складається ритуал, одні й ті ж самі. Стереотип легко розпізнається і в самій структурі обряду. Характеристика шаманського камлання відповідає відомому визначенню обряду:

він повторюваний, передбачуваний, несе в собі соціально значиму інформацію”[16; с.198].

Це дуже важливе спостереження. Я залишаю відкритим питання про причини цього явища. Але беручи його до уваги, *можна – шляхом виявлення паралелей між зафіксованими в ході польових досліджень деталями реальних шаманських обрядів різних етносів і такими ж деталями, описаними в казках, переказах, обрядах, дитячих іграх іншого етносу – викривати сліди шаманських практик в фольклорних текстах тих народів, які вже давно зжили шаманізм в системі власного соціального й духовного буття.* В цій праці я широко використовуватиму саме такий прийом.

Після цих попередніх зауваг я зосереджусь на проблемних питаннях вивільнення знань про шаманізм із загальної множини матеріалу про магіко-містичні практики східних слов'ян, головним чином українців. Розпочнімо з розгляду спільних рис та істотних відмінностей між відображеними в фольклорних текстах *ініціаційними обрядами та шаманськими практиками.*

Шаманізм та ініціації

Аналізуючи різноманітні питання такого розрізнення, слід окремо зупинитись на концепції ініціаційного походження сюжетів українських казок відомого дослідника фольклорної спадщини українців Віктора Давидюка [40]. Засадничою тезою витрактування вченим великої кількості сюжетів у чарівних казках як сюжетів ініціальних постає твердження, що чарівні казки як культурне, а водночас і світоглядне явище формувались в епоху екзогамних шлюбів. Тому й синхронізуючим та визначальним їх змістом виступає сюжет шлюбу з алохтонною особою [там само; с.60]. Ритуальною ж основою цього жанру казки (в цьому В. Давидюк солідарний з В. Проппом [див.95; с.352-353]) є ініціальна практика, тісно пов'язана з тотемістським світоглядом. Ось чому, на думку В. Давидюка, сюжет казок, в яких герой вирушає на подвиги і здійснює їх, добиваючись шлюбу з героїнею казки, це є пізніше розгортання ініціального міфу, а подвиги – ініціальні випробування [там само; с.60-61]. До розряду ініціальних В.

Давидюк зараховує також ті сюжети, в яких герой вирушає на той світ, щоб визволити осіб, викрадених змієм, чорним вороном та іншими представниками злих сил. Головною мотивацією героя, як вважає дослідник, виступає помста змієві, який украв рідних героя [там само с. 74]. Відомий мотив стосунків між трьома братами В. Давидюк так само вплітає в історичний контекст ініціації: два старших брати зображені розумними тому, що вони вже пройшли ініціальні випробування, а молодший – ще не втаємничений в його особливості... В такому ж ключі автор витлумачує й популярний сюжет про перетворення жаби в царівну. На його переконання царівною наречена постає тому, що сам ініціальний обряд має тотемістську основу, а позаяк тотем втілює в собі чоловіче начало і головною моделлю стосунків між ним і родом могли вважатися тільки сексуальні стосунки, то провідну роль у цих стосунках з боку роду мусила відводитися жінці. Через те жінка в чарівних казках і постає царівною як образним втіленням її привілейованого становища.

Погляд В. Давидюка на сюжети казок як на відображення існуючих в архаїчних суспільствах ініціаційних обрядів носить, поза сумнівом, продуктивний характер і розкриває перед дослідниками новий вимір розкодування захованих в образах та сюжетних ходах казок психологічних і соціальних реалій. На необхідність такого розкриття звертали увагу ще представники культурної антропології. Ж. Дюмезіль зазначав, що поширений в фольклорі мотив занурення героя в чан з киплячим молоком може означати відголос обряду посвячення юнака у воїни [44; с.122]. Тому й розробки В. Давидюка про описи ініціаційних обрядів у текстах українських казок заслуговують на пильну увагу, подальше використання та розвиток.

Однак не слід забувати й про інше. На мою думку, в довгому ряді сюжетів казок, в тому числі й українських, за схожими з ініціаційними відповідниками приховуються явища зовсім іншого порядку. Зокрема, шаманські практики. Їх також слід виділяти в текстах й досліджувати, не ототожнюючи при цьому з обрядами ініціації. Розрізнення такого роду є особливо важливими, хоча й особливо складними. І то не тільки тому, що зовні вони мають багато схожого. Чимало фольклорних текстів, особливо казок – у тому вигляді, в якому вони

дійшли до нас – скомпоновані в такий спосіб, що ініціальні й шаманські мотиви в них надзвичайно тісно переплетені, а інколи й органічно взаємопроникають один в одного в одному й тому самому сюжеті казки. Так, в багатьох казках не рідкощами є сюжети, за якими персонаж вирушає на пошуки нареченої (не тоді, коли її вкрали!) і, знайшовши її, мусить пройти цілу низку випробовувань, виконати надскладні завдання аби визволити дівчину й одружитись з нею. Тут перед нами звичайний ініціаційний сюжет. Але часто в ході цих пошуків герой здійснює чисто шаманські дії. Буває й навпаки – казка розпочинається з опису обряду посвячення героя в шамани, продовжується описом „подорожі” шамана з викладом найдрібніших деталей цього акту, а завершується тим, що герой врешті-решт виручає дівчину і вони одружуються.

Наведу тепер конкретно кілька найуживаніших зразків пересновування в текстах українських казок обох видів цих архаїчних соціальних практик. Своєрідне переплетення їх спостерігаємо, наприклад, в численних варіантах аналізованої В. Давидюком казки про царівну-жабу. Після відомих мотивів, пов’язаних зі стрільбою з лука, вибором братами наречених (елементи міфічного відображення шлюбної ініціації купно з переробленим відображенням скіфської практики змагання претендентів на титул царя), перетворенням жаби на царівну та покидання нею Івана-царевича через порушення ним табу, в ряді варіантів казка починає вістувати про шаманську подорож героя задля повернення залятої батьком і перетвореної ним на змію царівни. Духи-опікуни шамана (дід, баба, Баба-яга), а також духи-помічники (ведмідь, сокіл, щука) допомагають шаманові проникнути в інший світ, де він знаходить сховану злим духом душу царівни (поширений елемент шаманських дій) і повертається з нею додому.

Або розгляньмо для прикладу дії головного персонажу бойківської казки „Герой Мартинець” [125; XY]. В першій частині казки двадцятидворічний юнак, якого вважають дурнем і який „не стригся, не брився, не мився”, зголошується знайти царевого коня. На цьому коні цар літав до Бога, але потім цього коня викрав і на ньому їздить дванадцятиголовий Антихрист. Герой з братами перемагає зміїв. Це приклад типового відображення посвячення юнака в чоловіки в контамінації зі змієборчими мотивами. Але тут-таки за сюжетом герой виявляє

вміння літати, превтілюватись в інші істоти, в нього з'являються чудесні помічники в образі Мороза, Голода, мурашки. Далі в казці герой іде під землю, де в полоні в лихого царя страждає донька іншого – вже земного – царя. Герой долає злу потойбічну силу й визволяє людину. Ось це вже всуціль характерне для розповідей про шаманів і для оповідок самих шаманів про свої „подорожі”. Нарешті казка завершується тим, що герой сам одружується з визволеною дівчиною (звичайний фінал сюжету міфу про ініціаційні передшлюбні випробування юнака). Правда, щодо останнього мотиву, то він міг бути просто перенесеним оповідачем з інших казок.

В українській духовній спадщині збереглись казки, в яких опис первісної шлюбної ініціації захований практично у всіх своїх елементах. Наприклад, в бойківському фольклорі є казка „Свинар, царський зять”, записана в 1990 році видатним подвижником-збирачем українських казок, демонологічних оповідок і легенд М. Зінчуком в с. Козьова Львівської області [125; XY]. На цій казці зупинюсь детально тому, що вона відрізняється від маси подібних їй казок рідкісною деталізацією обряду ініціації і міфологічного підґрунтя його елементів. Герой казки, проходячи випробування на предмет претензії на руку й серце королівни, мусить три дні пасти свиней на певному полі. Свині першого ж дня тікають. Хлопець, осідлавши невідь-звідки виниклого щура (в тексті казки, який дійшов до нас, це зовсім не пояснюється), женеться за ними крізь тунель у горі на широку долину з шовковою травою. Там він зустрічає діда, який береться йому допомогти. Герой годує діда три дні, віддає йому свій одяг, а натомість отримує одяг діда. Потім дід дарує героєві чудесну шаблю й карабін, чудесний одяг, виринає з своєї голови волосину, що надає величезної сили, і вживлює її в голову хлопця. Врешті дід повертає хлопцеві свиней і наказує не розповідати королівні про джерело своєї могутності.

Тут повідано чи не про всі чинники ініціації. Пастися коней, овець або інших тварин – широко розповсюджений космічний символ. Популярний він і в українських текстах замовлянь, загадок, де зорі й місяць порівнюються з конями, вівцями, а Місяць – з пастухом [152; с.64–66,174-175]. За допомоги тотемної тварини (в даному випадкові – щура) неофіт, який проходить ініціацію, проникає

в ізольоване місце (тунель в горі одночасно постає і як архетип горловини, яка символізує проникнення в інший світ [докладніше див. там само; с.27 – 29] і як символ проникнення в священне місце, де відбувається усамітнення юнака і здійснюється підготовка до ініціації. Забігаючи трохи наперед, скажу, що так само й образ печери, скелі або млина чи хатинки в тих українських казках (див, наприклад, казку „Брат, сестра та Змій”, записану В. Кравченком в 1891 році в Глухівському повіті) [51], де герой мусить проникнути всередину хатинки, а відтак вчасно вискочити звідти, бо вона закриється і він залишиться там назавжди, теж є характерним для шаманських оповідей про посвячення в шамани, як це помічено дослідниками в ескімосів [див. 48; с. 50]). В бурятських казках таке місце прозоріше й конкретніше маркується як межа між небом і землею, між двома світами; тут шаман перелітає з середнього світу до верхнього. В згаданій же українській казці це місце зображується як широка долина з шовковою травою. Тут героя зустрічає духовна істота (дід як виображення архетипу Анімуса [152; с.16-19] й одночасно – тотема або предка). Герой три дні здійснює жертвопринесення цій істоті, його дотеперішній статус (втілений в одязі героя) скасовується і йому надається новий, вже освячений вищою духовною істотою статус, вручаються атрибути належності до нової соціальної групи (зброя) і засвідчується зв'язок з вищою духовною істотою (вживлена в голову тепер вже дорослого чоловіка чарівна волосина з голови духовної істоти). Нарешті накладається табу на розголошення змісту, наслідків і навіть самого факту ініціації. Це зовні дуже схоже і з кількома елементами ритуалу посвячення в шамани. Але за сюжетом казки герой щойно після посвячення йде на війну і знищує ціле військо, що складає типовий приклад подвигу в ініціаційних міфах.

В іншій гуцульській казці „Дівчина, що не їла й не пила ” [125; Y] юнак вирушає в подорож в пошуках напророкованої йому ще при хрещенні нареченої, виконує при цьому кілька обрядів, які йому заповіли божества-опікуни. В казці (хоч це й досить гіпотетична думка) досить докладно описані й ритуали, які, проходить дівчина при підготовці її до шлюбу. (Якщо будуть знайдені ще подібні казки, то можна буде стверджувати, що ми маємо фрагменти рідкісних даних про жіночі ініціаційні ритуали предків сучасних українців! Принагідно відмічу, що в

цій-таки казці є й дуже архаїчний сюжет про перетворення людини в рибу, потім в дерево і знову – в людину). Тож даний сюжет носить переважно ініціаційний характер. Гуцульська ж казка „Хлопчик-мізинчик” [125;Y] розповідає про перетворення малого хлопця в дужого юнака і проходження ним передшлюбних випробувань шляхом праці й прислужування. Вельми примітно, що героєві казки певний час не дозволяється мати будь-який контакт з жінками і навіть дивитись на них. Так само на деякі інші деталі ініціаційного посвячення натякає записана П. Лінтуром казка „Гайгай”. Сюжет її нагадує відому казку „Ох”. Але в казці „Гайгай” відданий батьком потойбічній істоті молодий хлопець потрапляє в „далекий край”, до палацу, де живе Гайгай. Гайгай наказує хлопцеві рік сидіти самотньому в кімнаті. „Будеш собі в кімнаті сидіти і, що забагнеш, їсти й пити. Але виходити не смій; ні митися, ні стригтись, ні голитися тобі не дозволяю” [54;с.391]. М. Еліаде пише, що такі заборони застосовувались як при підготовці до посвячення хлопчика в дорослі чоловіки, так і при посвяченні в шамани. Однак подальше розгортання сюжету казки „Гайгай” дозволяє припустити, що йдеться тут все ж про шлюбні ініціації, адже по закінченні випробування Гайгай везе хлопця одружуватись. Правда, тут можемо мати справу і з перемішуванням сюжетів, тож і версію про посвячення в шамани відкидати не можна. Про подібне ж вістує й казка „Казка про щирого вояка”, записана С. Пушиком на Богородчанщині [108]. Герой цієї казки – солдат, якого за добрі вчинки забирає до себе на службу незнайомий дідусь і за час служби солдат мусить цілий рік не вмиватись і не голитись. Після успішного завершення служби дідусь одружує солдата. Переважно ініціаційними з вкрапленням шаманських мотивів постають і казки „Ружій” [125;Y], „Два брати”[там само;X], (хоч для останньої більш характерний близнюковий міф), покутська казка „Герасимко” [там само; XIII].

До окремого розряду ініціаційних сюжетів слід віднести сюжети українських казок про кількох (дванадцятєро, тридцять один і т. ін.) братів, які вирушають на пошуки стількох же сестер, щоб одружитися з ними. Юнаки (або за сюжетом один з них) витримують випробування і одружуються. Йдеться, отже, про проходження ініціаційних обрядів групою юнаків (гуцульська казка „Тридцять-Один” [там само;Y]). З певною пересторогою можемо припустити, що й сюжети

кількох українських казок про вигнання батьками дітей в ліс і залишення їх там беруть початок з обрядів ініціації, коли молодих людей по досягненні ними певного віку відправляли в ізольоване місце й залишали там на деякий час. Це докладно описано і в Фрезера і в Еліаде. Ініціаційні обряди лежать також в глибинній основі арабської казки про Тадж аль-Мулюка із збірника „Тисяча й одна ніч”[114], хоч ця основа там вже практично розчинилась в пізніших сюжетах і деталях, в наддокладних описах переживань і страждань закоханих.

Така химерна суміш в текстах суттєво відмінних між собою соціальних дій уможливилась тому, що в міру зникнення з суспільного й духовного життя старих соціальних структур і світоглядних орієнтирів ініціальна та шаманська практики стали існувати тільки в залишках давніх, вже добре призабутих міфів, а пізніше в свідомості людини інших світоглядних установок зникали й відмінності між цими видами діяльності. Отож і з’являється в текстах казок, оповідок отаке дивне „міксування”.

То як же сучасному дослідникові відділити пізніші напластування від уламків первісних текстів-оповідок, які відображували різні види суспільної діяльності, різні міфології?

Цілком зрозуміло, що відповідь на це запитання можна дати тільки в процесі скрупульозного аналізу відображення в конкретних фольклорних текстах всіх складових елементів шаманської практики. Це буде розлого подано в одному з наступних розділів цієї праці. А поки що доводиться обмежитись давно відомими загальниками: в „шаманських” сюжетах мусять міститись – як переконливо довів М. Еліаде – мотиви „подорожі” шамана в інші світи з метою пошуків „украденої” злими духами людської душі і повернення її на землю (хвороба, згідно з постулатами шаманської міфології, – це теж результат такого викрадення), переборення й ліквідація нещасть, спричинених діями злими духів, знаходження важливих речей, вкрадених духами в людей [див., зокрема, 27; с.76]. Наприклад, є низка українських казок, в яких герой проникає в інший світ, щоб дізнатись від тамтешніх мешканців про причину і способи ліквідації нещасть, які спіткали конкретних земних людей. Це типово шаманська функція і про неї я розповідатиму пізніше, наразі ж скажу, що навіть якщо в цих казках і є мотив

одруження, то це – другорядне й пізніше за часом накладення на шаманську оповідку. Її ініціація тут ні до чого. Сюжети ж, що описують вікостатеві посвячення, містять мотиви пошуків героєм нареченої (рідше нареченого), описи передшлюбних випробувань і врешті одруження героя – надійний показник ініціального денотату казки. Але якщо за сюжетом казки наречену викрадає Смерть (і в давньогрецькій, і в давньоіндійській, і в давньоукраїнській міфологіях смерть людини настає тоді, коли бог смерті вириває її душу з тіла) і герой, знаходячи дівчину в іншому світі, в герці перемагає Смерть і повертає полонянку в земний світ, то це достоту шаманський сюжет, яким би не був фінал казки.

Є й ще один важливий критерій розрізнення. Якщо в ініціаційних обрядах – і відповідно в міфологічних текстах – обряд посвячення неофіта здійснюють старійшини роду чи племені, тобто реальні земні люди, то „хрещеними батьками” шамана виступають недоступні звичайному людському сприйняттю трансцендентні істоти (духи, боги). І сутнісним для шамана стає не оволодіння навиками й змістами існуючих в колективі практик і не просте засвоєння соціального й духовного досвіду спільноти, але здатність до безпосереднього спілкування з духами, до оволодіння силою управляти деякими з них в моменти найвищого напруження своїх духовних і душевних сил. А це передбачає й оволодіння технологією приведення себе в стан такого напруження (трансу, одержимості).

Також необхідно відрізнити шаманізм не тільки від ініціацій, але й від посвячення людини в служіння давнім богам, тобто від *посвячення в жерці*. В зав'язці сюжетів багатьох українських казок якась могутня істота (велетень, водяник, лісовик, дід-карлик та ін.) виручає героя, але з умовою, що той віддасть їй свою дитину. Звернімо увагу: дитина мусить бути не вбита, але віддана в служіння цій істоті, як, до прикладу, в казці „Дев'ять загадок” [125; I]. В більшості казок цього типу в ході навчання дитина здобуває езотеричні знання й чудесні здатності. Це зовні вельми схоже на шаманські практики і часто в казках контамінується з шаманістськими сюжетами. Але це зовсім інший вид ініціації. В такого роду сюжетах відбитий, ймовірно, спогад про підготовку до посвячення в жерці або якісь інші різновиди служителів культу. Натомість в розвідках

численних дослідників шаманських обрядів мені не довелося натрапити на повідомлення про саме таку форму підготовки людини до посвячення в шамани. Отож слід бути дуже обережним при пошуках слідів шаманізму в казках і не піддаватись на оману зовнішньої схожості.

На шукача слідів шаманізму в фольклорних текстах чигає ще й інша пастка: важко буває відрізнити продукт контамінації сюжетів пізнішими оповідачами від зміни первісного міфу дошаманістських часів, яку здійснював сам шаман. Оскільки шаман розповідав слухачам не тільки про факти своєї „подорожі”, а й про свої враження під час її здійснення, то в подальшому слухачі, які переповідали ці оповіді, могли вносити в них щось своє. Існує, наприклад, в тувинців навіть жанр під назвою „шаманський фольклор”. Його вивчав шаманолог Монгуш Кенін-Лобсан [63; с.89–150]. Цьому дослідникові вдалося виявити типові риси згаданого роду змін в текстах розповідей шаманів і тому його праці є дуже цінним матеріалом і при спробах „вилущення” шаманського змісту в текстах українського фольклору, головню в казках. Або ще трапляється й інша каверза. Як свідчить бурятський дослідник М. Хангалов, в бурятів казки з шаманськими сюжетами існували вже в період масового шаманізму. Їх розповідав сам шаман, але не після камлання, а у вільний час і то задля розваги. Розповідав і про „подорожі”, перекомбінуюючи сюжети. В фольклорі існував навіть розряд „ігрових духів”, тобто духів, які діяли лише в казках, але аж ніяк не в міфології шаманізму [129; 2; с.478]. Це теж слід мати на оці, хоч зрозуміло, що якщо ми хочемо визначити був чи не був у нас шаманізм, то описана обставина тільки потверджує наявність шаманів і шаманізму.

Безперечно, вивчення характеру змін в тексті під впливом історичних факторів дає неоціненний матеріал для вивчення трансформацій моральних норм, релігійних та світоглядних установок в суспільстві, тому й зміни в текстах шаманських розповідей можуть повідати дослідникові не менше, ніж самі розповіді шамана. Про це я докладно говоритиму в інших розділах цієї книги, а наразі зупинюся ближче на результатах моїх пошуків згадок про шаманів і шаманські обряди в археологічних, історичних, фольклорних та літературознавчих текстах.

Шаманізм і шаманські практики на теренах України в історичних та художніх джерелах

Детально прослідкувати корені виникнення практики шаманізму в українській культурі надзвичайно нелегко, а може навіть вже й неможливо, враховуючи сьогоденний стан досліджень цього явища. Проте здійснити бодай спробу таки треба, адже поза аналізом генезису явища про якесь його серйозне дослідження годі й говорити. І хоч уведених у науковий обіг джерел з історії шаманізму в Україні, на які можна було б серйозно спиратись, натепер дуже мало, вони все-таки є. Спробую накреслити хоч окремі штрихи проблеми.

У першу руч варто розрізняти поняття: існування шаманізму на території України й існування власне українського шаманізму поряд з вже достатньо вивченими бурятським, якутським, нганасанським, російським, тибетським, узбецьким і т. пр. шаманізмами. Варто розрізняти, але в жодному разі не розривати. Бо вже незаперечно доведено, що явища такого роду як шаманізм мають здатність тривати дуже довго, легко переживаючи зміни економічного, політичного і навіть світоглядного та етногенного характеру. Нововиниклі на руїнах старих етнічних спільнот молоді етноси суб'єктивно можуть і не визнавати спадкоємного зв'язку зі своїми етнічними предками, але водночас зберігати і плекати у своїй духовній культурі цілу низку успадкованих від цих предків явищ. В їх числі й шаманізм. Тому названі поняття можуть відбивати не лише логічний зв'язок, але й історичну тяглість.

Тож чи прослідковуються сліди шаманізму на території України? Археологічні дослідження дозволяють з певною долею обережності дати позитивну відповідь. Маємо цікаве й серйозне дослідження в царині археології України – монографію Ярослава Пастернака „Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами”[85]. В ній автор згадує про настінні малюнки в гіпсовій печері в с. Баламутівка Заставнівського району Чернівецької обл. „Наявність у Баламутівській печері ряду зображень людей з рогами й хвостами, мабуть шаманів, та тварин каже здогадуватися, що в

ній відбувалися культові церемонії, пов'язані з мисливською магією. Це підтверджується фактом, що в печері не виявлено слідів замешкання у вигляді культурного шару” [там само; с. 92]. Тут Я. Пастернак посилається на дослідження О. Черниш [138,139]. Окрім того, на с. 92 праці Пастернака поміщений рисунок О. Черниш „Кістяне жезло начальника” з рисунком людської постаті (стоянка Молодова 5 на Буковині). Можливо, що цей жезл з наверхшам є „конем” шамана. На підтвердження такого припущення можна навести спостереження сучасної македонської дослідниці-етнографа Соні Зотович. Вона звертає увагу на те, що в дитячих іграх македонців збереглися ігри з дерев'яним конем. Цей кінь існує у вигляді палиці з вирізаною на кінці головою коня. Зовнішній вигляд такого „коня” співпадає з виглядом „коня” шаманів ряду сибірських етносів, на чому я зупинюсь в іншому розділі. Тож можливо, що й палиці із наверхшам птахів, які знаходять археологи, були не тільки жезлами жерців, але й „птахами” або „кіньми” шаманів.

Але це надто хистке припущення. Дещо переконливішим виглядає та деталь рисунків, на яких нижня частина людського тіла зображена статично, а верхня – у вигляді лінії, якою і зараз позначають предмет, що швидко обертається навколо своєї вісі. Це може бути спробою зображення людини, що швидко крутиться – повсюдний прийом шамана з метою увести себе в стан шаманського трансу.

Також в розкопках усатівської культури на Одещині (пізній етап трипільської культури), зроблених М. Болтенком, знайдені, як пише Я. Пастернак, разом з уламками кераміки глиняні пряслички до веретен та цікаві орнаментовані скісним хрестом глиняні кубики, які, за здогадом М. Болтенка, служили шаманам-жерцям для ворожіння. Я. Пастернак в цьому місці посилається на праці М. Болтенка та Т. Пассек [23, 84 . Цит. за: 85]. „Подібуються також – читаємо далі в Я. Пастернака – зразки трипільської різьби з кісті. В печері Вертеба в Більчі Золотому (нині Борівський район Тернопільської обл. *В.Я.*) викопано стилізовану голову бика, вирізьблену разом з парою широко розхилених рогів із кістяної дощечки. П'ять дірок навколо неї вказують на те, що її пришивали до якоїсь одежі. Посередині тієї голови дрібними уколами схематично зображена жіноча фігурка з високо піднесеними руками. Думаємо, що це була нагрудна відзнака шамана-жерця

культу бика і зв'язаного з ним шанування богині плодючості. Там же викопано й другу подібну стилізовану голову бика з відламаними рогами, з дірками навколо для нашивання, а ще іншу здобуто на селищі в Кошелівцях Заліщицького району на Тернопільщині разом з уламком кістяної людської фігури того ж типу, що й глиняні”[85; с.224].

Цікавий матеріал для роздумів надають і знахідки у всесвітньовідомій Кам'яній Могилі на українському Приазов'ї. Знаний дослідник цієї археологічної пам'ятки Б. Д. Михайлов так описує зображення, розміщені в так званому гроті Чаклуна: „В гроті Чаклуна в техніці глибокого штриху зображені дві людські фігури, висотою в 14 см, одна з яких в зігнутому стані, одягнена в маску тварини з рогами (олень – ?), друге зображення більш реалістичне – з підкресленими відвислими грудьми і тримає великий бубон або камінь”[76; с.78]. Припущення про зображення бубона – неодмінного атрибута шаманів усіх культур – в руках людини, котра знаходиться стані руху і одягнена в маску десь певно тотемної тварини, до того ж тварини, на якій можна „подорожувати” в „інший світ”, підштовхує до думки, що на даному наскельному малюнку зображений саме шаман чи, можливо, жрець, який застосовував і шаманські практики.

В цих знахідках вже яскраво виявлені артефакти магіко-містичних практик на території України від епохи пізнього палеоліту до епохи бронзи. Але були це жерці чи шамани, чи може ці люди сполучали в своїй діяльності жрецькі й шаманські функції нам натеper невідомо. Невідомо також чи успадкували ці практики ближчі антропологічні й культурні предки українців.

Заслуговує на увагу й наведена Я. Пастернаком цитата з дослідження Ст. Пшеворського про поховання часів ямної культури (2500–2000 рр. до н.е.) біля с. Кругович (Лунинець нинішньої Брестської обл.), де „...знайшли глиняну посудину, багато бронзових бляшок..., шаманську (?) прикрасу у вигляді лилика-кажана, мабуть, з I ст. до Хр. та вухо класичного дзбанка александрійського (єгипетського) виробу з рельєфним лицем медузи, мабуть, з I ст. по Христу. За здогадом С. Пшеворського, який досліджував цю знахідку, ...у ранній римській добі був похований, здогадно, жрець-шаман з бронзовим збанком-ковжуном і в одежі, на якій був нашитий, як відзнака уряду, кажан і багато бронзових

бляшок”[85;с.499]. Бляшки, брязкальця, уламки дзеркала на одязі для здійснення обрядодій притаманні шаманам дуже багатьох культур. Хоч ближче нам і невідомо, який статус мали люди, подібні до особи, виявленої під час вказаних розкопок, та вже те, що в цьому соціумі існували шаманські практики, можемо стверджувати з більшою мірою вірогідності. А якщо погодитись із твердженням Я. Пастернака, що ця культура аналогічна зарубинецько-корчуватській культурі на Київщині [там само,с. 498], то доведеться визнати, що ці практики були притаманні й безпосереднім предкам слов’ян, адже зарубинецька культура – це вже достовірно праслов’янська спільнота, праслов’янське генетичне дерево, котре є й праукраїнським, як стверджують відомі українські археологи В. Баран, Я. Баран [13; с.238] та Л. Залізняк [55; с. 30, 43].

Але чи є достовірні свідчення про існування шаманів у державних утвореннях, до складу яких входили вже суб’єкти виникаючого українського етносу, безпосередні предки сучасних українців? Так, є. Стосуються вони до Давньоруської держави і описані в „Повісті врем’яних літ”. В тексті за 1071 рік натрапляємо на таке: „...випало якомусь новгородцю прийти в землю Чудську, і прийшов до кудесника, просячи волхвування його. Той же за звичасм своїм почав закликати бісів у дім свій („призывати бѣси в храмину свою”). Новгородець же сидів на порозі того дому, а кудесник лежав у заціпенінні, і вдарив ним біс („лежаше оцепѣвъ и шибе им бѣс”). І, вставши, сказав кудесник новгородцю: „Боги не сміють прийти – маєш на собі щось, чого вони бояться”. Він же згадав, що на ньому хрест і, відійшовши, поклав його поза домом тим. Кудесник же знову почав прикликати бісів. Біси ж, трясучи його, повідали („бѣсы же метавше им повѣдаша”) те, заради чого прийшов новгородець” [88; с.215]. В отих „оцепѣвъ”, „шибе имъ бѣс”, „бѣсы...метавше им” маємо незаперечну замальовку класичного, сотні разів описаного етнографами способу введення шаманом себе у стан трансу (а точніше в даному випадкові в стан одержимості) з подальшими „контактами” з духовними істотами. Епізод з вимогою кудесника до новгородця зняти з себе хрест теж цілковито вписується в шаманські традиції: за свідченням В. Басилова деякі шамани Середньої Азії наказували учасникам шаманських

обрядів знімати з себе амулети, бо вони „... перешкоджають духам-помічникам з'явитись до шамана”[16; с.99].

Інша річ, що терміну „шаман” ні тоді, ні значно пізніше ще не існувало (він запозичується з евенкійської мови й уводиться в науковий обіг щойно з ХІХ століття), а тому таких людей називали кудесниками, волхвами, жерцями. Але це абсолютно не змінює суті справи. Літописець фактично зобразив шамана. Те, що ця людина могла одночасно виконувати й функції жерця знову-таки нічого не змінює. Тим більше, що означення ці були дуже широкими й розмитими: наприклад, як вважав І. Срезневський, термін „волхвъ” узагальнено позначував всіх язичницьких жерців, протиставляючи їх православному духовенству [107; с. 382-383].

Сумніви породжує інше: в тексті „Повісті...” відсутній навіть натяк на етнічну належність кудесника. Ним міг бути абориген „землі Чудської” – представник балто-фінських племен, зокрема естів. Але з іншого боку в тій місцевості мешкали й пришляки з інших земель Давньоруської держави (в їх числі й колишні жителі Наддніпрянщини), які колонізували ці території... На жаль, цим шматочком тексту згадка про шаманів у літописі й обмежується. Не стачило літописцеві чи то ретельності (на противагу тому католицькому ченцеві, який надзвичайно детально описав писемні знаки майя перед тим, як приступити до такого ж ретельного знищення їх текстів) чи то охоти, а може й сміливості розповісти про богів, про ритуали тих волхвів, котрих ще не встигли спалити й замордувати в ім'я світла нової віри. Та в будь-якому разі з тексту видно, що для літописця такий спосіб спілкування з духовними істотами був хоч і ментальнісно чужий, але аж ніяк не невідомий, незнаний. І вираз „за звичаєм своїм” зовсім не однозначно свідчить про явище, притаманне виключно іншим народам; такий вираз може позначувати й ідеологічну чи релігійну чужорідність, духовну чужість явища.

У відомих „Виїмках з жерел з історії України-Руси”, зібраних М. Грушевським, теж не знаходимо згадок про шаманів. Але й відомості тут про священнослужителів настільки скупі й розпливчаті, що хоч би якось ідентифікувати їх культову приналежність просто неможливо. Згадуються тільки

особи, які здійснювали жертвопринесення або описана похмура постать жінки – служительки культу, яка вбивала призначену для жертви дружину небіжчика („ангел смерті”, як назвав її спостерігач-мусульманин). Але такі функції міг виконувати хто завгодно – і жрець, і шаман.

Повчальний матеріал для роздумів про сакральні практики наших предків надає інформація про священні місця – токи, надана відомим письменником і етнографом Степаном Пушиком. В передмові до зібраних ним же на Івано-Франківщині казок він пише: „Поєдинок зі змієм (йдеться про поєдинки, описані в зібраних С. Пушиком казках. *В.Я.*) відбувається ще на Золотих, Срібних та на Залізних Токах. Такі токи виявлено насправді. Вони входили до комплексів давніх язичницьких святилищ. Так у Галичі збереглися два токи. Один називається Божим. Це – давній жертovníк на скелях поблизу теперішнього села Межигірці. Під Божим током є печера, що називається Бабиною корою” [108; с.12-13]. Ст. Пушик пише, що в самому Галичі був Золотий тік, що становив собою чималу ділянку землі, яка була обведена підковоподібним валом..., а ближче до гір (на південь від Галича) є Мідний тік у лісі Березина, поблизу села Старі Богородчани... Залізний тік був у селі Тіняві Долинського району поблизу знаменитих Скал Довбуша [див. там само, с.13]. А що в багатьох українських казках з типово шаманським сюжетами герой б’ється зі злою силою саме на току, то запрошується думка, що на місці цих святилищ відбувались камлання шаманів, а значить і їх „зустрічі” та „битви” із злими духами.

Та певне одним із найпереконливіших доказів побутування шаманізму в українців послужать свідчення Гроновиці Бердник про феномен *мольфарства* серед гуцулів Карпат. Її книга „Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара)”[18] – це оригінальні й рідкісні в літературі (і то не тільки в українській) безпосередні спостереження обрядодій та записи розповідей практикуючого мольфара. Окремі елементи міфології та практики мольфарства не залишають сумнівів щодо їх шаманської належності. Так на запитання авторки: кого мольфари називають духами, Мольфар (так Г. Бердник називає свого співбесідника, уникаючи згадки про його ім’я) відповідає: „Перш за все – це особистий дух-провідник... А також святі духи, духи-помічники (ними стають

духи священних річних днів, духи небесних тіл, духи стихій). Духами-помічниками можуть бути й душі померлих, особливо душі предків або душі інших мольфарів” [там само; с. 116]. Ці персонажі є в арсеналі шаманів усіх відомих культур, де є шаманізм, а використання такого розряду духів у обрядовій практиці прозоро засвідчує належність її суб’єкта до соціальної групи шаманів. Аналогічна думка висновується і з такого твердження авторки: „Кожен з карпатських „непростих” (йдеться про мольфарів. В. Я.) має власну „техніку” для входження в транс і свідомого контакту з потойбічними істотами: від вживання певних рослин і промовляння спеціальних ритуальних замовлянь до практик, що нагадують східні медитації” [там само, с. 117].

Дивовижну схожість з шаманськими діями виявляє й діяльність *градівників* у гуцулів, описана на зламі XIX – XX століть Володимиром Шухевичем (1849-1915) в фундаментальній науковій п’ятитомовій праці „Гуцульщина” (1897–1908 рр.). Про неї я ще не раз згадуватиму пізніше, описуючи елементи камлання й „подорожей” шамана в українському фольклорі.

Все це різоче відрізняється від інших містичних практик в українській культурі, як от від жрецьких практик. Візьмімо для прикладу записаний Т. Пархоменко на Житомирському Поліссі такий звичай: дівчата крали на Святий Вечір щіпку куті й ховали під подушку. Мусив приснитись суджений. Або на Рівненщині після вечері на Різдво в миску з кутею ставили ложки й залишали на ніч. Чия ложка впаде, той цьогогоріч помре.[83; с.15]. Ця ж авторка в іншій статті пише, що в кінці XIX століття в Овруцькому повіті дівчина, принісши пожертву Долі кутею, слухала, в якому напрямку загавкають собаки, звідти й чекала нареченого. Гадали також по слідах на залишених заздалегідь рушниках та їжі.

В усіх цих випадках бачимо звертання людини до духів, але в жодному разі не прямий діалог з ними, бачимо намагання вгадати їх волю й розшифрувати їх пророцтва через якісь предмети чи явища-посередники, але аж ніяк не через безпосередні контакти з цими істотами, як це зазвичай роблять шамани.

Те ж саме можна сказати про містичну складову аграрної обрядовості в українців. Вона всуціль несе на собі карби жрецьких обрядів. Слова, якими ці обрядодії супроводжувались, про звернення замовлювачів до вищих духовних

сил, але аж ніяк не про безпосередні контакти цих суб'єктів обрядодій з духовними істотами. Це були, зокрема, звернення-прохання чи замовляння типу: щоб усе добре йшло до мого двора, а лихе обходило мій двір..., щоб ми були багаті як це зерно рясне і т. пр.

Все це, а також архаїчні традиції маланкування, обряди щедрювання, колядування свідчать про те, що основним соціальним утворенням, через яке людина в давньоукраїнському соціумі здійснювала зв'язок із сакральним, була громада на чолі з жерцем. Тому такий соціум не слід вважати шаманістським в релігійно-соціологічному плані. Проте це зовсім не означає відсутності в цьому соціумі шаманських практик і самих шаманів.

Спробуймо упевнитися в цьому, простежуючи в наступному розділі сліди кожного елементу цих практик в текстах української фольклорної спадщини. І розпочнімо цей розгляд з *обряду посвячення в шамани*.

Розділ третій

Шаманські практики: „тіні забутих предків” в українському фольклорі

Минає все, а сліди лишаються.

Не змітаються, не стираються...

З вірша Лесі Клименко „Сліди”

Сліди обряду посвячення в шамани в українських Казках

Посвячення в шамани – важливий сутнісний елемент всієї шаманської діяльності, а за своєю значимістю в системі відображення й переосмислення містичних практик в фольклорних жанрах і у впливові на розвиток духовності він ніяк не поступається навіть таким видам шаманських практик як обряд камлання шаманів чи їх розповіді про свої „подорожі”.

Посвячення в шамани означає насамперед навчання, здобуття обсяжного комплексу різноманітних і винятково специфічних знань. Щоправда в фольклорних джерелах ми тільки дуже зрідка натрапляємо на згадки про зміст отримуваних неофітом знань і умінь. Це й не дивовиж, адже ці знання шаман мусив утримувати в абсолютній таємниці від непосвячених і передати їх тільки своєму наступникові-шаману. Лише коли-не-коли в міфах, демонологічних легендах чи казках проскакують натяки на оволодіння відьмаками-початківцями уміння літати в повітрі, перевтілюватись, розуміти мову рослин та птахів тощо.

По-друге, посвячення в шамани – це особливий обряд, основні риси якого спільні практично для всіх шаманів світу. І в українських казках цей обряд вражає відтворений в таких деталях і тонкощах, які могли б бути зафіксованими тільки в тій духовній системі, яка свого часу сама пережила цю практику, зберегла її як досвід і відтворила в художніх формах.

Та навіть з самих переінакшень, переакцентацій смислів обряду посвячення в шамани, захованих в текстах казок та оповідок, можна винести чималу дрібку знань про особливості та генезу міжособистісних стосунків у давньоукраїнському

суспільному організмі, про ставлення різних соціальних груп до особистостей, які виділялись на фоні громади особливими духовними здібностями, про загальну духовну атмосферу мікросередовища як сучасників шаманів, так і тих поколінь, які вже нічого про шаманів не знали.

В усіх культурах світу, де є шаманізм, самі шамани вважають, що здобуття людиною шаманських здібностей відбувається трьома шляхами: а) за спадковістю, коли шаманська професія переходить від одного покоління до іншого; б) в результаті вільного вибору особистості, яка прагне стати шаманом, і в) в ході здійснення передзаданої індивідові шаманської долі, його „обраності” духами поза волею самого „кандидата” (сон, який вважається віщим, „шаманська хвороба”, знамення, осяяння тощо).

Нерідко безпосередньою передумовою психологічного налаштування людини на обрання шаманської життєвої стезі служить психологічний зрив, викликаний некомфортними чи й просто нестерпними умовами життя: упослідженістю в колективі і знуцанням в сім’ї, зневагою з боку владців і як наслідок відчуттям страждання, самотності, покинутості в світі. Такі обставини тягнуть за собою потяг до усамітненості, до самітницького способу життя в лісі, пустелі, печері. Далі в цієї людини загострюється тяга до чогось далекого, потойбічного, що врешті-решт призводить до шаманського вибору. Етнографи навіть відмітили цікаву деталь: інколи людина, схильна до шаманства, зумисне обирає незвичайний зовнішній вигляд – одяг в латках, чудернацька шапка та ін. Це робиться для того, щоб з нього кепкували, глузували...

В фольклорі різних народів цей психологічний стан відбитий дуже розлого. Наприклад, він виображений в тих міфах та казках, котрі розпочинаються з опису життя героя, над яким знуцаються інші персонажі казки, всіляко його принижуючи. В російських казках популярні сюжети про бідолаху-солдата; любителям і дослідникам українських казок це добре відомо по сюжетах з описом пригнічування одного з членів родини іншими, де в ролі таких деспотів і страждальця виступають старші брати стосовно молодшого, мачуха щодо нерідної доньки, хлопчик-сирота в наймах... Герой втікає в ліс або просто йде світ за очі й на шляху спіткається з істотами, які посвячують його в таємні знання. В

деяких казках герой навіть здійснює спробу самогубства, але саме в цей момент відбувається осяяння або „фатумна” зустріч з представниками вищих духовних сил, яка й вирішує подальшу долю героя. У відомій українській казці „Правда й Кривда” доведений до відчаю герой іде в ліс, щоб повіситись, але в останню мить на дерево прямо над ним сідають чарівні птахи-духи, від яких він отримує таємні знання—поради як допомогти людям, яким вже ніхто зарадити не здатен. Відтоді герой обирає новий життєвий шлях, нове життєве призначення. В інших українських казках з аналогічним сюжетом замість чортів діють, зокрема, голуби, ворони, а також духи.

Етнографічні матеріали, що описують шаманське призначення людини як визначену наперед її долю, значно багатші й розмаїтіші, ніж ті, в яких поданий свідомий вибір майбутнього шамана. Вчені докладно висвітлюють ті риси характеру особистості, які ще з дитинства притаманні майбутньому шаманові і які яскраво вирізняють його в середовищі членів соціальної групи. Риси ці практично однакові у всіх культурах і назагал зводяться до обмеженого набору актів поведінки. Їх сукупність на прикладі сибірського шаманізму добре подає М. Еліаде: „В Сибіру той, хто покликаний бути шаманом, виділяється чудною поведінкою: він шукає самотності, стає мрійником, любить блудити по лісі або в усамітнених місцях. У нього виникають марення, він співає уві сні і т. под.”. [47; с.227]. За розповідями казахських шаманів ті, хто виявлявся схильним до шаманської діяльності, вирізнялись меланхолією, збудливістю за поганої погоди. Вони за найменшого прояву кепського настрою починали співати безтямних пісень, непритомніли, зникали на кілька днів і блукали невідь де [16; с.109-110]. Це теж розцінюється як прояв шаманського призначення. Казки різних народів рясніють описами таких випадків. Яскравим прикладом тут може слугувати російська казка „Иван-солдат” [98; II]. В зачині казки солдат *втікає* від тяжкої служби й несправедливого ставлення до себе з боку командирів у ліс і довго блукає там. Натрапивши в лісі на хатину, солдат зупиняється в ній. Там його знаходить Чорне поліно і пропонує три ночі пролежати в хатині й нічого не робити. Далі в казці йде типовий опис посвячення в шамани, про який я скажу трохи згодом, а наразі додам лише, що казок з подібним сюжетом в російському

казковому фольклорі немало. В українських казках різних регіонів України явище шаманського покликання проглядає теж досить часто. Гуцульська казка „Як хлопець царську доньку врятував”[125; I] розповідає про хлопця, який змалечку не сидить на місці, постійно чомусь мандрує з однієї місцевості в іншу, не одружується в уже дорослому віці. Він також має здатність бачити духів (в казці – чортів), яких не бачать інші люди – достоту шаманська здатність. Головне його завдання в казці – теж суто шаманське: вирвати та повернути на землю захоплену й перенесену в інший світ злими духами людську душу (в казці – цареву доньку). Герой цієї казки постає на її початку як простий селянський хлопець, який згодом набуває властивостей шамана. Часто в українських казках передумовою до виникнення шаманських здібностей є володіння героєм ще з дитячих літ чудесними здатностями. В казці „Іван Білокрис”, записаній на Східному Поділлі в 1890 році Василем Кравченком [51] такі здатності притаманні дитині, яка народилась чудесним способом із витесаної дідом колодки (виразний струмінь тотемізму, вибудований на анімістичній основі) – величезна фізична сила, влада над духами-помічниками. В казці розвивається типовий шаманський сюжет: подорож героя в ліс, зустріч з Бабою, отримання чудесного коня, перемога над змієм, який забрав у людей воду, визволення дівчини в боротьбі зі змієм. Ще один важливий штрих сюжету цієї казки, який вказує на її шаманське походження: герой *уві сні* – а цей сон він бачить в *новій, збудованій за одну мить за допомоги чудесних духів-помічників хаті* – отримує наказ продати батька й матір і придбати чудесного коня, вуздечку й сідло. (Саме через сон неофіт виявляє свою налаштованість на шаманську діяльність в іншому культурно-історичному колі – в узбецько-таджицькому середовищі північного Афганістану [16; с. 58]). Про самотність майбутнього шамана розповідається і в іншій казці, записаній В. Кравченком в 1890 році на Східному Поділлі, „Іван – мужичий син”. Герой казки не виходив у світ до вісімнадцяти років, був замислений, сумний, бо хотів мати чудесного коня (відомий символ засобу пересування шамана в інший світ). Правда, в цій казці самотність і прагнення мати коня переживає син царя, а самого коня знаходить інший персонаж – „сопливий і поганий” бідняцький син, який постійно сидить на печі і якого б’ють його ровесники, коли він виходить на

вулицю. Але це вже дуже поширена в казках перверзія, вибудована на протиставленні багатих і знатних бідним і упослідженим. Для нас важливий той опис психологічних рис героя, який повністю відповідає записаним етнографами особливостям поведінки майбутнього шамана. Саме таку замисленість, замріяність молодого людини, її відлюдкуватість, бачення нею пророчих снів як елементи схильності до шаманської професії відмічає М. Еліаде також і в тунгуському шаманізмі[47; с.228]. Розглядаючи ці психічні особливості і їх фольклорні відображення в ширшому світоглядному контексті, висловлю припущення, що оця замисленість, меланхолія, оці втечі в самоту позначають також і екзистенційну *тугу*, якої зазнає молода людина, усвідомлюючи своє прагнення наблизитись до сакрального начала, до вищих духів (божества) і одночасно відчуваючи свою неспроможність це здійснити.

Природжені шаманські здібності в багатьох народів світу (якутські шамани називають це даром, який отримав від духів або від предків-шаманів майбутній шаман при народженні) мають також діти – обранці духів або божеств. В українському фольклорі цей тип природженого шаманізму втілений, зокрема, в персонажі гуцульської казки „Божий фін”, записаної В. Шухевичем. За сюжетом казки її герой – хлопчик, який народився в глухому лісі в хатині у батьків, котрі свого часу пригостили Бога і святого Петра. Підрісши, хлопчик іде до Бога в рай. Бог пропонує йому залишитись, але той, скучивши за батьками, відпрошується додому. Там він вбиває змія, який забирає воду в людей, звільняє від влади змія цісарську дочку.

В цій архаїчній гуцульській казці жевріє легенький відблиск індоарійського міфу про героя, який досяг найвищого ступеню поєднаності з вищою божественною істотою, але добровільно відмовляється від цього ідеального стану і повертається до людей, щоб допомагати їм боротися проти могутніх злих сил. В давньоіндійській міфології такого типу герої названі бодхісатвами. Це дуже важливий момент для розуміння природи й походження феномену української казки, але нас наразі більше цікавлять ті мотиви сюжету, які зближують цю казку з шаманськими міфами. В ній теж є згадки про посвячення в шамани, і я ще звернусь до „Багатого фіна”, коли розглядатиму інші деталі цього обряду.

Так само в гуцульській казці „Золотоголовий хлопчик”, записаній С. Пушиком в Калузькому районі [108], фігурує чудо-дитина, (народилась від горошини, яку невідомий дід дав матері-чарівниці), що вирушає на пошуки діда (духа-опікуна) в далекі гори і повертається з чудесним перснем, а затим, як і належить шаманові, відлітає на чудо-коні кудись далеко, зупиняється під високим старим хрестом і підслуховує як круки-духи розповідають про вчинені ними нещастя та про те, в який спосіб цих нещасть позбутись. Герой позбавляє людей страждань і стає їх захисником. Г. Бердник також відмічає цікавий факт природженої схильності серед дітей до мольфарських здібностей, які корелюють із здібностями шаманськими, омовлюючи при цьому одну несподівану рису: такого роду мольфарські здібності виявляють незаконнонароджені діти. Г. Бердник пише, що мольфар-неофіт під час набуття ним статусу мольфара „переходить в інший світ, бачить межу між світами у вигляді мосту над вогняною рікою або як тунель в тумані”, там мольфар зустрічається з духами, знайомиться зі своїми тотемами [18; с.153]. Бачимо тут цілковиту подібність з обрядом посвячення в шамани в сибірських народів, в бурятів, в узбеків.

Привертає увагу записана В. Басиловим розповідь узбецької шаманки Нобат про те, як після смерті шаманки – молодшої сестри її батька бубон шаманки (символ здобуття статусу шамана) спочатку дістався її старшій сестрі, яка, проте, не захотіла пройти обряд посвячення. Тоді бубон передали хворій молодшій сестрі, розцінивши факт її захворювання як ознаку обраності духами. Але й та видужала, не пройшовши обряду. Тоді захворіла сама Нобат. Одужала ж вона тільки тоді, коли пройшла обряд посвячення в шаманки. Басилов пише: „Ми бачимо, що вибір спадкоємиці, яка замінила б померлу шаманку, далеко не завжди відбувався безпомилково і одразу. Нерідко йшов ніби процес відбору можливих кандидатів. До того як Нобат стала шаманкою, в родинному колі певний час проходила певна проба сил” [16; с.129]. Це дуже нагадує таку ж „пробу сил” в тих українських казках, в яких на пошуки ліків для хворого батька спочатку вирушає старший, а потім середній син. Але вони не витримують тих випробувань, не виявляють тих якостей, яких вимагають персонажі, котрі зустрічаються їм на шляху (вони піддаються на звабу багатства, жадібності, не

виявляють милосердя, поваги до старших). Молодший син зустрічає цих же істот, але поводить себе зовсім по-іншому і здобуває статус шамана, брати ж стають нещасними. Така аналогія приваблива. Але я не маю достатніх відомостей про те, наскільки поширеною в шаманізмі є явище „відбору кандидатів”, чи є таке явище в шаманізмі інших народів. А тому й не можу судити про характер такої схожості з українськими казками: є вона питоменною чи тільки зовнішньою.

Кілька слів належить сказати й про неодноразово описані дослідниками розповіді про перехід людини в статус шамана не з власної волі, але з примусу з боку вищих духовних сил – духів, божеств. В. Басилов описує чимало розповідей шаманів про те, як духи силоміць навертали їх до шаманської діяльності. Духи мучили, душили, насилали хвороби на тих, кого вони обрали, але хто не хотів ставати шаманом. „Шаманська хвороба” в Казахстані й Середній Азії часто проявлялась у вигляді тимчасової сліпоты, тимчасового паралічу різних частин тіла людини і „виліковувалась” тільки тоді, коли ця людина ставала шаманом чи шаманкою [там само; с.113-114,130,134]. В. Басилов пояснює це самонавіюванням. Може й так, але це не змінює суті, бо так чи інак, а людина під впливом таких подій і вражень стає на шлях шаманства. Особливо вражаюче звучить розповідь старої шаманки Мохокал, в якій одне за одним померли четверо дітей. „Смерть дітей вона пояснила собі волею Бога. „Аллах взяв. Богові потрібна ця смерть. Істинний Божий раб не помирає. Така вже моя доля”. Але ось вона побачила інший сон. До неї ніби з’явилась бабуся-знахарка. В одній руці вона тримала бубон, що дзвенів підвісками. Другою рукою вона схопила Мохокал за комір і сказала: „Або ти візьмеш цей бубон з моїх рук і займешся [шаманською] справою або втратиш дітей. У мене вистачить сил забрати й тих трьох дітей, які в тебе залишились. Примушу тебе вийти з бубоном до народу”. І Мохокал уві сні не сказала їй „Візьму”, але й не сказала „Не візьму”. Для себе Мохокал вирішила: „Не віддам дітей духам. Нехай сама помру, а діти мусять жити” [там само; с.130]. Так Мохокал стала шаманкою.

Фактор примушування людини до заняття шаманством тут виражений через найгострішу, „межову” ситуацію – загрозу втратити найдорожчих для матері людей – своїх дітей. Примітна ця розповідь ще однією рисою – своєю подібністю

до кількох українських казок про Смерть, яка, ставши героєві кумою, зробила його багатою людиною, запропонувавши йому стати „лікарем”. Герой приходив до хворої людини і бачив там невидиму для інших Смерть. Якщо вона стояла біля голови хворого, він був приреченим, про що „лікар” повідомляв родичів. Якщо ж вона стояла біля ніг, це означало, що Смерть не збирається забирати людину і герой „виліковував”, „рятував” її. В таких казках виразно проглядається екзистенційний зріз людської духовної діяльності, про що я писав у одній із своїх праць [152; с.36 – 40]. Та привертає увагу низка інших обставин в казці. Герої цих казок лікують людей шляхом спілкування з духом, при цьому вони безпосередньо спілкуються з ним, хоч оточуючі їх люди його не бачать. Це типово для практики й самої особистості шамана. По-друге, сама смерть людини витлумачується в цих казках як прихід духа до хворої людини і умиртвіння її, що також повністю вписується в практику й міфологію шаманізму. Та й причиною хвороби виявляється ця-таки істота-дух, а це теж своєю чергою цілком відповідає засадам шаманістської міфології. І остання, але суттєва деталь. Смерть стає кумою героєві в той момент, коли він поставлений в екстремальні умови: в нього або одне за одним помирають діти, або він неспроможний їх прогодувати і збирається залишити дитину в лісі. Тоді й з’являється Смерть і пропонує свої послуги.

Я цілком свідомий того, наскільки читачеві можуть видатись непевними й хисткими викладені мною вище міркування про те, що описи в казках самотності героя, його незвичайних здібностей в дитинстві, втеч-подорожей в ліс і зустрічей там з духовними істотами – це художні аналогії тим даним, які отримали вчені-етнографи в ході досліджень процесів зародження шаманських здібностей і схильності до шаманської діяльності. Але гадаю, що ці мої припущення виглядатимуть переконливіше, якщо сприймати їх в комплексі з дослідженням опису в казках інших елементів явища посвячення в шамани як, наприклад, згадки про сам *обряд* здобування неофітом статусу шамана, тим більше, що згадок про нього в українських казках аж ніяк не бракує.

Погляньмо спочатку як виглядає обряд посвячення в шамани в світлі наукових джерел. Привертає насамперед на себе увагу обов’язкове проходження неофітом етапу *катувань* з боку того, хто здійснює це посвячення. Це ґрунтовно

висвітлює М. Еліаде. В праці „Тайные общества...” [47; с.230-233] він на прикладі багатьох різновидів шаманізму Центральної Азії, Сибіру, Північної Америки, Судану дуже детально прослідковує ритуал символічних катувань майбутнього шамана в процесі обряду посвячення. Ось як він описує випробування посвячуваного в шамани в якутів: „В якутів духи відносять майбутнього шамана в Пекло й три роки тримають його запертим в будівлі. Саме там він проходить своє посвячення: духи відрізають йому голову, яку ставлять поряд (адже він мусить своїми очима бачити, як його розчленовують на шматки), а затим тіло розрізають на маленькі шматочки, які роздають духам хвороб. Лише за цієї умови майбутній шаман отримує право зілжувати хворих. Потім його кістки покриває нова плоть, а в деяких випадках йому дають випити й свіжої крові. За іншим якутським свідченням, чорні „дияволи” розрізують на частини тіло майбутнього шамана і розкидають шматки в різні боки, як жертвопринесення; потім в його голову втикають спис і відрізають щелепу.” [там само; с.232]. Після таких маніпуляцій ці ж духи „воскрешують” посвячуваного, він живим і неушкодженим повертається додому, але вже в новій якості: він – шаман!

Обряд посвячення в шамани знаходимо в текстах різних жанрів і часів. Ось в давньогрецькому міфі про Пелопа (Пелопса) батько Пелопа Тантал розрубав тіло юнака на шматки й подав їх на бенкеті богам як пригощення. На вимогу богів Гермес занурив розрубане тіло юнака в казан з киплячою водою. Пелопс вийшов з цього казана не лише неушкодженим, але й наділеним незвичайною красою. Після цього Посейдон наблизив Пелопса до себе, обдарувавши героя чудесними речами. Крізь канву цього міфу проглядає вже знайома нам сцена: обрядове „розрубання” посвячуваного на шматки, затим чудесне зілження й перевтілення і, нарешті, зміна статусу – наближення до богів, здобуття їх прихильності й отримання від них чудесних подарунків.

В наведеному тут випадкові опис обряду трансформувався в міф і таким чином зберігся. В інших культурних системах міф своєю чергою переріс в казку, забезпечивши цим собі ще триваліше існування, і через сюжети східнослов'янських – і в їх числі українських – казок ми й сьогодні маємо змогу відслідкувати цілу низку істотних елементів цього обряду.

На подібні сюжети багаті, зокрема, російські казки, що й не дивина, адже практики, а пізніше й пережитки шаманізму ще довго опісля насадження християнства зберігались в середовищі нащадків фіно-угорських племен, які поступово інтегрувались в російський етнос. Найтипівіший персонаж російської казки, що втілює неофіта-шамана, який піддається катуванню при посвяченні в шамани, – солдат. Раніше я вже згадував казку „Іван-солдат”, записану І. В. Карнауховим на Півночі Росії (на Архангельщині), і мій розгляд її перервався на тому місці тексту, де Чорне поліно пропонує солдатові пролежати три ночі в хатині, нічого не робити й нічого не боятися. За сюжетом казки солдат, успішно здійснивши цей вчинок, *розчаклує зачароване місто і його мешканців* (тобто вириває їх з-під влади ворожої надприродної сили, що є прямою функцією шамана, бо тільки він на це спроможний). Але зробити це йому буде непросто. Далі сюжет казки розгортається так: вночі до хатини вламуються злі духи. Набуваючи різних подоб, вони спочатку умовляють солдата відмовитись від перебування в хатині. Коли умовляння не допомагають, вони намагаються спокусити солдата, а потім починають його катувати. Характерно, що способи катування в казці дуже нагадують описані М. Еліаде способи обрядових випробувань майбутнього шамана. Тіло солдата розрубують на шматки: „Він чує: махнули шаблею по голові, голова впала... І нога відлетіла. І потім руки відсікли і ноги кругом”. І зовсім так, як описують етнографи розповіді шаманів про свої посвячення, ніякого болю той, кого катують, не відчуває. В казці прямо про це сказано: „Що ж – гадає – мені не боляче?”. З настанням ранку нечисть відлетіла. Солдата зустрічає розчакловане місто. Чорне поліно перетворилось на Цар-дівицю: „Встань, Іване, сонце високо”. Він встає. Цілий. Руки, ноги – все є” [98; 2; с.125]. Такого ж катування (щоправда, без розчленування тіла) зазнає герой російської казки „Заветная салфетка” і завдяки витримці *рятує зашиту в шкіру царівну*. У французькій казці „Перлина” [105] теж є мотив побиття героя чудиськами, але він при цьому ніякого болю не відчував.

В багатьох українських казках знаходимо разючі за своєю схожістю з описаними антропологами та етнографами розповідями діючих шаманів приклади катування героя казки перед тим, як він перетворюється на могутню істоту,

готову виконати надскладні завдання: дістати в іншому царстві (іншому світі) чудодійні ліки для безнадійно хворого, визволити вкрадену злими силами (змієм, довгобородим карликом, чаклуном) й віднесену в інший світ людину, в тяжкому поєдинкові перемогти ці злі сили. Муки героя при посвяченні описані, наприклад, в гуцульській казці „Про козака і гадюку царівну”, записаній С. Пушиком в Галицькому районі [108]. В казці герой мусить переночувати три ночі в заклятому будинку. Гадюка (дівчина-царівна зачаклованого злими силами міста) повчає героя: „Буде приходити сюди всяка нечисть, будуть тебе катувати, на вогні пекти. Твій отаман, друзі-козаки, тато, мама прийдуть, але то буде омана. Маєш все перенести і не обізватися”. І справді, з настанням ночі налітають чорти й починають катувати героя, точать кров, припікають на вогні, намагаються спокусити, прибираючи образи його рідних. Але щоразу вранці він бачить себе неушкодженим („Як запіяли когути, чорти повтікали. Подивився на своє тіло, а йому нічого не бракує – нема ні ран, ні синців, і не болить нічого”). В закарпатській казці „Красний Іванко і закляте місто” [112] героя три ночі поспіль катують злі духи-щезники. Згодом він дізнається, що ціною цих мук він розчакловує місто й принцесу, при цьому місто знаходиться біля підніжжя „чортівської гори”. Дослідниця психоаналітичних аспектів закарпатської казки О. Тиховська вбачає в образі Іванка „...символічну художню інтерпретацію внутрішньої боротьби людини із самою собою, з власними „демонами”, що живуть в душі” [115; с.95]. Така інтерпретація не лише висвітлює цікаві грані формування української казки, але й підштовхує до думки про дослідження психоаналітичних коренів самого шаманізму, пропонує ще один підхід до пошуків причини разючої подібності сюжетів і мотивів шаманських оповідей. А, продовжуючи свою думку, відмічу: схожість цього сюжету з іншими „шаманськими” казками й оповідями сучасних шаманів дозволяє стверджувати, що безпосередньо в казку цей сюжет потрапив через опосередкування іншими казками з „шаманськими” сюжетами.

Герой іншої гуцульської казки „Вдячний мертвець” [148], записаної В. Шухевичем, вирушає на *пошуки золотого птаха, щоб вилікувати старого батька* (знову питомо шаманська функція і жодного стосунку до ініціації вона не

має). По дорозі він викупує песика, якого немилосердно били люди. Цей песик, як виявляється, раніше був людиною, котра наробила багато боргів і не віддала їх. Після смерті він перетворився на людину і його сімнадцять років били. Герой казки викупив його, повернувши ці борги. Коли старші брати героя вбивають його і кидають в криницю, песик, виявившись чудесною істотою, оживляє героя. В цій казці переплелись стародавні міфічні сюжети як-то: врятування зневаженого тотема, випробування моральних якостей героя. Але найпримітнішим для нас зараз в сюжеті є такий мотив: коли героя кидають в криницю, він, летючи туди, розстрошив усі кістки, а песик виносить ті кістки з криниці, складає їх так, як потрібно й цілющими живою та мертвою водою воскрешає героя. Ця операція дуже схожа на дії духа при посвяченні людини в шамани, особливо маніпуляції з кістками.

Мотив триразового розрубання тіла на шматки, а потім зцілення героя знаходимо і в записаній Василем Короловичем закарпатській казці „Королевич Марко” [118]. Характерний штрих при цьому полягає в тім, що після кожного розрубання, а потім зцілення герой стає інакшим, досконалішим. Те, що „розрубання” тіла героя з наступним воскресенням і зціленням знову є лише позірним, символічним актом видно й з тексту цитованої мною раніше гуцульської казки „Божий фін” (слово „фін”, як пояснює В. Шухевич, означає „похресник”), в якій циган відрубує герою голову, але той зцілюється й стає могутнім власником чудесного персня. В казці „Іван – мужичий син” зміїний цар ковтає героя, а потім випльовує його, вручає йому чудесні подарунки і дає нове ім’я – Дорош. А коли інший персонаж казки – Песиголовець – вбиває й розрубє тіло Дороша на шматочки, зміїний цар оживлює героя і той здобуває здатність перевтілюватись (одна з відмітних рис шамана). Якби ця казка не була записана на початку XX століття В. Кравченком, могло б здатися, що цей сюжет списаний в М. Еліаде! А ось щодо обряду розкидання кісток посвячуваного з наступним їх збиранням, то тут маємо справу з повір’ям, за яким душа людини знаходиться в її кістках. Доки існують кістки, доти живе й душа, а отже людину ще можна оживити. Такі „операції” здійснюють демони, божества, чарівники, складаючи кістки небіжчика в купу, якщо вони з якихось причин розкидані. Твердження про

закоріненість подібних вірувань в слов'янській, міфології зустрічаємо, наприклад, в розвідках сербського етнографа Веселина Чайкановича [див. 155; с.66 – 67].

Глухий і непевний відголосок уявлень про поїдання людини вовком-тотемом звучить також в окремих текстах українських веснянок. Один із таких текстів записаний на Волині [90; с.167], де, за свідченнями етнографів, культ вовка особливо помітний. В тексті йдеться про те, що дівчину захоплюють і з'їдають вовки. Звернімо увагу, що дівчину захоплюють в глибокому лісі або біля води. Заакцентована також самотність дівчини в світі (сирота). Почуття екзистенційної туги, про яку я згадував вище, отримує своє упредметнення в обряді катування, жорстокого випробування і в такий спосіб послаблюється усвідомлення табу на наближеність людини до сакральної істоти – своєю жертвеністю й випробуваннями людина заслужила на таке наближення, стала достойною його!

З іншого боку слід не оминати увагою й ту обставину, що мотив проковтування героя чудиськом (тотемом) не завжди позначає шаманістські практики. Такий обряд може відбивати посвячення в жерці або навіть у вожді племені. Це теж по суті ініціаційні практики, але зовсім іншого роду. Тут дослідник мусить проникати крізь зовнішню оболонку явища і за зовні схожими обрядодіями виявляти різносутнісні основи. Розгляньмо один із прикладів практики посвячення в шамани, яка зовні схожа з ініціацією. Про неї згадує В. Шухевич в своїй фундаментальній праці „Гуцульщина”. Він записав такий переказ: коли хтось хоче стати ворожбитом, здобути здатність стати невидимим або досягти неперевершеності в якомусь ділі, той мусить дев'ять днів не вмиватися, не обрізати нігті, ні з ким не спілкуватися, не молитися. (До речі, такої ж вимоги мусить дотриматись і герой казки „Гайгай”[118]). Ці норми нагадують нам і практику ініціації, і практику посвячення в шамани. Але тут є одна деталь, яка примушує схилитись до думки, що Шухевич мав справу з описом саме шаманського обряду. Він уточнює, що для того, аби стати ворожбитом, треба в оцей час випробування ще й носити під лівою пахвою яйце. З нього народжується чортик, який виконує всі бажання посвяченого. Це вже прозора аналогія з обрядом отримання шаманом свого духа-помічника.

Про мотиви проковтування героя казки писав свого часу В. Пропп в монографії „Исторические корни волшебной сказки”. Про мотив проковтування нагадує й В. Давидюк, розцінюючи його як особливий – утробний – вид ініціації і за приклад В. Давидюк наводить відому казку про Івана Голика та його брата [40; с.82]. Є, звичайно, казки з такою підосноюю і їх треба досліджувати, але ж є й конкретні, записані етнографами численні розповіді діючих шаманів, що належать до різних народів і цивілізацій. Посутня відмінність тут в тім, що як передшлюбна ініціація так і шаманізм віднаходять в міфологемі проковтування абсолютно різні змісти, хоч основа й спільна – все існуюче в світі виникає через народження. Можна, звісно, й посвячення в шамани класифікувати як вид ініціації й на цьому заспокоїтись. Але це некоректно з наукової точки зору та й непродуктивно. А про закоріненість згадок про обряд проковтування героя вищою істотою в духовній культурі давніх українців свідчить і той факт, що в українському фольклорі такі ж мотиви згадуються також і в демонологічних оповідках, зокрема в оповідках про посвячення жінки у відьму. Тому про шаманізм в цьому зв'язку можна вести мову лише тоді, коли подібні фольклорні мотиви органічно розгортаються в сюжети, в яких герой подорожує в інші світи, де *безпосередньо* контактує з вищими духовними істотами з метою вилікування людини, випрошування порад в тяжких для групи чи окремих людей ситуаціях, повернення вкраденої духами душі тощо. І такі казки, як ми вже переконались, в українській духовній спадщині є, і їх немало.

В деяких казках сюжет посвячення в шамани не просто контамінується, але прямо ототожнюється з боротьбою героя за визволення полонених і зачаклованих злою силою людей. Раніше я про це вже говорив, спираючись на російську казку „Иван-солдат”. Але це – не рідкість і в українських казках: в казці „Про розумного хлопця Іванка” [60] герой тричі заночовує в заклятій хижці, зазнаючи нападу чортів, але витримує ці випробування і чорти стають людьми, такими ж якими були до зачаклування. В цій казці немає мотиву визволення дівчини з наступним одруженням з нею, тому ініціаційне підґрунтя тут не проглядає (на відміну від казки „Красний Іванко й зачакловане місто”), це поза сумнівом „шаманський сюжет”. Аналогічна сцена випробування з виразними рисами

шаманських практик описана і в бойківській казці „Як хлопець зняв закляття” [125; XIY]. Героєві-хлопчику сниться віщий *сон*, де якийсь голос закликає його переночувати в призначеному йому тим же голосом будинкові, витримати випробування й цим визволити тисячу солдатів. Вночі чорти спокушували його, мучили до крові, але він витримав і цим розчаклував солдатів і дівчину (мотив одруження в цій казці відсутній). Це також питоменно шаманські мотиви казок і до явища ініціації хлопчика в дорослі члени племені або до випробувань юнака перед одруженням вони ніякого стосунку не мають.

Залишився для розгляду ще один суттєвий аспект проблеми. Хто здійснює обряд посвячення? В етнографічній літературі вчені стверджують, що практично скрізь, де залишився шаманізм, посвячувачами виступають боги, духи, предки-шамани, тотеми (ті рідкісні випадки, коли в шамани посвячують інші суб’єкти – жінки племені, вожді тощо я тут опускаю).

Саме ця грань обряду найповніше відображена в українських казках. Часами навіть викликає подив той ступінь збереженості в наших казках необхідного ряду дрібних деталей посвячення. Візьмімо повсюдно відому казку „Сивка-бурка”. Після смерті батька троє його синів – двоє розумних і третій дурник, який постійно піддається насмішкам і зневазі – мусять три ночі по черзі відсторожувати біля могили батька. Старші брати відмовляються від цього тягара, натомість найменший брат ночує біля могили всі три ночі. З могили щоночі виходить батько і, переконавшись, що до нього приходить тільки молодший син, нагороджує його чудесними подарунками (в одних варіантах казки він дає ці подарунки щоночі, в інших – в останню ніч). Свої нічні побачення з батьком син тримає в суворій таємниці від старших братів. Отримані подарунки дозволяють дурникові одружитись з царівною, що дозволяє витлумачити весь сюжет казки як відображення передшлюбних випробувань юнака в архаїчних культурах. Однак ціла маса деталей цього сюжету і співставлення їх з даними польових досліджень етнографів підштовхують до зовсім інших висновків.

По-перше, за сюжетом „Сивки-бурки” та цілого ряду інших схожих казок герой кілька ночей проводить біля могили померлого батька і після цього отримує в подарунок чарівні речі. Це – звичайна практика посвячення в шамани в багатьох

народів різних географічних регіонів. „Ескімоси, австралійці та ін., які бажають стати знахарями, сплять поблизу могил, і цей звичай зберігався навіть в історичних народів (наприклад, кельтів)” [48; с.71]. Подібний обряд характерний також для тих народів, в яких посвячення в шамани здійснюється предками-шаманами. В кількох племен Північної Азії і Австралії елементом посвячення в шамани є ночівля неофіта на цвинтарі, біля печери. Практику передачі здатностей до шаманської діяльності батьком одному з синів (як правило наймолодшому) в селькупів, остяків, мансі описують й М. Еліаде, й І. А. Іванов. В коряків шаманський дар неофітові передає душа померлого батька. Можливо також, що в українських чи російських казках в образі померлого батька виступає дух-предок, як це зафіксовано, зокрема, в нганасан. Та в будь-якому разі „чергування” в наших казках дурника біля батькової могили – аж ніяк не випадковий сюжетний хід.

Але чому ж від цієї місії завжди відмовляються старші брати-розумники і лише найменший син (дурень) приходить ночувати до могили? Звернімось знову до свідчень очевидців. За спостереженнями російського етнографа І. О. Худякова, в другій половині XIX століття в шаманській практиці корінних народів тодішнього Верхоянського округу батько-шаман, передаючи за спадковістю професію шамана, „призначав” шаманом найневдатнішого, найдикішого сина, всі ж інші брати залишались „нормальними людьми”. Якути розповідали, що в давні часи шаманами ставали навіть дев’ятирічні діти [134; с.307]. Ось в чому коріння того, що герой багатьох казок – найдурніший спадкоємець батькового роду. Щоправда, цей сюжет може повідати нам і про інше. Найменший син дотримується тих традицій пошанування предків, від яких вже відвертається соціум. Первісний міф, з якого виникла дана казка, був створений прихильниками давніх традицій і звичаїв, тож і сюжет побудований так, що винагороду від вдячного предка отримує той, хто не забув прадавні вірування і давніх богів-опікунів. Однак якщо взяти цей епізод в ширшому контексті, з урахуванням багатьох інших деталей обряду, то припущення про посвячення шамана виглядає переконливішим.

Інша сторона цього ж аспекту питання: де відбувається посвячення? Дослідники шаманізму стверджують, що воно проходило в узвичаєних для цього обряду місцях. Ними, могли бути ліс, берег річки, печера, точки розташування родових чи племінних святинь, цвинтарі, священні дерева. А тепер повернімось до вже цитованої мною казки „Правда і Кривда”, в якій герой, не витримавши злигоднів і принижень, йде в ліс, щоб повіситись, але на дерево злітаються чорти і повідомляють про таємниці вилікування царівни та позбавлення міста води. Тоді я стверджував, що чорти – це вже пізніше переосмислений в часи зникнення шаманів та шаманської міфології образ духів, які посвячують неофіта в шамани. Наразі спробую посилювати аргументацію, посилаючись на свідчення знаного дослідника бурятського шаманізму Б. Д. Базарова. В праці „Таїнства і практика шаманства” вчений пише: „Перед кожним посвяченням (бурятський шаман, за інформацією Базарова, може проходити кілька посвячень і кожне наступне з них побільшує його шаманські здатності і розпросторює права здійснювати шаманські дії на нових територіях, розширює „номенклатуру” його дій. **В. Я.**) шаман проводить ніч під місяцем на святому дереві в оточенні онгонів-предків, які теж навчають його ремеслу” [10; с.104].

Або візьмімо не менш відому і, за переконанням багатьох дослідників, одну з найархаїчніших українських казок „Яйце-райце”. Герой казки зустрічає пораненого орла і хоче вбити його, *тричі* цілячись в нього і *тричі* орел відпрошується. Чоловік забирає орла додому, *три* роки вигодовує його, орел за цей час з’їдає *три* корови. Одужавши, орел пропонує героєві віднести його до своїх родичів, аби ті могли віддячити йому за врятування орла. По дорозі орел *тричі* скидає з себе на висоті героя, щоразу підхоплюючи його на льоту. Врешті родичі дарують героєві яйце-райце. В цьому шматочкові сюжету відклались – хоч і в розрідженому, притемненому вигляді – в формі казкових образів і сюжетів відображення багатьох смислів міфологічного світогляду й тому він припускає кілька інтерпретацій, але я виберу з них тільки ті, які, на мою думку, мають дотичність до шаманської діяльності.

Видається, що в цій казці ми маємо справу з багаторазово спрощеними і переінакшеними осколками виображення вельми поширеного в шаманізмі явища

– посвячення неофіта в шамани предками-тотемами чи в інших випадках – духами-опікунами. Тотем (а може й дух-опікун) постає в даному разі в образі орла, що має чудесні властивості і потребує принесення йому певний час жертв з боку свого обранця. Така ситуація поширена серед шаманів різних народів: в ескімосів, як пише В. Басилов, майбутньому шаманові являвся дух і пропонував стати його (духа) годувальником [15; с.40]. Цій істоті спочатку приносять багаті жертви (в нашій казці протягом трьох років орел з’їдає три корови). Про цю процедуру пише й Б. Базаров, зазначаючи, що перед камланням, а також при посвяченні в шамани посвячуваний приносить духам, які здійснюють це посвячення, пожертви у вигляді жертвенних тварин [10; с.98]. Далі в казці „Яйце-райце” тотем (орел) тричі умертвлює й оживлює людину, розпочавши цим ритуал посвячення. Але в казці, коли і оповідач і слухачі вже нічого не знають про шаманські практики, ця дія подається в полегшено-перекрученому, зате добре зрозумілому слухачам вигляді: орел скидає людину з себе під час польоту, але вчасно підхоплює над землею. Нарешті орел несе людину до інших духів і вони дають героєві чудесні подарунки, завершуючи цим його посвячення в шамани.

В інших українських казках зарубане і розсічене на шматки тіло героя оживлюють або рятують від смерті звірі: собаки, коти, леви, ведмеді. Про ці казки я говоритиму окремо, коли аналізуватиму відтворення в українському казковому фольклорі згадок про духів-помічників шамана, натепер додам до сказаного вище тільки те, що в ході обряду посвячення в шамани в багатьох народів „розрубують”, а відтак „складають” і „оживлюють” тіло неофіта ті істоти, які потім стають духами-помічниками шамана. Вельми часто ці істоти діють в образі звірів, птахів, комах. Велику кількість прикладів скалічення й відновлення тіла посвячуваного в шамани можна знайти і в казках інших народів: у французькій казці „Принцеса Маркаса і птах Дредейн” [105] описана і подорож героя в ліс, і зустріч його з чудовиськами, і його смерть та воскресіння за допомоги звірят. В російській казці „Царевна и жених” [98] лев, орел і сокіл надають героєві надзвичайних властивостей, а коли героя вбиває негативний персонаж казки – оживлюють його. Тут теж проглядаються елементи посвячення в шамани духами, що виступають в образах звірів. Не можна виключати й варіанту, за яким

уявлення про такий вид духів закорінене в тотемізмі, тож оці птахи, тварини є не чим іншим як тотемними істотами, включеними в міфологію шаманізму.

В кількох сибірських народів духи навчають майбутнього шамана розуміти мову тварин і рослин. Таке навчання може тривати до двадцяти років, хоч найчастіше воно відбувається за дев'ять років. А що процес навчання відбувається в іншому світі, то на землі це триває дев'ять днів. В книзі українського етнографа Г. О. Булашева (1860 – ?) „Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях” [25] наведена легенда про дівчинку, яка потрапила в яму (відомий юнгівський архетипний образ, що позначає перехід до іншого світу, в ряді казок і оповідок як різновид ями фігурує печера, нора), де живуть змії, Там вона довго жила й за цей час цариця змій навчила дівчинку розуміти мову тварин та рослин.

Ще раз наголошую: головною мотивацією дій героїв казок, які є головним об'єктом розгляду в цій книзі, постає або лікувальна функція, або прагнення визволити людину чи групу людей з-під влади злих сил, або дізнатись від вищої сили про причини нещастя, які спіткали особистість чи соціальну групу. Нагадаю, що в багатьох архаїчних культурах всі ці явища мають спільне підґрунтя, адже, наприклад, захворювання людини в них витлумачується як результат того, що одну з душ особистості (зазвичай вважається, що в людини їх декілька) викрав злий дух. А дії по віднаходженню й поверненню цієї душі виступають прерогативою саме шамана. Також і „подорожі” в інший світ, щоб в ході особистої „аудієнції” в божества дізнатись про причини нещастя свого племені покладались виключно на шаманів. Знову-таки пояснити подібні сюжети виключно відображенням ритуалів вікових ініціацій, посвяченням юнака у воїни чи символами одруження було б занадто великим перебільшенням.

Підкреслю ще одну важливу деталь. Якщо порівняти всі оці описи обряду посвячення в шамани в текстах українських казок з аналогічними російськими казками, то окрім поодиноких випадків (казки про солдата) ми стикаємось із зовсім різними, несхожими сюжетними ходами, своєрідними персонажами, що виключає гіпотезу про „мандрівні сюжети” й запозичення.

Тепер час перейти до розгляду іншого основоположного елементу шаманської практики – опису „*подорожей*” шамана під час обряду камлання та відображення цих „подорожей” в текстах українських фольклорних творів.

Обряд шаманського камлання

Згадки про обряд шаманського камлання відомі з давніх часів і зустрічаються навіть в добре відомих епічних творах. В класичному творі давньогерманського епосу „Старша Едда” подано опис шаманського камлання і переживання шаманом цього процесу через мотив здобуття Одіном таємних знань (рун). Аби оволодіти цими знаннями, Одін, пронизавши себе списом, повісився на Світовому дереві (на ясені Іггадрасиль):

„Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,
посвященный Одину
в жертву себе же,
на дереве том,
чьи корни сокрыты
в недрах неведомых” [111; с.138].

Дослідники розцінюють ці дії як різновид уведення шаманом себе в стан трансу.

Ще зриміший приклад шаманського камлання виявляємо в „Енеїді” Вергілія через опис дій кумської Сивілли, яка жила в печері в Кумах (західна Італія), а здатність пророчити надав їй віщун з острова Делос. В перекладах „Енеїди”, коментаторських текстах, мистецтвознавчих та релігієзнавчих працях кумська Сивілла ідентифікується як жриця, і підстав для сумніву тут немає, однак методи отримання нею знань – і в цьому ми самі можемо легко переконатись – подані Вергілієм як достоту шаманські. Ось як він описує зустріч Енея і його супутників з Сивіллою і акт пророкування:

„От до порога прийшли,
а дівка: „Пора запитати
Долю нам, каже, – свою, тож бог сам ось, сам бог тут”.

Це мовить

Перед дверима, і раптом обличчя й весь вигляд змінився,
Коси розвіялись в неї, а груди здіймаються, й серце
Диким набрякло шаленством, і більша здається, і голос
В неї нелюдський. Овіяна силою близького бога...”

[31а; 6; 45–50. Переклад М. Білика та Б. Тена].

Якщо наразі використати для коментування цього епізоду терміни етнографії, то Сивілла уводить себе в стан шаманської *одержимості*, тобто в стан, коли шаман вважає, що не його дух покидає тіло (як це відбувається в момент транс), а, навпаки, самі духи або якийсь окремий дух вселяється в тіло шамана (про це, зокрема, пише О. Новик). Сам шаман в цій ситуації так само як і при входженні в транс не контролює себе. Ось і вергілієва Сивілла

„... приборкана Фебом,
В шалі бушуючи, пробує, чи не удасться позбутись
Бога великого з серця. Та бог тим більше уста їй
Спінені тисне, і серця їй дикість приборкує дужче
І втихомирює. Раптом самі вже собою відкрились
Сто величезних воріт храмових, і пророцтво віщунки
Там залунало в повітрі...”

[там само; 6; 77 – 83].

Такий щонайтісніший контакт шамана з вищою духовною силою призводить до того, що вже не шаман, а сама ця сила вустами шамана проголошує істину або свою волю. Знаходячись при цьому в напівпритомному стані, шаман може, як фіксують дослідники шаманізму різних культур, викрикувати незрозумілі слова, нерозбірливі словосполучення або й просто ревіти по-звірячому. Вергілій точно описує цю ситуацію:

„... страшно й неясно виспівує й
[виє з печери, правдиве

З темним мішаючи. Так Аполлон нею віжками [править
І попід груди шалену острогами коле”

[там само; 6; 99-102].

Як же несхожа оця вергіліївська Сивілла на образи Сивілл, створених кистю великого Мікеланджело на зводі Сікстинської капели! На стелі храму ним зображені фігури розважливих, врівноважених жінок, що тримають в руках сувої зі священними текстами – текстами, з яких Сивілли черпають знання про сучасне й майбутнє. Характери Сивілл у Мікеланджело чітко виображують суть неоплатоністського світоосягнення, яке сповідував цей титан Пізнього Відродження: людина пізнає істину, здобуваючи її з глибин давньоєврейських і християнських вчень.

Екстраполюючи ці факти на матеріал українських фольклорних творів не слід забувати про таке. Камлання шаманів різних народів, будучи дуже схожим між собою, в деяких своїх деталях все ж помітно відрізняється. Важать тут цивілізаційні й місцеві традиції, конкретні побутові обставини й зрештою особистість самого шамана чи вплив тієї релігійної системи, яка сусідить з шаманізмом у даному соціумі.

В українських казках, замовляннях та оповідках процес шаманського камлання відкривається нам у двох вимірах: зовнішньому і внутрішньому. Зовнішній прирваний в не надто численних і здебільшого приглушених згадках про поверхневі форми вияву обряду камлання, а внутрішній вбирає в себе як описи безпосередніх переживань шаманом цього обряду, так і його видіння, оповіді про свої „подорожі” в інші світи, про зустрічі й подробиці спілкування з тамтешніми мешканцями – духами, вкраденими душами живих людей та душами небіжчиків.

Деякі деталі обряду камлання в українському шаманізмі виринають також і в працях українських етнографів, які або записували від респондентів спогади про дійства носіїв шаманських практик або, як це робила Г. Бердник, спілкуючись з самими носіями. Зокрема Г. Бердник пише про засоби, за допомоги яких мольфари вводять себе в стан шаманського трансу. Слід зауважити, що цей спосіб загальновживаний і характерний для діяльності шаманів усіх відомих нам

культур, в яких вони діяли. Йдеться про застосування отруйних чи напівотруйних препаратів. „Учитель дає неофітові рослинний препарат, який розширює свідомість (це може бути напій, куриво в люльці чи просте обкурювання). Вибір зілля та спосіб його застосування залежить від кожного окремого випадку, зокрема, від особливостей психіки самого неофіта. Найчастіше використовується дурман (*Datura stramonium*) або коноплі (*Cannabis sativa*). Темні маги для обрядів ініціації частіше використовують матриган, як у Карпатах називають беладону (*Belladonna atropa*). В окремих випадках робиться суміш із двох зел. Майбутній мольфар входить у транс, і перед ним відкривається світ духів” [18; с. 151].

В українських казках я не зустрічав сюжетів, де б описувався акт застосування героєм чи антигероєм якихось препаратів перед „подорожжю” в інший світ, якщо не рахувати згадуваного в оповідках звичаю відьом намазувати перед „польотом” своє тіло якимись мазями. Ці мазі, проте, не вводять відьом у стан трансу. Але сама по собі відсутність згадок про транс ще не говорить про відсутність шаманських практик. Г. Грачова, досліджуючи духовну культуру малих етносів Таймиру, констатує, що тамтешні шамани *здійснюють акт камлання, не впадаючи в транс*. Те ж стосується й шаманів середньої та нижньої течій Єнисею, зокрема кетів [37].

Зваживши на цю обставину, ми зможемо точніше класифікувати природу дійств деяких носіїв містичних практик в гуцульському регіоні. В „Гуцульщині” Володимира Шухевича, як я вже писав, натрапляємо на згадки про діяльність *градівників* в мікросоціумі гуцульського субетносу. Градівник – це людина, котра вміє відвертати град. Приступаючи до акту відвертання граду, градівник бере мітлу та кочергу і, проголошуючи замовляння, обходить три рази свою хату, ні з ким при цьому не спілкуючись. Розганяє хмару бичем, яким колись відігнав гадину, що в той момент з’їдала жабу. Жінка-градівниця в таких випадках бере кочергу, лопату й сокиру, кладе їх навхрест на горище, накриває дзеркалом, в яке ще ніхто не дивився і закляттями відвертає хмару [148; с.227–228, 231]. Тут, як бачимо, відсутній компонент уведення себе в стан трансу, зате є елементи безпосередньої зустрічі і поєдинку з духом, що жене хмару, використання духів-помічників і натяк на танець шамана під час камлання.

Під оглядом внутрішнього змісту шаманського камлання виділяють кілька видів зносин шамана з духами. Один з них – одержимість, себто *вселення духів у тіло шамана* – ми вже бачили на прикладі камлання кумської Сивілли в „Енеїді” Вергілія. Другий вид зносин, який можуть бачити сторонні – *покидання духом тіла шамана або – навпаки – вселення духа в тіло шамана в момент смерті останнього*. Дослідники середньоазійських шаманізмів прямо пишуть про те, що в середовищі сибірських та середньоазійських шаманок побутувало переконання, що коли шаманка не встигає передати комусь свій дар, дух-опікун нападає на неї хворобу, а якщо дух цей живе в тілі шаманки, то він прагне визволитись, спричинюючи їй при цьому нестерпні муки.

Виявляється, що подібні уявлення зустрічались і в історії культури українського етносу. Знання про вселення духів у тіло шамана збереглись в українських замовляннях, в оповідках про шептух, знахарів тобто про тих, хто, ще залишаючись в площині дохристиянських вірувань, має справу з духовними істотами. Василь Кравченко в 1890 і 1899 роках записав на Звягельщині (Рівненщина) та в Ногайську (нині Приморськ Запорізької обл.) оповідки про вселення чортів у тіло помираючого знахаря: ці істоти вселяються в тіло знахарів перед самою смертю людини і покидають його тільки після певних процедур, які здійснюють або священник, або інший знахар [51; с.13,45-46]. Аналогічний характер носить і оповідка про надимання чортами тіла померлого упиря [там само, с.46]. Ще й досьогодні в різних регіонах України існує повір'я, за яким шептуха мусить передати комусь свій дар. Якщо ж такого не відбувається, дух, який перебуває в її тілі, прагне визволитись і завдає людині перед смертю тяжких мук. Визволити шептуху можна, піднявши в хаті сволок або просвердливши отвір у стелі, тобто „відкривши вихід” духові.

В цьому ж плані, хоч і дещо своєрідно розгортається сюжет казки „Святий Миколай і проклята царівна”, записаної в 1891 році В. Кравченком в Черкаському повіті, в якій зачаклована злою силою царівна з'їдала людей, а коли її визволили від чарів, то віщий персонаж казки – Дід – викидав з її утроби „всяку нечисть” [там само, с.54]. Є ще ряд оповідок схожого змісту. В цих текстах збереглись крушини прадавніх знань про практику вселення духів у тіло шамана або

шаманки під час камлання, але ці знання під впливом християнських світоглядних та моральних настанов антиязичницького спрямування набули зовсім іншого ціннісного забарвлення.

Ще одним із різновидів камлання шамана є *ув'язнення духа шляхом поміщення його в який-небудь предмет*. В процесі камлання, борючись з духом, виганяючи його з тіла хворої людини або не підпускаючи духа до території племені, шамани багатьох народів „заганяють” духа в якусь річ і тримають його там як бранця. Про такі маніпуляції героя розповідається в багатьох казках. В російській казці „Солдат, чорт і смерть” [98; 2] солдат отримує від мудрого старого чарівну торбу, в яку за його наказом („В торбу!”) влітає і стає його бранцем будь-яка істота. Так солдат звільняє від чортів зачаклований будинок (очищувальне камлання), лікує людей, перемагає смерть (лікувальні функції). Сюжет перемоги над смертю і ув'язнення її підпадає також під розряд казок, в яких вирішуються екзистенційні проблеми людського існування, зокрема проблема життя і смерті.

Є чимало й українських казок з подібним сюжетом, починаючи від казки „Солдат і смерть”, записаної Іваном Манжурою (1851 – 1893) на Катеринославщині [54] й закінчуючи казками, записаними наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття в різних українських регіонах Миколою Зінчуком. Але це – окрема обсяжна й серйозна проблема дослідження, її я докладно розглядаю в праці „Боги і люди в українській казці”. Відбиток цих уявлень зберігся і в українських замовляннях, про що йтиметься в іншому розділі цієї книги.

До числа практик шаманського камлання належить також *відправлення душі людини-шкідника в світ духів*. Такі дії зафіксовані в фольклорних текстах тих народів, серед яких ще й посьогодні живі шаманські традиції – юкагирів, евенків [див.27; с. 63]. Але сліди такої практики заховані і в текстах українських казок. В казці „Як Тимофій відвіз панів до пекла” [59a], записаній в м. Кіцмані, герой відвозить злого пана і його сина до пекла, причому їде він „як вітер” і туди, і назад. Якщо додати ще й те, що в цій казці герой попередньо сам їздив спочатку до бога вітрів (за допомоги своїх духів-помічників – зайчика і людини, що вміла неживі предмети перетворювати в живі дерева і оживляти рослини) і одружився з

донькою бога вітрів, а затим їздив до пекла для зустрічі з душею померлого батька цього-таки злого пана, то шаманський сюжет цієї казки з описом практики відправлення шаманом душі живої злої людини в світ духів ще більше увиразнюється. І вже як пародію, як пізніше перекручування смислу цієї дії можна кваліфікувати казку „Як пани їхали до пекла” [60], в якій герой, доведений до відчаю знущаннями з боку пана і його управителя, обдурює їх, заявивши, що він повернувся з того світу і що померлі батьки пана хочуть побачитись із сином. За велику плату герой везе панів до річки, зав’язує їх в мішок і скидає у воду. Таке здрібнення змісту подибується в казках різних народів дуже часто.

Нарешті слід зупинитись на такому елементі шаманської практики камлання як *перевтілення шамана під час камлання*. В багатьох регіонах світу, як констатує М. Еліаде, шаман може бути й чаклуном і перетворюватись у тварину, пити кров ворогів тощо [див.48;с.24]. Також під час камлання шаман може перетворюватись у тварину і це є „виразом його справдешньої містичної особистості” [там само, с. 244], а в Південно-Східній Азії та Океанії узвичаєно, що шамани й шаманки можуть перевтілюватись в Тигра-предка. Про подібні перевтілення пише й Чжу І в книзі „Путь шамана”[141].

Про таке теж згадується в українських казках. Персонажі перевтілюються в котиків, песиків, мух, бджіл і в такому вигляді проникають в житло злих сил (дружин зміїв, до житла розбійників) аби дізнатись про недобрі наміри і нейтралізувати їх. Так чинить, наприклад, народжений від людини й риби хлопець з казки „Про легіня, що повернув людям сонце, місяць і зорі” [60]. Герой казки „Іван Знайда” (записаної В. Кравченком) перетворюється в невидиму істоту, щоб проникнути в житло духів (нечистої сили), де перебуває полонена ними людська душа [51]. В записаній ним же казці „Про Івана-царевича і зміїв” [там само] з підземного світу герой разом з визволеною царівною прилітають у вигляді голубів, у які їх перетворив дух-помічник Ворон.

Призабутий і художньо переосмислений аналог камлання можна углядіти в тих українських казках, в яких героїня (наречена, а частіше дружина) три ночі плаче над заснулим героєм, намагаючись його розбудити. Тільки на третю ніч сльоза дівчини пропікає нечутливість чоловіка, він прокидається і, як

оповідається в гуцульській казці „Чоловік-невидимка” [59a], вивільнюється з-під влади чарів злої жінки – власниці чарівного замку. Подібний мотив є і в записаній М. Павликом казці „Красносвіт”[54]. Дві ночі дружина голосить над сплячим чоловіком, але розбудити його не може, бо він зачаклований („умертвлений”) поганою царицею. На третю ніч за порадою самого Красносвіта слуга передає дружині три прутики-однолітки, якими треба вдарити його і перетягти в інше місце. Після цієї процедури (про неї докладніше йтиметься в розділі про замовляння) герой оживає. В такого типу казках діють персонажі, притаманні акторам шаманської дії: хворий, якого тримає в полоні зла сила, інший світ, в якому ця сила живе і в якому перебуває хворий, сам шаман і врешті акції шамана, спрямовані на звільнення хворого. До того ж попередні дії героїні цієї казки нагадують шаманські розповіді про свої „подорожі”.

Але безперечно найпоширенішою формою шаманської практики камлання виступає дія *покидання шаманом власного тіла і здійснення його душею „подорожі в інші світи”*. Цей аспект потребує окремої розмови

„Подорожі” шамана

Перекази про „подорожі” шаманів переконливо оприявлені у величезній кількості українських казок, в українських замовляннях, оповідках своїми найрізноманітнішими варіаціями, вражаючими аналогіями з найновішими результатами польових досліджень етнографів та істориків релігії. Звичайно, до нас ці перекази дійшли вже в більш чи менш зміненому вигляді. Перетворюючись в сюжети казок, в тексти замовлянь, демонологічні оповідки, первісні варіанти оповідей шаманів починають улягати законам розвитку цих нових продуктів духовної творчості, впливу пізніших моральних та релігійних нашарувань, здобувають художнє обрамлення, яке теж призводить до перекручень давнішого тексту. Тому висновки дослідження мусять бути вельми обережними і якомога обгрунтованішими.

Етнографи відмічають, що найчастіше „подорожі” шаманів викликані необхідністю вилікувати людину, виявити істоту, яка шкодить племені, дізнатись

про причини, які призвели до виникнення проблем в житті спільноти, спитати поради у вищих істот щодо тих або інших змін в житті соціальної групи чи її окремого члена. Як вже неодноразово згадувалось, всі негаразди в життєдіяльності людей шаманізм пов'язує зі зловмисними впливами ворожих духів чи божеств. Навіть захворювання, особливо тяжкі. Вони кваліфікуються як результат викрадення злим духом однієї з душ людини. „Тувинці-шаманісти – пише М. Кенін-Лобсан – вважали, що людина, яку покинула головна душа, скоро помре. Дійшовши висновку, що хворого покинула головна душа, шаман відбував за нею в країну аза і опісля поєдинку із злими духами повертав душу” [63; с.27]. В українських казках герой вирушає на пошуки чудесних ліків для помираючого персонажа: живої води, молодильних яблук тощо або на пошуки вкраденої злою силою сестри, нареченої, дружини, царівни.

Візьмімо за приклад казку „Іванко” [123]. Герой-сирота йде в ліс, надібує там хатинку, в якій живуть осліплені злою силою дід і баба (злий дух викрав у них очі) і влаштовується працювати в них пастухом овець. Казка прозоро натякає, що йдеться не про простих овець, не про просту пастівню і не про простого вівчара. Вівці герой пасе на срібній поляні (відоме позначення неба і зірок та Місяця в космогонічних міфах), на якій є озеро, недоступне для простих смертних – вступивши в нього людина сліпне. Іванко верхи на барані перетинає озеро, не замочивши ніг. На іншому березі грою на пищалці (шаманський музичний інструмент, аналогічний гусям Садка в підводному царстві) герой приваблює мешканців цієї землі – духів-повітруль, які танцюють під його гру (аналог камлання з його музичним супроводом і танцями). Потім він силою змушує духів повернути діду й бабі вкраєні в них очі (виліковує людей через перемогу над злими духами). Пізніше Іванко, одягнувшись у вовчу й ведмежу шкури (загальноновживаний одяг шамана з шкур тотемних звірів), опиняється в царському дворі, де він мусить виявити загадкових шкідливих істот, які випасають шовкову траву (теж поширена шаманська функція виявлення істот, що шкодять спільноті). Пташка-тотем допомагає йому зловити чудо-коней (здобути злих духів, які згодом стають духами-помічниками шамана). Отакий багатий набір елементів шаманських практик в одній казці прямо-таки примушує класифікувати її як

казку з шаманським сюжетом. Інша казка „Про вояка-жебрака”, записана на Закарпатті М. І. Фінцицьким (1842 – 1916) [112] теж переповнена елементами шаманських практик. Тут і спілкування героя з духом померлого (короля), боротьба із злими духами в іншому світі (замкнений в кімнаті, де живуть змії), отримання чудесних подарунків, за допомогою яких герой перемагає зміїв.

Дуже яскраво відображена подорож шамана також і в сюжеті відомої російської й української казки „Гуси-лебеді”, в якій духи в образі гусей-лебедів викрадають душу людини (братика головної героїні казки). Героїня вирушає на пошуки з метою повернути в цей світ вкрадену душу. Цей сюжет пошуків у казці наповнений подіями та образами, які прозора й однозначно описують практику пошуку шаманом втраченої душі, знайдення й викрадення її в злих духів та зворотня подорож-втеча шамана в „цей” світ разом з визволеною душею. По дорозі героїня зустрічає дерево, річку, піч. Два перших предмети легко впізнавані й ми часто знаходимо їх в описах практично всіх шаманських практик світу. Це відоме нам Дерево життя – загальновідомий архетип Світового дерева. В шаманській практиці – це предмет, по якому шаман залазить на небо (проникає в інший світ). Піч – це вже пізніша раціоналізація вогнища й шаманського котла, який використовувався й зараз вживається в обряді камлання сибірських, японських, корейських, китайських шаманів. За сюжетом казки кожна з цих дійових осіб вимагає від героїні здійснити на свою честь обряд жертвопринесення через поїдання жертвенної їжі та питва (з’їсти яблуко, пиріжок, випити води). Це – умилоствлення духів або божеств, прилучення до них, подібне до того, як поїдання священного тотему позначає прилучення до нього, забезпечує опіку з його боку. За всіма класичними канонами шаманізму героїня знаходить братика біля хатки злої Баби-яги, викрадає його і втікає. Духи-слуги злої істоти переслідують героїню, але їй допомагають могутні опікуни – дерево, піч, річка. Я ще звертатимусь до деталей цієї казки в ході подальшого розкриття проблеми слідів шаманізму в українській культурі.

Серед шаманських практик зустрічаємо і зворотні дії – вигнання і „відправлення” в нижній світ злого духа, який проник в тіло людини і залишається там, спричинивши цим її хворобу. Дослідники якутського шаманізму

Бурикін і Шаріна пишуть, що в евенів Якутії шаман „виловлює” з душі хворої людини злого духа-арінгка і відправляє його в нижній світ. Там шаман розмовляє з божеством, скаржачись йому, що цей дух хотів з’їсти людину. Бог починає розпитувати духа, чи правду говорить шаман. Якщо відповідь ствердна, духа карають [28]. Легкий натяк на таку практику можна помітити в гуцульській казці „Мисливець і пан Цецин”, в якій герой проникає в нижній світ, скаржиться його володарю (старому з довгою білою бородою) на злого пана і володар забирає пана до себе[59a]. Також у згаданій вже гуцульській казці „Як Тимофій відвіз панів до пекла” негативний персонаж (дідич) примушує Тимофія відвідати пекло й передати одяг своєму батькові, а якщо Тимофій не виконає цього завдання – відібрати в нього дружину й землю. Побувавши за допомогою батька вітрів у пеклі й зустрівшись із батьком дідича, Тимофій обманює дідича, заявивши, що батько запрошує його до пекла і сам же відвозить дідича аж до входу до пекла. Там він „з рук в руки” передає дідича чортам.

Інколи метою „подорожі” шамана стає „обмін душ”. В народів Півночі, зокрема в евенів, шамани практикують такий обмін: повернення злого духа, який викликав хворобу і втілювався в хвору людину, в нижній світ, а натомість вкрадена душа хворої людини повертається за допомоги шамана в світ живих людей. Про цю практику також пишуть Бурикін та Шаріна [див.28; с.247-255]. В українських казках мотив такого обміну подибується нерідко. Герой казки за наказом негативного персонажу (злого царя, злого пана) проникає в нижній світ, там знаходить ув’язнену душу і повертає її до життя в світі людей, натомість в нижній світ відправляє злого пана (варіант: цього пана забирає володар нижнього світу або чорти). Пізніше я розповім про казку „Про царівну, Кикиза і Талалая” з цим-таки сюжетом „обміну душ”.

Що ж до конкретного місця – мети подорожі шамана, то в українському фольклорі він не один. Згадується й „той світ”. Наприклад, в казці „Йик бідний вібрав душі з пекла”, поміщеної в збірці В. Шухевича [148], герой проникає в пекло, забирає з нього на цей світ грішні душі (потопельників) і таким чином рятує (спасає) їх. Отаким чудернацьким чином поєднується в гуцульській казці шаманістська практика й міфологія з християнськими морально-релігійними

уявленнями. В чужинецьке царство, де живуть духи, подорожує солдат із записаної В. Кравченком казки „Про солдата й Аптея”. В „інше царство”, де мешкають мертві, проникає герой казки „Набожний віт у пеклі” із збірки В. Шухевича. Туди ж подорожує Котигорошко. Та все-таки значно частіше в українських казках герой вирушає в якесь географічно не окреслене й незнане тридев’яте царство.

В низці казок „пункт призначення” ще різноманітніший – це може бути подорож:

- за море. В українських казках з шаманським сюжетом подорож за море означає не просто поїздки кудись дуже далеко, в невідомі краї. Часто це подорож в країну мертвих. З одного боку тут спрацьовує юнгівський архетип води як елементу, що позначає проникнення людини в підсвідомі нетрі власної психіки, а з іншого – відображення цілком реальних фактів з життя первісних колективів різних культур. Багато спільнот найраніших ступенів етнічного розвитку, які жили на берегах річок, влаштовували поховання своїх померлих родичів на іншому березі річки, вважаючи, що вода служить непереборною перешкодою для проникнення мертвих у світ живих. Тому подорож „за море” часто позначувала шаманську подорож в інший світ. Ми вже говорили про подорож героя казки „Іванко” в інший світ, який знаходиться на протилежному березі чарівного озера. В одному з варіантів казки про Марка Багатого герой теж вирушає за море, де зустрічає померлих родичів (недвозначна ознака іншого світу – світу небіжчиків і духів, куди проникає під час своїх „подорожей” шаман). Значно частіше й розлогіше описане проникнення в інші світи через подорож за море в арабських казках, зокрема в збірці „Тисяча і одна ніч”;

- на дерево. Розгляньмо українську казку „Дерево до неба” [118]. Дочку царя краде змії. Палац змія – на дереві, яке росте до неба. Щоб звільнити дочку, треба по цьому дереві долізти аж до вершечка, до неба. Це робить свинарчук, якому чудесна істота – свиня – радить: цар мусить зарізати старого безрогого буйвола (здійснити жертвопринесення через жертву якоїсь священної тварини) і з шкури пошити три кожухи для свинарчука (одяг шамана з шкури тотема), в яких лише й можна залізти на дерево. Коли герой доліз до першої гілки, він втратив свідомість

і прийшов до тям вже в іншому світі. Тут легко вгадується стан шаманського трансу і видіння шамана про своє перебування у верхньому світі. Вбивши змія, свинарчук з дочкою на чудесному коні (незмінний супутник шамана) повертається додому. Сюжет про дерево, що росте до неба, і діда, який виліз по дереву до неба й отримав від мешканця іншого світу чудесний подарунок, йдеться і в казці „Як дід з бабою на небо лізли” [136]. Первісний сюжет піддався в цій казці серйозним змінам, поєднавшись із моральними настановами пізніших казок, які вже не мали шаманської підоснови – людська заздрість і покарання за неї – і таким чином казка значною мірою втратила своє попереднє світоглядне навантаження. Подорож по дереву у верхні світи описана в французькій казці „Біб” [105]. В ній старий бідний дід мав біб і посадив його. Біб ріс тільки вночі. По ньому дід дістався раю. Святий Петро дає йому чудесні подарунки: осла, що давав гроші, скатертину-самобранку і палицю. Шаманська основа тут також збереглась, але дуже змінилась. Духа замінив Святий Петро, чудесного шаманського коня – осел, замість верхнього світу з’явився рай;

- на гору. Це ще один шлях проникнення шамана у верхні світи через первісний архетип – гору. Гора присутня в шаманській діяльності в багатьох шаманських культурах і майже завжди поєднується з іншими архетипами. Одним із прикладів такої практики, відображеної в українських казках, є гуцульська казка „Хлопець-віщун і колідочка чудесна” [148]. Починається казка дуже характерно: „Був хлопець вішьун. Він пишов світом, аж приходить на одну гору”. Далі розгортається сюжет про отримання хлопцем на горі від духа чудесних подарунків, які в практиці шаманів багатьох культур виявляються атрибутами шамана (але, звичайно, вже репрезентовані в інших образах відповідно до жанру казки): чоботи-сороходи, одяг і шапка-невидимка. Продовжуючи подорож, хлопець отримує в подарунок колідочку (колодочку), зацокотівши якою можна викликати трьох чудесних помічників... А метою подорожі хлопця було повернення вкраденої злою силою колідочки. Практично всі головні мотиви сюжету – шаманські, починаючи з подорожі на гору. В ряді українських казок події, характерні для подорожі шамана, розгортаються в державі, яка розташована на горі. В казці „Іван Знайда” (запис В. Кравченка) ця гора, а точніше держава

називається „Волова гора – Шовкова трава”. В кількох інших казках також фігурує Шовкова держава. Індонезійські та індійські шамани оповідають, що вони теж інколи в своїх подорожах піднімаються на гору і розшукують там душу хворого;

- в яму. Це загальноживаний серед психоаналітиків архетип, а в магіко-містичних практиках – символ входу до нижнього світу. В українських казках цей вхід постає в образах ями, нори, входу в печеру. Котигорошко з однойменної казки в пошуках злої сили спускається в глибоку нору і потрапляє в нижній світ, де страждають полонені злою силою душі людей і визволяє їх. Тому натягнутою виглядає запропонована Ст. Пушиком інтерпретація опускання героя казки в підземний світ як „персоніфіковане вираження врожаю” [108; с.12].

Можна навести й інші приклади. В казці „Іван Вечірній, Іван Північний та Іван Зорьовий”, записаній в 1890 році [51], герой спускається в підземний світ, де визволяє трьох сестер зі зміїного полону. Потім батько зміїв виносить його на поверхню. Записана В. Лінтуром казка „Про кам’яну державу” [118] розповідає, як царицю, яка підійшла до ями і зірвала там квітку, викрав бородатий чоловік і потяг в яму. Царевич (фактично в казці він постає не як син царя, а як шаман, бо казка від самого початку задекларовує його як людину, котра здатна перетворюватись в різні істоти) вирушає на пошуки і падає в яму. Летить на дно три дні. Здійснивши „м’яку посадку”, зустрічає в нижньому світі матір і старого діда (свого духа-опікуна). Той радить царевичу дістатись Чорної держави, вбити змія і дістати з його голови ключ від брами, що веде до земного світу, бо яма за час перебування героя в іншому світі заросла. Герой вбиває змія, дістає ключ і разом з царівною та дідом повертається в земний світ;

– подорож в ніяк не визначене місце з метою доставити звідти невідому істоту. Репрезентований цей варіант подорожі, наскільки я зміг виявити, тими варіантами єдиної казки „Піди туди – невідомо куди, принеси те – невідомо яке”, в яких проглядаються мотиви шаманського сюжету. Ось і сюжет казки „Максим і дівчина-горлиця”, записаної в Горохівському районі Волинської області [136], розгортається таким чином, що герой мусить вирушити в подорож за невідомою істотою і в незрозумілому напрямкові – „піди туди, невідомо куди і приведи

невідомо кого, але щоб був каліка і не подібний до чоловіка”. Така подорож надто вже нетипова для розряду шаманських, тому щось визначене тут сказати важко, хоч в цій казці є цікава деталь про „забутого духа”, на якій я зупинюсь далі.

Та все ж найпоширенішим різновидом шаманських „подорожей” як в реальному шаманізмі так і в українському фольклорі виступає такий *спосіб* проникнення шамана в інший світ як *політ*. Чому саме політ?

Відповідь, мабуть, слід шукати в метафізичній площині шаманізму. До того, що вже було сказано в першому розділі цієї книги можна додати ще й таке. В більшості архаїчних міфологій та релігій „політ” означає прагнення й доступ до надлюдського способу буття (бог, дух, чарівник), зрештою до свободи, до здобуття стану автономності духу стосовно тіла. Для індійської філософії образ архата, що „пробиває дах будинку” і злітає в повітря, свідчить про те, що цей архат перейшов у Космос, увійшов у той парадоксальний спосіб буття, який неможливо досягнути розумом, у стан абсолютної свободи [49;с.93]. Це, отже, притаманна кожній людині всіх часів і культур спроба вирватись зі світу обмеженостей, світу несправедливості й несправжності буття. І першими, хто здійснив і надалі здійснював цей доленосний акт були шамани.

„Польоти” шаманів вже досить давно й детально вивчаються етнографами, психологами, психіатрами. Особливо детальними є дослідження зі спостереженнями над діями сибірських шаманів. Вирушаючи в свою „подорож”, шаман вилітає через верхній отвір в юрті, який перетворюється на тунель, що веде до нижнього чи верхнього світу. Інколи цій меті служитьнора, печера або навіть викопана в підлозі приміщення дірка.

Українські казки також надають нам приклади такого „способу пересування” шамана. В записаній В. Івасюком гуцульській казці „Цар-пияк і дівчина, фاینіша від ружі” [59а] царевич Дмитрик йде на пошуки сестер, яких батько-пияк по черзі продав ведмедеві, орлу й рибі. Під час подорожі й зустрічей з духами-помічниками він виявляє посеред моря „якийсь комин, з якого валив дим. Дмитрик спустився комином до хати”, цебто вчинив цілком по-шаманськи. Тут він знаходить сестру – дружину риби. Так само одна з героїнь казки „Про Дундулюка, Михайлика й Калинку” [там само] – дочка злого чарівника й сама

чарівниця в одному з епізодів казки перетворюється в дим і вилітає через комин, втікаючи від батька.

Сам „політ” між світами здійснюється в межах своєрідних часопросторових характеристик. В шаманських розповідях про свої подорожі привертає увагу риса „стискування” простору й часу. Йдеться про те, що за певну одиницю масштабу земного часу (день, ніч) шаман на своєму чудесному коні долає відстань, яку в земних умовах людина змогла б подолати лише за багато років. Таке нерідко можна зустріти в українських казках: персонаж казки, здобувши в подарунок чарівного коня, протягом дня пролітає ним в повітрі таку відстань, яку на звичайному коні можна подолати за рік чи навіть за все життя. Або, наприклад, герой казки прилітає в якесь невідоме царство, перебуває там день і повертається додому, а виявляється, що він був відсутнім багато років.

Проникнувши в інший світ і знайшовши там вкрадену людську душу, шаман вступає в боротьбу з її викрадачами. Він витримує силові атаки з їх боку, намагається вивідати їх слабкі місця або обдурити чи шантажувати ці сили. Це – найпоширеніші прийоми боротьби шамана зі злими силами. Практично всі вони відтворені в українських казках.

Епізод відкритої сутички шамана із злими духами за вкрадену ними душу дівчини описується, наприклад, в сюжеті гуцульської казки „Юнак і цісарева дочка” [125;I]. Герой в ній дістається „великої печери”, де жили чорти, і вони „зачали сипати на нього водою, і не припирала його вода, рвався він далі. Чорти сипали вогнем, били камінням”. При цьому вони роблять це так, що люди, які знаходяться поруч із героєм, нічого цього не бачать і не відчують. Точнісінько так описували етнографам свої „подорожі” й шамани, при цьому люди, які знаходилися поруч із шаманом під час сеансу камлання, теж були цілком відчужені від його видінь і переживань. Далі в казці герой бере собі в союзники дідуса з довгою бородою. Ним виявився бог, супроти якого чорти безсилі, тому вони відпускають дівчину. І тут також сюжет казки повністю співпадає з реальними оповідями шаманів. В низці казок (зокрема в гуцульській казці „Як було врятовано дівчину” з багатотомника М. Зінчука) герой, втікаючи від злого духа з визволеною дівчиною, перетворив її на зерно, щоб дух її не впізнав. Потім

герой вступає в боротьбу з цим духом, який перетворився на півня і почав поїдати зерно. Подібні ж метаморфози є і в казці „Яйце-райце”. Боротьба доброго бога, який заповзявся допомогти героєві (людині з шаманськими здібностями й шаманськими функціями) визволити викрадену чортами дівчину, описана і в казці „Юнак і цісарева дочка”, взяту мною також з багатотомника М Зінчука. В цій казці боротьбу вже подано як боротьбу вогню й води, що виказує спорідненість сюжету з архаїчним принципом світобудови – стихії і їх боротьба. До речі, злі сили в обох українських казках не гинуть, а лише відступають. Така деталь теж свідчить на користь шаманського сюжету казок, бо шаман не має сили цілком знищити духа, він може лише епізодично його подолати, вигнати з тіла людини, прогнати в інший світ.

Не менш поширеним в діяльності шамана є прийом *обдурювання* злого духа. Тут і заманювання духа в пастку, й провокування його на сутичку з іншими духами, і улещування, й шантаж, і, нарешті, змагання з духом з метою продемонструвати незвичайну силу шамана – змагання, в якому незмірно слабкіший шаман шляхом фальсифікацій перемагає духа і примушує його пропустити шамана далі в межі іншого світу, виявити місце ув'язнення вкраденої душі, повернути душу в тіло хворої людини. В якутській казці „Морба-злодій” герой двічі обманює духів віспи, які загрожують людям смертоносною хворобою і врешті ув'язнює їх. В контексті світогляду давніх якутів цей сюжет слід розуміти як відображення боротьби шамана з духами хвороб і перемога їх з допомогою хитрощів, про що прямо стверджується в примітці укладачів [149]. В корпусі українських казок є чимало текстів про змагання героя з набагато сильнішою істотою, найчастіше – з чортом або із змієм. Найближчими до шаманських виявляються ті сюжети, в яких герой веде цю боротьбу за звільнення дівчини, яку змій приготував з'їсти, або коли змій залишає місто без води чи коли чорт з'являється, аби забрати обіцяну (програну) йому дитину. Однією з таких є казка „Чорт і циган”, поміщена в п'ятій книзі збірки В. Шухевича „Гуцульщина”. Герой казки бореться з чортом за загиблі душі: змагається, влаштувавши „забіг на довгу дистанцію” і підсунувши при цьому чортові зайця, на лалі – міряючись силою (примусивши чорта боротись з ведмедем) і т. ін. і

врешті-решт герой відвойовує полонених людей. Таким же чином рятує людей від поїдання змієм Іван-Побиван з однойменної казки [124] – давить ворочок з сиром, запевняючи змія, що то – камінь і т. пр. В записаній Ст. Пушиком в Тлумацькому районі казці „Як єфрейтор став царем” [108] герой, вступивши в поєдинок з чортом, їсть горіхи, а чортові підсовує камінці. Шаманський слід тут теж очевидний.

Поширеним прийомом боротьби шамана з духами є *шантаж*. Якщо прохання, задобрювання духа пожертвами й подарунками не допомагають, шаман починає залякувати духа, погрожуючи загнати того в якийсь предмет, звернутись зі скаргою до одного з могутніх богів. Як правило це допомагає й дух виконує вимогу шамана. „Казка про царівну, Кикиза і Талалая”, записана Ст. Пушиком [там само], розповідає як родині царя зла сила (Чорнокнижник) підмінила немовля, підсунувши їм своє дитя. За допомогою звернулись до солдата (улюблений прототип шамана в казках). Той несе підмінену дитину на болото. Увійшовши в контакт з його мешканцями, він починає шантажувати їх, погрожуючи віднести нечисту істоту до святого Миколая. Перелякані злі духи віддають справжню людську дитину і забирають свою. Сюжет казки надзвичайно нагадує записані етнографами розповіді шаманів про підміну злими духами людської душі, про подорожі в світ, де живуть ці духи, про свої з ними змагання, про те, як вони ці душі визволяли, залякуючи духів зверненням до могутніх богів. Бачимо в казці також вже згадуваний елемент шаманських практик, коли здійснюється „обмін душ”.

В підрозділі про посвячення в шамани я розповідав про явище *підслуховування*. Тоді йшлося про те, що підслухана розмова духів виступала елементом посвячення в шамани. Тепер погляньмо на цю проблему з іншого боку. Спілкування шамана з духами, особливо із злими духами для того, щоб вивідати їх зловорожі щодо людей задуми, часто відбувається шляхом таємного підслуховування розмов духів між собою. Це вже елемент дійства самого шамана, а не його посвячення. В записаній П. Чубинським казці „Про Сученка-богатиря” [54] юнак після перемоги над зміями перевтілюється в котика, проникає до

помешкання, де живуть зміївни, і підслуховує їх плани щодо знищення Сученка та його братів.

Підслуховування в українських казках здійснюється різними шляхами: в одних казках герой тільки чує розмову птахів, чортів, зміїв, зміїних дочок та ін., в інших – і бачить цих істот. Ось і в казахській казці „Добрий і злий” герой, підслухавши розмову вовка, лисиці й лева, виліковує дочку хана, виявляє злодія, який крав коней у бая, наздоганяє його на чудесному коні, знаходить захований скарб. Всі ці дії належать до числа типових шаманських діянь. Ще в інших українських казках підслуховування відбувається уві сні. Така різноманітність стосунків героїв українських казок зі злими істотами корелює з різними способами спілкування з духами шаманів. Вчені помітили це ще в 80 – 90 роках ХХ століття на Алтаї [див 119; с.95].

Спокусливою для доведення існування шаманських практик виглядає аналогія мотиву „забутого духа” в українських казках з поширеним елементом оповідей шаманів про деталі своїх „подорожей”. Йдеться про цікавий мотив допомоги героєві казки з боку могутніх добрих сил – повелителів тварин, риб, птахів. В казках повелителька (чи повелитель) збирає підлеглих їй істот з усього світу й розпитує їх – чи не знають вони, де живе той, хто вкрав і ув’язнив розшукуваного героєм персонажа (за приклад можна взяти відому українську казку „Залізний вовк” [124]). Ніхто із прикликаних про це не знає. Але тут-таки з’ясовується, що забули покликати (або не встигає прибути) ще одну істоту (стара жаба в записаній на Волині казці „Максим і дівчина-горлиця” [136]), старий рак та ін.), яка, як виявляється, й володіє необхідною інформацією. Так ось згадка про таку забудькуватість як елемент камлання є і в телеутському, і в чукотському, і в остякському, і в маньчжурському та бурятському шаманізмах, і в шаманізмі абаканських татар. Є цей мотив і в російських казках. Наприклад, в казці „Заколдованная королева” [98; 2] Верховна істота (Баба-Яга) скликає вітрів, щоб вони розповіли героєві, де знаходиться королівна. Ніхто з них цього не відає, але виявляється, що серед прибулих немає піденного вітру, якому відоме місце перебування королівни. В. Ковальчук записав на Рівненщині цікавий текст колядки, який за своєю спрямованістю радше нагадує замовляння і в якому теж

присутній образ забутого духа. В цьому тексті Божа Мати народила сина і збирає святих з усього світу:

„Послала вона по всьому світи. Сятий вечор!
Щоб збираліса й увсе сятіє. Сятий вечор!
Позбираліса, посядаліса. Сятий вечор!
Аж немаєка одного шевца. Сятий вечор!
Й – одного шевца, сятото Петра. Сятий вечор!
Пошлемо по слуг сятото Іллю. Сятий вечор!
Де Петро бував – куди Господь послав. Сятий вечор!
Пу полю ходів – житечко родів. Сятий вечор!” [52; 2; с.23].

Згадуваний вже бурятський автор Б. Базаров уточнює, що в процесі камлання шаман просить своїх духів-помічників (онгонів) перевірити, чи ніхто з духів не виявився пропущеним, чи не забув шаман запросити на пригощення (жертвопринесення) тоді, коли в процесі камлання виявляється, що жертва шамана чомусь не прийнята [10; с.91].

Це міг би бути сильний аргумент, але я не маю впевненості в тому, чи не маємо тут справу з одним із мандрівних сюжетів, бо бачимо надто вже точне співпадіння другорядної деталі камлання з мотивом казки. Тому вважаю за доцільне згадати про таке співпадіння, але не наполягаю на витрактуванні цієї обставини як незаперечного доказу.

Це ж стосується й образу хатинки (млина) в лісі, яка швидко обертається і в яку мусить своєчасно заскочити, а потім з неї вискочити герой кількох українських казок. Десь певно цей образ перекочував з півночі через російський фольклор, який вміщує в себе шаманізм угро-фінських народів. До того ж образ хатинки, що обертається, в українських казках досить рідкісний.

Легке нагадування про прийом випрошування шаманом дитини для бездітного подружжя нагадує поширений в українських, російських, білоруських, болгарських казках сюжет про здобуття чудесного птаха – Жар-птицю, Золотого птаха та ін. Якутські шамани випрошують в богині Айисит душу дитини і надсилають її матері земної жінки, при цьому душа дитини зображувалась у вигляді зробленої з дерева пташки. Такий самий обряд і такий самий образ

зафіксовано і в шаманській практиці в евенків, алтайців, нанайців (голдів) [див.91]. Отже, подібний сюжет в українських казках може носити й шаманську природу. Щоправда, сюжет з чудесним птахом обґрунтовано підпадає й під інші інтерпретації, тому тут слід бути обачним у висновках.

Інша річ, коли заходить про мотив переміщення героя українських казок в якесь чуже (але земне!) царство і здійснення головних подвигів саме там. Наприклад, герой казки прочуває, що в сусідньому царстві захворіла царська дочка або змії відібрав у людей воду чи поїдає людей, і тоді герой вирушає здійснювати подвиг – битися із змієм, лікувати людину. Таке досить часто зустрічаємо в казках різних регіонів України. І це має свої аналоги в шаманських практиках. Шаманолог Т. Д. Булгакова, спираючись на експедиційні матеріали, звертає увагу на той факт, що сибірські шамани часто не можуть лікувати людей однієї з ними крові. Це тому, що духи, які надають шаманові його чудесні властивості, одночасно ж насилають і хвороби та нещастя на людей цього роду. Отож, лікуючи своїх співплемінників, шаман ніби воює проти „своїх” духів [26;с.254-255]. Тут аналогія більш виправдана, бо така практика притаманна шаманам різних народів і такий мотив незрідка зустрічаємо в казках різних регіонів і різних субетносів українського етносу.

Те ж саме можна сказати й про вельми популярний мотив перевтілення добрих і злих дійових осіб казки в процесі переслідування героєм казки злого персонажу або навпаки. В казці „Яйце-райце” змія наступає на п’яти втікачам – героєві казки і своїй дочці. Дочка миттю перетворює коханого на річку, а сама стає окунем. Змія у відповідь стає щукою і ганяється за окунем. В інших казках також подибуємо подібні метаморфози персонажів. Такі перевтілення – звичний елемент камлання шаманів. М. Кенін-Лопсан в своїй монографії, до якої я вже неодноразово звертався, наводить розповідь одного тувинця про життя знаменитого шамана Донгак Кайгала, зокрема про його боротьбу з іншим шаманом в ході камлання. Шаман говорив: „Коли я здійснюю напад зверху на нього (на іншого шамана. В.Я.), він перетворюється в пилинки й провалюється крізь землю. Коли я на нього нападаю знизу, він перетворюється в синій дим і підіймається в небеса” [63; с.16]. В давньогрецькій міфології ми неодноразово

натрапляємо на такі сюжети, зокрема в міфах про Зевса. В одному з міфів Зевс переслідує океаніду Метиду. Втікаючи від нього, вона перетворюється на хмару, потім на вогонь...[109;с.18]. Повсюдність такого мотиву (в тім числі і в українських казках) робить імовірнішим припущення про його закоріненість в якісь містичні практики. Це також підштовхує до думки, що деякі українські казки первісно існували як оповіді шамана про конкретний акт камлання, в ході якого він виконував свої функції.

Елемент втечі шамана від злих духів з визволеною ним душею в земний світ також описані в багатьох українських казках. В гуцульській казці „Як було врятовано дівчину” [125; I] є типовий мотив втечі героя від злої сили з „того” світу в „цей” на чарівному коні. Казка „Іван Вечірній, Іван Північний та Іван Зорьовий” зі збірки В. Кравченка розповідає, як після здійснення подвигів шаманського типу в іншому світі Змій виносить героя „на сей світ, де й сейчас ми живемо”. З нижнього світу (до речі, це зовсім не обов’язково світ мертвих) герой казок підіймає визволену істоту за допомогою мотузки, часто з кінського волосся (мотив допомоги тотемів), сам же він покидає нижній світ шляхом польоту, як і належить шаманові. Яскравий і типовий приклад – Котигорошко, який сестер передає з нижнього світу своїм помічникам, причепивши їх до мотузки, а сам вилітає на орлі. Подібний мотив дуже близький до розповідей шамана про світ, де діють духи.

Атрибути шамана (чудесні подарунки героям казок)

Атрибути шамана, тобто набір тих речей, які шаман застосовує під час камлання, відіграють дуже важливу роль в процесі здійснення шаманських практик і є невід’ємним їх елементом. Роль таких предметів (плащ, шапка, кінь, бубон, зброя) виходить далеко за межі простих підручних засобів шаманських дій. В усьому світі атрибути шаманів слугують засобами їх (шаманів) зв’язків зі світом духів. Одночасно ж вони втілюють собою зразки архаїчних уявлень людини про світобудову, її екзистенційних прагнень і усвідомлень межових підстав свого існування. До такого висновку, спираючись на спостереження й

аналітичні висновки етнографів, дійшов М. Еліаде: „Під час сеансів шаман використовує предмети, які допомагають йому вирушати в царство духів: бубон, зроблений з деревини того дерева, яке символізує Світове дерево; костюм, який наближує його володаря до духів і одночасно нагадує собою скелет, символ смерті й ініціаційного відродження” [50; с.320]. В казковому фольклорі тих народів, які й понині зберігають в своїй культурі шаманські практики й діючих шаманів, зустрічаємо ще не переосмислені й не спотворені пізнішими оповідачами відтворення актів отримання неофітом атрибутів шамана. В бурятській казці „Цар Баян-Хара” [30] герой (чудо-дитина) на горі промовляє шаманські замовляння, звертаючись до Творця, до тенгрі (*неперсоніфіковані небесні володарі чоловічої статі. В. Я.*), бурханів (*загальне позначення богів, будд, ідолів. В. Я.*), предків, випрошуючи коня, обладунок та одяг. Духи дають йому все це, посвячуючи його таким чином в шамани. Далі в казці йде детальний опис одягання новопосвяченого шамана для здійснення подвигів – він прагне знищити духа, який убив його батька. Герой отримує здатність перевтілюватись в інші істоти, а, знайшовши тіло мертвого батька, воскрешає його.

Український казковий фольклор надзвичайно багатий на сюжети, пов’язані з отриманням героями чудесних предметів, які за своїм виглядом і за своїми функціями часто-густо цілковито співпадають з атрибутами шамана: шаманським одягом, чудесним конем, бубоном (музичними інструментами), зброєю, дзеркалом. Розгляньмо приклади застосування цих предметів героями українських казок.

Примітна повторюваність чудесних подарунків, які отримують герої казок, впадала в очі багатьом дослідникам і отримувала різні інтерпретації. Особливе зацікавлення для нас наразі становить точка зору В. Давидюка. В „Первісній міфології українського фольклору” він висловлює переконання, що чудесні предмети, які найчастіше отримують герої українських казок – чоботи-сороходи, сорочка, шапка-невидимка – це є не що інше як „атрибути хтонічного світу. Шапка-невидимка є метафорою його (*героя В. Я.*) невидимості, а чоботи-сороходи – втіленням міфічного (сакрального) простору, який у порівнянні з історичним (профаним) в народних уявленнях мав гіперболізоване вираження.

Як наслідок, чоботи з того світу уявлялися не інакше, ніж скороходи... Що ж до сорочки, отриманої в лісі від дівчини, сорочки, яка робить юнака непереможним героєм, цілющої води (мертвої й живої), яблучка, яке вказує йому дорогу до лісової хащі, хатки, яка є обов'язковою в цих краях, то вони не сприймаються інакше, як атрибут ініціального обряду". [40;с.72,75]. У відповідності до своєї концепції ініціальної природи української казки, В. Давидюк розшифровує символ сорочки як шлюбної сорочки або тієї сорочки, яку вдягали на смерть.

Можливо, стосовно якихось окремих казок така інтерпретація і є справедливою, але коли йдеться про загальні висновки щодо природи української казки, то видається, що суть тут значно складніша. В цих сюжетах синтезувались і архетипічні підоснови священних текстів, які згодом переросли в казки [див про це: 152], й екзистенційні покликання людини [див. 150], ініціальні мотиви та ще багато чого іншого. А найважливіше для мене зараз те, що на мою думку однією з синтезацийних форм цих компонентів культуротворчої й текстотворчої діяльності людини були шаманські практики, що й відбилось в сюжетах та мотивах багатьох і багатьох українських казок, замовлянь, обрядів. Спробую довести це на прикладах про конкретні чудесні предмети, якими оперують герої українських казок.

Одяг шамана

Як вже було сказано вище, традиційний одяг шамана становить собою своєрідний плащ і шапку, які допомагають шаманові встановити контакт з духами й одночасно оберігають його від посягань злих духів, зокрема роблять його невидимим для них.

Але тут-таки може виникнути резонне запитання: а до чого тут українські казки, адже в цих текстах ми не знаходимо згадки про чудернацькі плащі з металевими бляшками, бурханчиками чи уламками дзеркала? Але в тім то й річ, що подібні уявлення – це ще один стереотип про шаманів та їх атрибутику, нав'язаний екстраполяцією знань про сибірських чи бурятських шаманів на шаманізм як такий. В багатьох народів шамани взагалі не користувались

плащами. Ритуальний одяг шаманів і шаманок в Середній Азії, Казахстані міг бути й звичайним одягом, хоч і з істотним застереженням, що цей одяг (сорочка для чоловіків, сукня чи халат для жінок) зберігався й використовувався виключно для шаманських обрядів. А інколи камлання навіть відбувається в звичайному одязі [94; с.6]. В узбеків-карамуртів „обрані духом” жінки, які лікували людей різними, втім числі й шаманськими, методами, не мали спеціальних костюмів для камлання, але свій одяг вони шили самі, самі ж його й прали [113; с.113]. Головне, щоб цей одяг був непросяжним для злих духів і допомагав шаманові проникати в інші світи. Тому відсутність в українських казках плаща як чудесного подарунка зовсім не означає, що в них відсутні шаманські атрибути.

В українських казках образ плаща, зважаючи на іншу цивілізаційну специфіку шаманізму, на різні функції цього атрибуту та на те, що його шаманська природа вже виявляється призабутою, розділився на два різних образи – *сорочку*, що робить героя невразливим та могутнім, і *шапку-невидимку*, яка дозволяє героєві непоміченим проникати „в стан ворога”, вивідуючи його підступні плани. До прикладу, сорочку, яку вишивали з відповідними замовляннями і в яку „людську силу зашивали”, дарують героєві сестри в записаній на Львівщині казці „Мандрівник-богатир, змії і невірна жінка” [60]. Ця сорочка робить героя невидимим, як невидимим робить сибірського шамана його чудесний плащ. В казці „Іванко – цар звірят”, записаній на Закарпатті П. Лінтуром [122], розгортається поширений сюжет про братика й сестричку, яких, на догоду злій мачусі, батько вивозить в ліс і там залишає. Далі сюжет наповнюється достоту шаманськими мотивами. Блукаючи сім років у лісі, хлопець натрапляє на дерево (явір) „без жодного сучка, лиш на вершечку три стовбури”, на яких „блищить шабля, рушниця і красна сорочка”, а на сорочці написано: „Хто буде такий мудрий, щоби зліз на явір і взяв сю сорочку, той буде дужий на сім держав; а хто би взяв рушницю та з-під явора сім куль та якби вистрілив, куля вбила б третю частину світу і знову вернулася б на те місце під явір. А шаблю хто би зняв, і зрубав би нею, скільки задумає”. В сюжеті, як бачимо, приєднано і упослідженість героя, і самотність людини від якої всі відцурались, і блукання довгий час (сім років) в лісі, і, нарешті, дерево, на якому

висять чудесні предмети – повний набір рис схильності людини до шаманської діяльності як передоснова посвячення в шамани, про що неодноразово писали шаманологи, і, нарешті згадка про шаманські обладунки. Щоправда, з традиційних атрибутів шамана, здобутих на Світовому дереві, в казці залишилися сорочка, яка надає її власникові надзвичайну могутність, і рушниця. Типово шаманським є й спосіб здобуття цих предметів: герой „ліз вверх як і з чотири години, а коли перейшов через половину, почало його тягнути догори”. До речі, дерево з трьома вершечками згадується і в текстах українських колядок. На вершечках дерева – три тереми: в першому сонце, в другому – місяць, в третьому – зорі. Це типовий образ Світового дерева, який займає поважне місце як в шаманській міфології, так і в шаманській практиці, бо по цьому дереву шаман дістається в інший світ.

(Важлива й така деталь: вчені зафіксували в кількох міфологіях образ переверненого дерева – крона внизу й коріння зверху. В. Топоров у статті „Древо мировое” пише: „Характерно, що під час т. зв. „шаманських подорожей” шаман, що повертається з неба на землю, бачить спочатку гілки, а потім ствол і корені, тобто те саме перевернене дерево. Таким чином „переверненість” пояснюється або особливостями метрики просторово-часового континууму Всесвіту або змінами в позиції спостерігача” [117; с.401]. Так ось саме на таке дерево й заліз герой казки „Іванко – цар звірят”. І він же, одягнувши чудесну сорочку (тобто вже ставши шаманом), *вириває з корінням бука і перевертає його вершечком у землю, а корінням догори*. Для оповідача й слухача казок ХХ століття це видавалось безглуздом, тож він переінтерпретував цей мотив казки як свідчення надзвичайної сили героя. Але справжня причина такого переосмислення полягає в „іноцивілізаційному” сприйнятті шаманського світогляду й шаманської практики, з яких і виник сюжет казки).

В гуцульській казці „Дарунки померлого батька” [125; Y] померлий предок дарує синові, який тричі приходив на його могилу, палицю („скажи, що хочеш і будеш мати”), чоботи-сороходи і шапку-невидимку. Далі герой здійснює чисто шаманський вчинок: визволяє з-під влади злих сил цареву доньку, яка щонаочі літала на сатанинський шабаш. Чарівну паличку, плащ, капелюх-невидимку і

черевики-скороходи отримує герой казки „Як жовнір царську дочку достеріг” [там само]. Шапку-невидимку, чоботи-скороходи і чарівного коня здобуває герой казки „Іван Знайда”, записаної в XIX столітті на Черкащині [51]. Шапка-невидимка допомагає героєві непомітно від левів (!) проскочити в палац, що розташований на Воловій горі-Шовковій траві, звідки потрібно забрати полонену дружину. (Чи не символізує Волова гора Місяць, а значить й інший світ, адже в українських загадках часто Місяць закодований в образі вола?). Такі ж самі подарунки отримують і герой казки „Іван і зачарована царівна” [108], і герой записаної В. Шухевичем казки „Хлопець-віщун і колідо́чка чудесна”[148]. В цілому ряді казок шапку-невидимку й шаблю дарує хлопцеві, який іде шукати пропалу сестру, дід. Відомі також сюжети про подарунки, які отримує син від померлого предка в різних варіантах казки про Сивку-Бурку. Та у всіх випадках предмети одягу, як би вони не називались в кожній окремій казці, відіграють в сюжеті одну й ту саму роль – роль плаща й шапки шамана, як це й зафіксовано спостереженнями етнографів, які працювали з діючими шаманами.

Шаманський бубон і його відповідники в українських казках

Не меншу роль, аніж одяг в шаманських практиках відіграє зроблений з тотемного дерева і шкури тотемної тварини бубон. Функції шаманського бубона досить широкі. За його допомогою шаман викликає своїх духів-помічників, утримує їх біля себе, виганяє злих духів з тіла хворого, проганяє їх від місць проживання людей. В бубоні шаман „замикає” ворожих духів, з його допомогою уводить себе в стан трансу або одержимості. Бубон захищає шамана від агресії з боку злих сил. Нарешті бубон, як і кінь, переносить шамана в інші світи й повертає його назад. Тож шамани інколи називають свої бубони чудесними кіньми, на яких вони подорожують по світах. Скажімо, в тувинців слабкішим шаманам дають при посвяченні посох (палицю), а сильнішим – бубон. Тувинські шамани називають бубон „конем з вершини Хой-Кара”, а японські шамани часто навіть ототожнюють себе з конем [141; с.30]. Ось чому в казках багатьох народів одним із чудесних подарунків виступає чарівний кінь, який живиться вогнем

(„вогонь їсть, а полум'я п'є”), за мить долає неймовірні відстані, захищає господаря. У фольклорі деяких азійських народів замість коня фігурує тигр. В схінослов'янських казках таку роль часто відіграє вовк. Тут мабуть також йдеться про тотемну тварину.

Але про шаманського коня невдовзі в нас буде окрема розмова. Зараз ще раз підкреслю, що в багатьох шаманів функції бубона і функції коня дуже схожі. Є величезна кількість українських казок, в яких фігурує чудесний кінь, а ось щодо бубона, то знайти в українських казках згадки про нього значно важче. Та все ж в одній з гуцульських казок мені вдалось-таки знайти спомин про чарівний бубон. Це записана Л. Гарматієм казка „Бідний і вітер”[148]. В ній вітер (дуже прозорий натяк на дух з шаманської міфології) дарує героєві такий бубон, яким можна викликати собі чудесних помічників і вони виконають який завгодно наказ. Можна також загнати в цей бубон людину і в такий спосіб знешкодити її (пряма вказівка на захисну роль шаманського бубона, в якого шаман „ув'язнює” злих духів або „збирає” своїх духів-помічників). Казка „Бідний і вітер” – одна з небагатьох українських казок, в яких майже без зміни збереглись спогади про шаманські атрибути в їх автентичному вигляді. Сучасна дослідниця К. Лисинецька записала в Космачі обряд розганяння граду. Замовлювач роздягається, голий бере в руки великодній калач і, дивлячись крізь калач, промовляє текст, який вибудований на діалозі замовлювача з градом [див. 142; У; с.222]. Сам цей калач як освячена річ і маніпуляції з ним в обряді градівника дуже нагадують дії шамана з бубоном. Дивитись на град крізь калач може означати як захист від злого духа так і намагання „підключити” духів, які знаходяться в цьому предметі, для підсилення своєї могутності. Такі ж функції має й бубон в руках нині діючих узбецьких чи бурятських шаманів.

Трохи частіше в українських казках йдеться про інші предмети, за допомогою яких можна викликати духів-помічників. Це, зокрема, чарівний перстень, перевернувши який можна викликати всемогутніх помічників. Про такий перстень йдеться, наприклад в записаній М. Вовчок на Чернігівщині казці „Зміїв перстень, котик і собачка”[54].

Окремо слід зупинитись на образах *музичних інструментів* у діяльності шаманів, тим паче, що прикладів їх застосування для магічних цілей в українських казках є немало. Музичні інструменти як обов'язковий атрибут камлання особливо притаманні казахським та середньоазійським шаманам. „Головним ритуальним предметом казахських шаманів – пише в своїй розвідці про середньоазійський та казахський шаманізм В. Басилов – був смичковий інструмент кобиз”[16; с.67]. Під акомпанемент кобизу шаман співом викликав своїх духів-помічників, виганяв злих духів з тіла хворого, кобиз же поставав і як кінь шамана. На кобиз поширювались такі ж табу як і на шаманський бубон. В шаманів інших середньоазійських народів при камланні використовувались скрипка, бубон, дутар, домбра, морінхуур (смичковий інструмент в монголів) [там само; с. 70-73]. Важливо відмітити, що застосування музичних інструментів допомагало шаманові уводити себе в стан трансу й спілкуватись в цей момент з духами. Подібний стан міг проявлятися і в танці шамана. Інколи шаман своєю грою й співом вводив у стан трансу й хворого, примушуючи його танцювати. Екстаз міг охоплювати й присутніх при сеансі камлання і вони починали криком повторювати слова шамана, його рухи, починали танцювати, подеколи – до знемоги. С. Ольдебург описав випадок, коли шаман під час камлання звернувся до когось із присутніх з наказом протанцювати сто танців, аби умилоствити духа, який вселився в тіло хворого. Шаман також запрошує й духів співати й танцювати разом з ним, він навіть примушує танцювати злих духів [там само; с. 148-151, 175,177,190-191].

В цьому навітленні стає зрозумілим шаманське підложжя численних українських казок, в яких герой отримує чудесні подарунки у вигляді скрипки, дрімби, сопілки, цимбал, колідочки і своєю грою примушує танцювати тварин, скликає їх до себе. Особливо наочно шаманська основа проглядає в тих казках, де герой для отримання чудесного подарунку або для повернення вкраденої душі змушений певний час служити злій силі і вона примушує його наглядати за своїми духами-помічниками у вигляді коней чи зайців, яких він повинен пасти і надвечір цілими та незайманими повернути відьмі. Звірі відразу ж розбігаються невідь-куди, але грою на чудесних інструментах герой примушує їх зібратись біля

нього й підпорядковуватись йому, як про це, зокрема йдеться в буковинській казці „Ненькова сопілка й батіжок” та в ще в багатьох інших. В деяких казках (наприклад в буковинській казці „Про сопілку, скрипку й цимбали”) герой змушує своєю грою танцювати злу істоту, доводить її до знемоги й перемагає.

Або інші приклади. В гуцульській казці „Хлопець і вовк” [125; I] герой, рятуючись від могутнього вовка, отримує від трьох бабусь (добрі богині-опікунки) в подарунок трьох песиків і три сопілки. Пси (духи-помічники шамана) захищають героя цієї казки від намагань вовка його з’їсти. Коли ж зла істота замкнула псів за трьома дверима і вовк вже був готовий пожерти хлопця, він грою на трьох сопілках визволяє псів і прикликає їх до себе. Ті по чергово беруть вовка і його опікунку в танець і танцюють (прозорий аналог камлання шамана) з ними доти, доки ті не гинуть. Точнісінько так само заєць і вовк по черзі примушують танцювати негативних персонажів у казці „Іванко – цар звірят”, перемагаючи їх. В казці „Іван і чарівна сопілка”[там само] ангел (!) дарує Іванові чарівну сопілку („...таку, що як заграєш, все гулятиме”). Іван наймається пастухом до попа, пасе корів і коли починає грати на сопілці, корови перестають пастись і танцюють. Піп, підстерігаючи хлопця і намагаючись дізнатись, чому короїи приходять додому голодними, теж поза своєю волею танцює аж до вечора. Герой казки „Дурень” [148] отримує сопілку. Якщо заграти на ній, то всі навкруг (люди, тварини, нечисті істоти) будуть танцювати, а ще людина знатиме, що про неї говоритимуть.

Виявленню первісного шаманського змісту й значення подібних сюжетів та предметів в українських казках допомагає також наведений Г. Бердник факт, що мольфари під час своїх шаманських дій (зокрема при посвяченні в шамани, при входженні в транс і – що особливо важливо – при лікуванні) використовували такий музичний інструмент як дримбу. „Можна сказати – пише Г. Бердник, – що дримба для мольфара – те саме, що священний бубон для шамана. Як відомо, сибірський чи американський шаман досягає трансу за допомогою магічної музики, яку видобувають із бубна чи особливої тріскачки. Шамани називають свій бубон конем, який переносить їх у світи духів, і гарному шаманові достатньо кількох ударів у бубон, аби привести свою „точку фіксації” до належного зміненого стану свідомості. Так само служить мольфарові дримба”[18;с.157].

Щодо згаданої Г. Бердник тріскачки, то маємо вже згадану, записану В. Шухевичем казку „Хлопець-віщун і колідочка чудесна”, в якій ангели (знову вищі духовні істоти!) дарують героєві (хлопцеві-віщуну) чарівну колідочку (колодочку, дощечку). Якщо нею зацокотіти, то з’являються янголи-слуги і виконують будь-яке бажання героя. Функція колідочки багато в чому співпадає з функціями шаманського бубона, як співпадає вона з функцією пищалки в руках героя казки „Іванко – цар звірят”, який „зробив пищалку і грає. Доки дійшов, то за ним зібралися усі лісові звірі”. Неважко помітити, що в личині звірів, негативних персонажів закодовані образи добрих і злих духів, з якими спілкується або змагається шаман. Так само первісне шаманське підґрунтя проглядає і в образі Крішні, який грою на сопілці примушує пастушок забувати про всі свої домашні справи, кидати чоловіків і танцювати в екстазі на березі річки Ямуни.

А ось вже в буковинській казці „Іван-музика”[125; X] чарівний музичний інструмент служить достоту земним, індивідуальним інтересам героя. В гуцульських казках „Великий музика”, „Зіронька”[там само; I] незвичайне володіння музичним інструментом простими людьми служить засобом здобуття свого людського щастя. Варто зауважити, що трансформації шаманських сюжетів аж ніяк не є явищем відносно пізнім і вони зовсім не обов’язково пов’язані з перемогою християнського світогляду над дохристиянськими віруваннями, обрядами, міфологією. Приклад подібної трансформації знаходимо вже в давньогрецькому міфі про Орфея й Еврідіку, де шаманський мотив визволення померлої з рук богів смерті за допомогою музичного інструменту вже виелімінуваний зі своєї шаманської сутності й поміщений в суто земний, загальнолюдський контекст.

Дещо рідше в українських і російських казках образ шаманського бубона постає в образі *вездечки*. Потрясаючи вездечкою, герой казки „Сивка-Бурка” викликає до себе чудесних духів-помічників, як це робить шаман за допомогою свого бубона. Ще рідше ця роль випадає на долю *дзвіночка*, *щетинки*. Є також кілька казок, в яких фігурує образ чудесного *дзеркала*. В шаманській практиці дзеркало відіграє як захисну функцію, так і служить засобом нанесення шкоди іншій людині. В. Шухевич відмічає, що карпатські мольфари користувались для

чарів дзеркалом, якщо під рукою не знаходилося якої-небудь частини тіла людини (волосся, нігтів чи навіть відбитків слідів на землі), якій вони хотіли нашкодити. В шаманів інших народів дзеркало використовується для захисту від злих духів: вони відбиваються від поверхні дзеркала. Тому в плащі шаманів деяких народів ушивають уламки дзеркала. Але в казках східних європейців дзеркало як правило виступає засобом сприйняття образів, процесів і речей, які знаходяться далеко від користувача.

Кінь в шаманських практиках і в українських казках

Кінь – обов’язковий атрибут шамана. На коні шаман проникає в інший світ і повертається назад, на ньому ж шаман привозить або відправляє в земний світ знайдені й визволені душі співплемінників. Кінь також захищає шамана від злих духів, безстрашно вступаючи з ними в бій. В шаманській міфології кінь виступає в різних образах – а) кінь, зовні схожий на звичайного коня, але з чудесними властивостями, б) багатонігий кінь, в) шаманський жезл (палиця), г) бубон. В світовому фольклорі чудесний кінь присутній віддавна. В „Старшій Едді” бог Один в підземне царство Ніфльхель їде на восьминогому коні Слейпнірі [111;с.334-336]. На цьому-таки коні воскреслий з мертвих Хельги повертається назад у світ мертвих „по червоній дорозі на блідому коні”. Так ось в українських казках Закарпаття, трохи рідше в буковинських казках чудесний кінь героя Татош також має шість ніг. Очевидно, це вплив угро-фінської міфології через угорські й словацькі казки про подорожі шамана, і вони цілком природно контамінуються з ісландським епосом „Старша Едда”. Стосовно ж блідого коня, що несе на собі вершника з одного світу в інший, то в українських замовляннях теж зустрічається образ сірого коня, на якому їздить св. Авраам, який лікує людей, забираючи від них перелоги, уроки, примовки [120; с.96]; на сивому коні їде в іншому замовлянні Господь – це замовляння на зупинку крові [там само]. Можна припустити, що обидва тексти замовлянь взяті з оповідей шамана про „подорож” між світами задля лікування хворого. Але це припущення потребує подальшого опрацювання.

В українських казках героєві дуже часто дарують коня або він сам обирає собі коня як плату за добру службу. Особливий інтерес викликають ті казки, в яких герой отримує коня як подарунок від якоїсь духовної сили. Ось в казці „За живою водою” [125; ХУІІІ] добрі відьми (дуже прозорий натяк на духів) за плату дають хлопцеві для подорожі чудесного коня. В казках про Івана-царевича чудесного коня, на якому герой їде на подвиги (на боротьбу із Змієм), дарує Баба-Яга. Окрім коня Яга дарує шапку-невидимку та чоботи-скороходи героєві іншої, вже згаданої казки „Іван-Знайда”, записаної В. Кравченком в Черкаському повіті. В іншому регіоні і серед іншого українського субетносу О. Кольберг записав казку „Чарівний кінь”[60]. Казка розповідає про хлопця-віщуна. Це був найменший з дванадцяти братів, всіма зневажуваний, що прозоро вказує на статус неофіта, на якого чекає посвячення в шамани.. Хлопець отримує коня в подарунок за добру службу – він певний час випасав табун коней в пана, що теж вказує на уламки тексту космогонічного міфу в казці, на те, що чарівний подарунок шаманові дає якась могутня вселенська істота, яка розпоряджається космічними об’єктами або й духами. Кінь, якого отримав герой, має здатність літати, може перевтілюватись сам і перевтілювати героя. Він дає героєві чудесні подарунки, навчає його правильним діям в стосунках з негативними персонажами казки – змією, двір якої охороняють опирі і яка може літати, проламувати скелі. Цей кінь здатен також передбачувати майбутнє („кінь був віщун”, мовиться в казці). За багатьма показниками цей персонаж казки уподібнюється шаманському коневі, а весь сюжет казки – шаманським розповідям.

Але частіше в українських казках чудесний (шаманський) кінь постає в образі *палиці* або *шаблі*. Тут так само існують якнайтісніші аналогії з шаманськими атрибутами, бо й „кінь” сибірського шамана – це найчастіше його жезл, шаманська палиця, посох. В згаданій раніше казці „Іван і зачарована царівна” померлий батько дарує синові – oprіч інших шаманських предметів – палицю-порадницю, яка здатна попереджувати дії злих сил. Палиця говорить героєві, що відтепер він *став мудрим* і вміє користуватись чудесними подарунками, Герой визволяє душу царівни від впливу нечистої сили, яка примушує її літати щоночі на оргії. Палиця-порадниця, як бачимо, виступає в ролі

шаманського коня, що радить героєві як діяти в певних ситуаціях, а не служить тільки засобом пересування. Принагідно наведу тут спостереження Б. Кенін-Лопсана, за яким одним із атрибутів шамана є клепачка (колотушка) для ударів у бубон: по ній шамани гадали, за її допомоги вони перемагали своїх ворогів. Мудра палиця в гуцульській казці „Дарунки померлого батька” [125; ІУ] проводить героя в інший світ, радить йому, як визволити з-під влади чортів дочку царя. Аналогія шаманської клепачки з „розумною” палицею в згаданих українських казках надто промовиста!

Але цим функції *палиці* або в інших випадках *нагайки* в шаманській практиці не вичерпуються. Нагайка була популярним обрядовим інструментом шаманів Середньої Азії й Казахстану. Нею відганяли злих духів. Казахські шамани (бакси) в екстазі били хворого нагайкою, намагаючись вигнати з його тіла злих духів. Били також і присутніх при обряді родичів хворого або били стіни юрти, хльоскали нею в повітрі навколо хворого. З часом нагайка в казахських та киргизьких шаманів інколи стає головним шаманським інструментом[16; с.74]. В Східному Казахстані при посвяченні в шамани неофіт отримував нагайку [див. 11]. Палицею (або в деяких народів її заміняв пучок сухих стеблин) шамани злегка били хворого, виганяючи з його тіла злих духів примовляючи при цьому певні слова, звернені до цих духів.

Елементи цього шаманського обряду збереглися і в магичній практиці українців. В кількох гуцульських казках герой отримує нагайку як чудесний подарунок. Як до одного із прикладів можна знову знову звернутись до казки „Ненькова сопілка й батіжок”.

Або ще переконливіший приклад. На Рівненщині Я. Підцерковна записала цікавий обряд лікування „ночниць” у маленьких дітей. Знахарка „витягала”, „вимітала” „нічниці” з тіла хворої дитини різкою, яку виймали з хатнього віника [87; с.63]. Та зрештою всім відомий звичай хльоскання людьми одне одного або особливо дітей вербою перед Великоднем із словами: „Не я б’ю, верба б’є, через тиждень – Великдень!”. Цілком очевидний тут мотив „вигання” з тіла злих, хворобоносних духів освяченим предметом.

А ось вже пізніше, в міру зникнення в культурній пам'яті шаманських образів та обрядів, палиця в казках позбувається свого первісного символічного змісту і звично для сучасного читача постає у вигляді зброї, яка „встановлює справедливість”, караючи жадібних, жорстоких і виручаючи з допомогою brutальної сили героя, що потрапив у складні обставини.

Не менш поширеним різновидом шаманського коня в казках європейських народів є *чоботи-скороходи*. Цей образ, однак, дуже звужує функції коня шамана – чоботи-скороходи служать виключно засобом надшвидкого пересування героя казки, в тому числі й проникнення в інші світи.

Ще одним із різновидів палиці в шаманів, а також в кількох українських казках виступає батіг. Батіг отримує бурятський шаман третього посвячення. Ним він карає порушників моралі чи звичаїв [10; с.33]. В українських казках є сюжети, коли герой – ще до того, як він став могутньою істотою з чудесними властивостями – служить пастухом, отримує як плату найгіршого лошачка, який виявляється чудесним конем, і надалі йому потрібні сідло, вуздечка і батіг. Їх герой знаходить у важкодоступному місці. Всі ці предмети – атрибути шамана. До речі, стосовно *зброї як чудесного подарунку* в українських та інших казках, то цей образ потребує окремої розмови.

Зброя як атрибут шамана й чудесний подарунок в казках

Різноманітність видів зброї, які дістаються героям казок у якості чудесних подарунків, зумовлена як згаданим щойно феноменом зміни смислів у тексті казки, так і різноликістю предметів, котрі є в розпорядженні шаманів для захисту від злих духів. В цьому плані вважаю методологічно важливим спостереження російського вченого шведського походження Якоба (Якова Івановича) Лінденау (б.1700-1795), який відмітив, що якутські шамани у деяких випадках під час камлання користуються не бубоном, а луком. Цей спостережений дослідником факт заміни „питоменно шаманського” атрибута на предмет мисливської зброї з тим самим функціональним призначенням – бути засобом камлання – багато що прояснює в мотивах українських казок з шаманськими сюжетами. Я. Лінденау

показує, що не скрізь і не завжди атрибутом шамана конче мусив бути бубон. Це могли бути й інші предмети, зокрема зброя (ніж, меч, шабля). Так, за свідченням В. Басилова, туркменські, казахські, киргизькі шамани широко використовували в процесі лікувальних сеансів шаблю, кинджал. Ними, доторкуючись до тіла хворого або розмахуючи в повітрі, колючи стіни чи інші предмети, вони „вражали” злих духів, примушували їх покинути тіло хворого й приміщення, в якому відбувався сеанс лікування. В уйгурів шамани мечем розсікали повітря, кололи стіни юрти, погрожуючи злим духам. Шамани народів Сибіру з цією ж метою використовували списи, шаблі, мечі. На одязі алтайських, хакаських шаманів холодна зброя зображувалась у вигляді підвісок на бубоні, а в тувинців, якутів, кетів – підвісками на одязі[16; с. 80].

Спогад про шаблю як шаманський атрибут зустрічаємо і в українських казках. Так шабля, яку дарує дід героєві гуцульської казки „Як хлопець людей з неволі визволяв” [125;I], слугує одночасно й конем, на якому хлопець дістається через річку в інший світ.

Тому наявність серед чудесних подарунків героям українських казок зброї (найчастіше – шаблі, цей чудесний подарунок отримують герої дуже багатьох українських казок) і надзвичайна рідкісність спогадів про бубон зовсім не може слугувати аргументом для заперечення тези про шаманський характер цих подарунків: можливо й серед східнослов'янських шаманів знаряддя зброї було шаманським аксесуаром. В карпатських мольфарів одним із атрибутів шаманських дій є *градовий ніж*, головним призначенням якого є погроза духові грози, але який застосовується аж ніяк не тільки для відведення граду. „Ніж у шаманській атрибутиці взагалі і в мольфарській зокрема – важливий символ сили й боротьби, захисту й жертви, справедливої помсти, але й ворожнечі. В мольфарських обрядах він виконує дуже важливу оберегову функцію. Але, за законом протидії й противаги, разом із тим його застосовували для виготовлення мольфи на розпалювання ворожнечі”[18;с.104]. Ніж як ваговитий магіко-містичний атрибут застосовували не лише карпатські мольфари, але й інші суб'єкти шаманських функцій в різних регіонах України. Як засіб для здійснення магіко-містичних функцій він і посьогодні часто фігурує в діях шептук,

наприклад, при лікуванні „вогника” (золотухи) в дітей, при знятті уроків та ін. Відповідно і в українських казках герої за порадою вищих істот знаходять в потаємних місцях мечі, шаблі, булаву. Та й у народних повір'ях холодна зброя фігурує як засіб боротьби з нечистою силою: „Один чумаки кинув ніж у вихор, вихор стих і залишився лежати тільки зарубаний чорт... Вихор – це чортове весілля. Якщо кинути в нього сокиру, то на ній буде кров”, записав П. Чубинський [143; с.14].

Отож функціональне призначення знарядь зброї в шаманських практиках було досить-таки специфічним. Це вже пізніше, коли зникли і шамани, і шаманські дії, згадку про зброю – в тому числі і в українських казках – стали сприймати в прямому розумінні. І герой багатьох українських казок вже використовує шаблю як зброю в сутичках з цілком „земними” супротивниками.

Вельми ймовірно, що одним із різновидів зброї як шаманського атрибуту в східнослов'янських шаманів був *мішок* (торба), в якому шаман тримав своїх духів-помічників чи ув'язнював злих духів. Це аналог тієї знаменитої торби, в яку герої українських, російських казок заганяють чортів, вороже військо („А в торбу!”, як вигукує солдат з відомої казки „Солдат і Смерть”) або випускають звідти своїх чудесних слуг, коли потрібна допомога чи захист. Торба фігурує в багатьох українських казках як чудесний подарунок (див. напр. казку „Дідусеві подарунки”[108]), який пізніше в сюжеті фактично виконує функції атрибуту шамана.

Подальша трансформація образів зброї в українських казках відбувалась тими ж шляхами, що і у випадках з іншими шаманськими атрибутами – образ починає сприйматись буквально, а значить змінюються і його функції. Вже всі подарунки, якими, до прикладу, нагороджений герой казки „Шовкова держава”[60], носять військовий характер: шабля, рушниця, одяг, який захищає від куль і шабель, тобто своєрідний панцир. Шаманська шапка, палиця й одяг в деяких обрядах знижені до звичайних елементів попівського антуражу. Відомий український фольклорист Василь Скуратівський так описує містичну складову обряду заорювання ниви: „...в процесі заорювання ниви хлібороби виголошували різноманітні заклинання. Ось як це проходило в Харківській

губернії. Господар, дооравши до дороги, казав: „ – Орав я в чистому полі та доорався до дороги, найшов шапку і палицю, і попові ризи. Буде мені в полі орати – піду я в Полтав-город молитви давати. Зайшов я в перву хату – дають мені кусок сала, ще й паляницю, і копу грошей за те, що я піп хороший”[102]. Чітко видно, що знайдені предмети – первісно становили собою шаманські атрибути (шаманська шапка, шаманський одяг, кінь-палиця). Але в свідомості християнина, якому вже неznані навіть самі згадки про жерців чи шаманів, ці предмети не позначають чогось іншого, аніж самих себе; смисли тексту принципово знижені.

І цей процес охоплює далеко не лише український фольклор. В монгольській казці „Клепачка”[79] врятований героєм птах (ворона) дарує хлопцеві чудесний бурдюк, який сам наповнюється кумисом і палицю, яка б’є всіх, на кого вкаже її власник, зокрема вона карає вовка й лисицю, яких свого часу врятував герой, але які згодом не захотіли йому допомогти (образи звірів – це символи духів-помічників шамана, про яких мова буде далі).

Як отримують герої казок чудесні подарунки? Казки демонструють цілий спектр методів такого набування. В одних випадках герої здобувають чарівні речі (атрибути шамана) в боротьбі, перемігши злу силу, в інших – хитрістю: видурюючи, наприклад, шапку-невидимку й чоботи-скороходи в чортів, які не можуть поділити між собою ці речі або, навпаки, мудро розсуджуючи їх, як це зустрічаємо в лемківській казці „Про Францка” [126], коли герой мирить лева, мишу й горобця, які потім дають йому речі, що надають здатність перевтілюватись в інші істоти, літати (звичайні і навіть необхідні здібності шамана). Можна назвати ще багато українських казок з подібними мотивами. На такі придибенції натрапляємо і в оповідках шаманів. Інколи герой казки оволодіває чудесною річчю (найчастіше – конем і шаблею) випадково, скориставшись довірливістю могутньої істоти й пронинувши в таємну кімнату помешкання цієї істоти, куди вхід йому заборонений. Не рідкістю в українських казках є й сюжети, за якими герой отримує ці предмети як нагороду за вірну службу й виконання надскладних завдань чарівників.

З іншого боку вельми поширеним способом отримання героєм чудесних речей, як, до речі, й отримання шаманом своїх атрибутів, є прийняття їх як

подарунок (вручення) вищих духовних істот – духів, божеств, богів. Джерелом отримання можуть бути тотеми – тварини, птахи, предки-тотеми. Часом ці предмети дарують духи (Баба-Яга, Вихор, Вітер), боги в образах архетипних персонажів – діда, бабусі, дочки злого духа та ін.

Не уникли ці казкові мотиви й процесів плебеїзації. Казковий фольклор різних народів переповнений казками про подарунки, в яких первісна шаманська підоснова геть випарувалась. Як один з прикладів назву французьку казку „Кравець і Вихор”. Герой вирушає на пошуки Вихора, щоб правити з нього викуп за нанесену шкоду. Це – типово шаманський сюжет, бо згідно з шаманською міфологією подібну шкоду людям наносять духи і від них можна вимагати відшкодування. Але далі в казці шаманістське підґрунтя зникає. Вихор як компенсацію дарує Кравцеві скатерку-самобранку, ослика, що сипле гроші, й палицю, а далі за сюжетом герой потрапляє в суто земні, побутові перипетії. В російській казці „Кінь, скатертина й ріжок” герой отримує коня. Але чудесні властивості коня виявляються тільки в тому, що він дає гроші. Серед інших подарунків – скатертина-самобранка і ріжок, який викликає держиморд. Шаманське підложжя сюжету очевидне, але сама казка вже поміщена в контекст зовсім відмінних ціннісних інтенцій і потреб.

Але необхідно заакцентувати й інший, метафізичний аспект казкових мотивів про чудесні подарунки. Всі ці подарунки врешті-решт є речовими символами прагнення людини здобути свободу – свободу стосовно обмеженості свого статусу й матеріального становища в суспільстві, стосовно природних і надприродних сил, які оточують людину й панують над нею, стосовно реалізації своїх потреб і інтересів. В цьому – одна з причин життєздатності мотивів про чудесні подарунки і загалом шаманських сюжетів у казках.

Духи-опікуни й духи-помічники шамана (слуги, друзі й побратими героїв українських казок)

Про існування в казках опікунів та помічників основного героя казки вчені писали вже давно. Запропоновані ними варіанти витлумачення прихованої

сутності цих персонажів викликають дослідницький інтерес ще й тому, що різні точки зору на це явище свідчать про еволюцію поглядів на феномен народної казки. Ще В. Пропп сформулював думку, що „...помічник є виразом сили і здатностей героя”[95;с.166]. Я назвав би цей підхід до проблеми антропологічним, бо за логікою його авторів ув основу появи в казках персонажів-помічників героя покладені фактори внутріособистісного характеру, фактори зосередження уваги на сутнісних силах людини. Таке тлумачення продуктів духовної творчості було закладене ще в XIX столітті німецьким філософом Л. Фойєрбахом і воно здатне прояснити чимало неясних місць в проблемі походження й генези фольклорних творів. Однак в питанні про сутність помічників героя казки цей підхід виявляє й свої обмеженості. Якщо в найзагальнішому плані опікунів чи помічників ще й можна витлумачити як втілення людських сутнісних сил, то вже для того, аби пояснити, чому вони так, а не інакше з’являються головному героєві, чому вони зазнають тих метаморфоз, які з ними трапляються в казках, чому вони інколи покидають героя зазначеного підходу увіч недостатньо. І дійсно, персонажі, яких ми звично називаємо опікунами, помічниками, постають в текстах казок як дуже відмінні між собою і навіть різносутнісні істоти: тут і природні стихії, й антропоморфні істоти, й тварини, птахи, неживі предмети. Одні з них втілюють людську могутність (реальну й омріяну), інші – природні сили. Та головне в тому, що велика частина помічників героя в казках надані йому вищими духовними істотами – опікунами і по суті виконують їх волю, а це вже виводить проблему на інші дослідницькі орбіти.

Ще більшою мірою ці труднощі стосуються поглядів низки сучасних послідовників В. Проппа в цьому питанні, позаяк в декого з них можна помітити навіть звуження проппівського розуміння сутності персонажів – помічників героя казки. Сучасна болгарська дослідниця казки Севім Пиличкова стверджує, що помічники героя, зображені в подібі тварин, в науці тлумачаться як символічні відображення контролю героя над своїм тілом, оскільки помічники є частинами його тіла [86;с.23]. З такою редукцією погодитись важко, адже серед помічників є й такі істоти, котрі мають дар передбачення, здатність воскрешати людей, перевтілювати їх, а це вже за всієї фантазії аж ніяк не тілесна властивість. На

переконання української дослідниці М. Чумарної: „...помічники уособлюють в собі певні стихії природи чи нереалізовані людські потенції, правда, в окремих казках на поміч герою приходять персоніфіковані етичні символи”[144;с.21]. Це вже значно масштабніше й повніше тлумачення, хоч знову-таки проппівський підхід дається взнаки: в помічниках героя поряд з Вернидубом, Крутивусом, яких авторка ідентифікує як уособлення нереалізованих людських можливостей, які проявляються в певних екстремальних ситуаціях, опиняються і Доля, і Смерть. За винятком дуже малої кількості казок (фактично казки „Летючий корабель” та її варіацій) ці персонажі послані героям вищими істотами й уособлюють ті явища та здатності, які мають трансцендентну щодо людини природу.

Осібною в цьому питанні виглядає позиція В. Давидюка, на думку якого згадані персонажі – ініціальні помічники. Окрім братів, дружини, сестри героя до помічників він залічує й предків (дідок із сивою бородою, мертвий батько). При цьому В. Давидюкові доводиться визнати, що серед чарівних помічників є й „напівкосмогонічні (*мабуть, точніше напівкосмологічні. В. Я.*) уособлення: мороз, спека, вітер, сестра Місяця, сестра Сонця, сестра чотирьох Вітрів”[40; с.67, 74]. Пояснення цьому він не надає.

Певна річ, і об’єктивізація людських здібностей (про це я скажу нижче), і відображення в фольклорі первісних обрядів наклали свій карб на формування персонажів у казках, замовляннях та інших продуктах дохристиянської духовної творчості. Поряд з цим висловлюю переконання, що одним із коренів походження і специфічних рис таких персонажів у казках, в їх числі і в українських казках, було й відображення та збереження в текстах казок містичних шаманських практик, зокрема розповідей шаманів. Інша річ, що при цьому не зникає питання: а звідки ж беруться ці персонажі в самій шаманській міфології? Тут окрім вже наведених припущень доводиться визнавати дію факторів зовсім іншої природи – продуктів трансцендентальної діяльності людини, упредметнення екзистенційних її прагнень.

В практиці шаманізму поява духів-опікунів та набуття духів-помічників – доконечний елемент чи й навіть необхідна умова посвячення в шамани і діяльності самого шамана. Зупинімося спочатку на образі духа-опікуна. Низка

вчених-шаманологів (Л. Штернберг, Г. Прокоф'єв, О. Прокоф'єва) фіксували в міфології шаманізму мотив зв'язку шамана з його опікункою – небесною дружиною чи небесною коханою. В цьому навіть вбачали джерело сили шамана, а звідси й визнавали невідкличність цієї істоти в його діяльності. Інші автори (В. Басилов, Н. Смоляк) відкидають таку обов'язковість, хоч і не заперечують важливості цього персонажу в тих випадках, коли він присутній в шаманській міфології. „Чарівна дружина шамана” – це дух жіночої статі, яка не тільки виконує функції подруги, але й виступає повелителькою духів-помічників шамана. Вона скликає духів і вони допомагають шаманові знайти вкрадену душу хворого, обдурити чи подолати в сутичці злого духа, виконати його надскладні вимоги, доправити вкрадену душу назад в тіло людини. Інколи (про це пише В.Басилов у праці „Избранники духов”) цей дух обіцяє взяти шамана під свою опіку за умови одруження (цей мотив є в сибірському, таджицькому, узбецькому шаманізмі), а якщо шаман від одруження відмовляється, дух карає його. Доречним буде уточнити, що інколи цей дух виступає як дочка або сестра злого духа (в селькупів, нганасанів це були дочки інших духів – лісового, водяного та ін) [див., зокрема, 37; с.76].

Знавцям та й просто любителям українських казок добре відомий і цей персонаж, і ці мотиви. В казці „Яйце-райце” це дух жіночої статі в образі дочки змії, яка живе в стовпі (зраціоналізований архетип Світового дерева, що вказує на космологічну природу персонажу). Вона допомагає героєві виконати надскладні завдання матері-змії, заздалегідь взявши з героя обіцянку одружитися з нею. В інших казках це дочка Баби-Яги, злого чарівника, Змія, до якого в пошуках живої води або вкраденої сестри (дружини, нареченої) потрапляє головний герой і який змушує героя виконати надскладні завдання, які тому не під силу. Дочка злої істоти бере героя під свою опіку, скликає своїх чарівних помічників, які легко виконують всі надзавдання. В. Пропп пов'язував такого штибу сюжети з ініціаційними обрядами. В цьому є чимала доля істини, хоч ряд сюжетів казок з такими мотивами носять вочевидь шаманський характер. Очевидно є якась спільна праоснова обох різновидів і дуже можливо, що вона полягає в архаїчних міфах про сексуальний зв'язок людини (культурного героя) з вищими духовними

істотами – згадаймо хоч би Адоніса з давньогрецької міфології, Сігурда з скандинавської чи Шукалітудда з міфології шумерської.

Духи-помічники в шаманів усіх народів мають зоо- або антропоморфний вигляд. „Сибірський шаман, навіть коли він отримує спадщину батька, мусить особисто пройти обряд ініціації, котрий має як функціональну (передача знань), так і містичну (пошук помічників серед духів) сторони”, констатують М. Еліаде та І. Куліано [50; с. 319 – 320].

І ця обставина в жодному разі не обмежується тільки сибірськими шаманами. Як стверджує Г. Бердник, духи-помічники є і в мольфарів. Це – особисті духи-провідники, а також духи-помічники, що ними стають духи священних річних днів, духи небесних тіл, духи стихій, духи померлих, особливо духи предків або душі інших мольфарів. Отож натрапляємо тут на дуже цікавий різновид шаманської міфології, де духи-помічники фігурують як духи небесних тіл. Можливо, що саме під впливом цієї міфології в закарпатській казці „Падіння Льодового царства” [118] діють персонажі, які уособлюють цю видозміну духів-помічників. Герой казки, намагаючись стати царем Льодового царства, виручає (лікує) пораненого білого ведмеда, потрапляє до Сонця, потім допомагає карликама. І всі вони, долучаючи й Сонце, допомагають хлопцеві здолати володаря Льодового царства.

Шаман мусить не лише мати, але й знати усіх своїх духів-помічників, якими він може управляти і які здатні впоратись із будь-яким, найчастіше непідвладним людині завданням. Ці духи-помічники можуть бути переданими в його розпорядження предками-шаманами, духами й богами-опікунами шамана при його посвяченні. „Як правило, хакаські шамани своїх тесів (духів-помічників) отримували в спадок від старших вже померлих родичів-шаманів”, пише співробітник Інституту археології та етнографії Сибірського відділення РАН В. Бурнаков [29]. В казках східно- та південнослов'янських народів (згадаймо російську казку „Сивка-Бурка”, російську й українську казку „Крихітка-Хаврошечка”) у вигляді чудесних подарунків духів-помічників героям передають помираючі або померлі батьки. В деяких народів (наприклад, в ескімосів Америки) духів можна було й купити за досить високу ціну [116;с.116]. В алтайців шамани

спочатку звертаються до своїх духів шляхом кроплення вином зображення духів. Потім вони скликають добрих духів для таємної бесіди (туркменські шамани скликали духів, награвши на скрипці). Шаман вислуховує духів, дізнається, що хоче той чи інший дух або повідомлює духів, що хоче він сам. Духи-помічники радять шаманові, як добитись успіху в того чи іншого духа [6; с.29]. Шаман не завжди „подорожує” сам, іноді він посилає замість себе духів, але контакт з ними він підтримує постійно. Забігаючи трохи наперед, скажу, що в українських казках зустрічі помічників з героєм відбуваються теж різними, але дуже схожими з шаманськими практиками способами: помічники зустрічаються на шляху героя, коли він вирушає на подвиги, з’являються на його поклик або викликаються маніпуляціями з чарівними предметами. Нерідко в українських казках герой, вирушивши в подорож, купує (виручає) тварин або птахів, які потім виявляють чудесні властивості й стають йому помічниками, щонайперш даючи йому цінні поради про те, як йому знайти потрібну істоту (часто – злу або добру істоту – духа чи божество), як вести себе в контакті з ними. В казках „Про солдата і Аптея”, „Казка про Кощея Безсмертного, як його убили Іван-царевич і Булат-молодець”[122], „Про Сейнпентел Ілонку”[54] герой викупує лисичку, яку били діти, а вона дарує йому чарівну сопілку. В інших казках герой викупує песика, змію, які теж стають чудесними помічниками. Між іншим, М. Еліаде й І. Куліано стверджують, що в північноамериканських шаманів духи часто орнітоморфні...

Духи-помічники можуть існувати і в тотемістичному світогляді. Свідчення цього – якутська казка „Чьопчьойокен-Чьопчьойокен” [149; І]. За сюжетом казки телятко, помираючи, дає дітям наказ зробити з частин свого тіла різні частини житла (поширений космогонічний сюжет про утворення світу з істоти (зправила тотемної, яка віддає себе в жертву. Не менш поширені й розповіді про архітектоніку житла як мікромодель світу). Воно ж дарує дітям двох собак, які допомагають в полюванні, а також переслідують і вбивають злого духа, а потім і допомагають воскресити з’їдену духом сестру. Помітно, що в сюжет цієї казки про духів-помічників включений мотив, який відбиває тотемістський світогляд. Проте залишається невідомим, що ж насправді тут виступило первинним елементом – шаманізм чи тотемізм? Адже можливо, що мотив з теляткою був

пізніше контамінований з шаманським сюжетом. Але так чи інак, а зі свідчень істориків релігії відомо, що в міфології деяких народів духи-захисники і духи-помічники доступні кожній людині, а не тільки шаманові. Так було в північноамериканських індіанців, як це переконливо довів М. Еліаде.

В шаманістській міфології духи-помічники мали свої імена, родоводи, біографії, функції, фіксовані місця свого перебування, показники сили і т. под. Наприклад, в міфології якутських шаманів фігурує персонаж бабусі Тимир Дьєнгелікеєн, що вміє перевтілюватись в яструба, дівчина Киймимин Куо Чаймічаснин та інші. Але ці імена знав тільки шаман. В розповідях про свої подорожі він вживав лише означення – бабуся, жінка, дух та ін., імена ж залишались таємницею [141; с.66]. Отак і в українських казках фігурують дідусі з білою бородою, бабусі, дівчата, невизначеного вигляду істоти. Для шамана – це конкретні духи, для непосвячених – знайомі їм з повсякденного життя типові категорії людей.

Так само в міфології нівхів фігурує дерево, на яке сідали духи-помічники шаманів і розповідали шаманам про події в світі, про шкоду, яку наносять людям злі духи, та про те, як цю шкоду нейтралізувати. Я вже неодноразово перелічував ті українські казки, в яких герой, знаходячись під деревом, дізнається про нещастя в сусідньому царстві і вирушає туди на допомогу і наголошував, що цей мотив також цілком надається до сюжетів шаманських міфів.

В одному з попередніх розділів книги вже йшлося про зв'язок шаманізму з іншими елементами архаїчного світогляду, зокрема з тотемізмом. Згадувалось також про те, що серед духів-помічників шамана зустрічаються істоти різної подоби й різного походження.

Але в українських казках, як і в казках інших слов'янських народів, в образах духів-помічників найчастіше виступають тварини, що недвозначно вказує на тісну структурну, а можливо й генетичну спорідненість українського та інших шаманізмів східнослов'янських етносів з тотемізмом. Звірі дуже часто присутні в українських казках в різних якостях. Нам наразі ці образи цікаві як уособлення духів-помічників шамана.

Їх слід однозначно відрізнати від духів-опікунів, які посвячують неофіта в шамани. Так є в реальному шаманізмі, так є і в українських казках. В багатьох казках герой здобуває собі чудесних помічників, вже виконуючи шаманські функції. Кіт, миша, лисиця, заєць захищають героя від переслідування злої сили, коли він перебуває в її володіннях (в неї вдома, в лісі, в іншому світі). Вони затримують злу істоту (Бабу-Ягу, змію, змія, злого чаклуна), відповідаючи їй голосом героя, коли той втікає додому. Духи-помічники в образі кота, собаки, ворона проникають в інший світ (наприклад, в будівлю відьми, на морське дно, на острів, на гору), викрадаючи там для героя чудесні речі. *Такі епізоди зафіксовані і в оповіданнях якутських шаманів.* Звірі рятують героя української казки „Мисливець, його сестра та змії” [51] від смерті, але вони не розривають його на шматки і не складають їх до купи, воскресаючи людину вже в якості шамана (як це чинять духи-опікуни). Таких помічників герой здобуває власними вчинками (рятуючи від смерті тварин, виручаючи їх з біди). В казці „Мисливець, його сестра, розбійник та змії”, що її записав В. Кравченко в Острозькому повіті, герой робить звірів помічниками, відмовившись вбивати їх (досить поширений сюжет), щоб здобути для удавано хворої сестри почергово вовчого, ведмежого, лев’ячого молока. Так само здобуває собі чудесних помічників Іванко з казки „Іванко – цар звірят”. Як винагороду звірі дарують героєві своїх малят і ті, виявляючи чудесні властивості, допомагають героєві. Герой казки „Вдячний мертвець”, вирушивши в подорож за золотим птахом для хворого батька-царя, здобуває собі помічника – песика. Песик виявляється духом померлого, якого бере собі в помічники шаман. Песик посідає в казці становище, аналогічне становищу вовка в казках про Івана-царевича й сірого вовка. Таку ж роль в долі героя вже тибетської казки „Історія про коштовність, яка виконує бажання”[142] відіграють куплені ним звірі, котрих мучили люди. А куплені на базарі героєм російської казки „Іван – мужичий син” собака, гуска і качка дістають з дна моря-океану весільну сукню й обручку [99]. Зрозуміло, що це – тотеми, але тотеми вже на тому етапі розвитку духовності, коли тотемізм втрачає свою провідну роль в світоглядних орієнтаціях і ціннісних позиціях людини, коли він вже

підпорядковується іншим, розвиненішим предметним формам вияву її самосвідомості, зокрема й шаманізму.

Інша річ, коли в казках звірі виступають як могутні істоти – опікуни героя. В російській казці „Мар’я Моревна” герой, збентежений і деморалізований тим, що кобилиці, які йому доручено пасти, розбіглись невідь-куди, засинає, а звірі самі, без виклику і просьб приходять йому на допомогу і виконують надскладне завдання – збирають табун докупи. Звірі в казці „Два царевичі, одного з которых відьма зробила камнем” [51], записаній В. Кравченком в 1898 році на Житомирщині, допомагають оживити мертвого і це вже близько до практики посвячення неофіта духами в шамани. В тих казках, де звірі оживлюють героя, також проглядаються мотиви посвячення в шамани могутніми духами чи божествами. Миша, лев і горобець, яких зустрів і по-справедливому розсудив герой казки „Про Францка”, через чудесні подарунки роблять його спроможним до польотів, перевтілення, тобто до здатностей, притаманних шаманам, іншими словами – посвячують його в шамани. Звір-провидець в образі вовка постає в цілій низці українських, російських, білоруських казок. І справа тут не лише в мандрівних сюжетах. Вовк як могутня істота в казках, записаних на Українському Поліссі (добрим прикладом може служити персонаж вовка в казці „Про Жартіцу”[51] або в записаній М. Вовчком на Житомирщині казці „Залізний вовк”), виглядає цілком природно в контексті поліського фольклору, бо вовк для полісян – поширений тотем. Етнографи, які досліджували фольклор Чорнобильської зони, записали кілька текстів замовлянь, присвячених вовкові і навіть обряд принесення йому жертви. Про те, що за личиною звірів приховуються образи могутніх тотемів у образі предків можна судити по ставленню до них героїв поодиноких гуцульських казок. Ведмідь, вовк і заєць як чудесні звірі діють в казці „Зрадлива сестра”. Так ось герой цієї казки (хлопець з рисами шамана) називає ведмедя вуйком і звертається до нього на Ви. Схоже ж ставлення до звірів-помічників і героя казки „Хлопець-віщун і його зрадлива сестра”. Ось в таких казках ще збереглися залишки уявлень епохи тотемізму в ті моменти, коли він виступав як визначальна форма суспільної самосвідомості.

Духи-помічники шамана, як і чудесні звірі в українських казках, виконують ті дії, які виявляються не до снаги людині. А. Бурикін пише: „Якщо шаман не може проникнути в яку-небудь із сфер світобудови, туди проникають його духи-помічники” [27; с.33]. Звірі-помічники героїв українських, російських, болгарських, польських, німецьких, тибетських казок діють так само. Заповідний ключ або перстень з дна морського для героїв казок дістають риби або рак. В інших казках собака й кіт ловлять рибину й примушують її дістати котрийсь із цих предметів. Вони ж перевозять цей предмет через море, якщо він захований на недоступному острові. Живу воду з іншого світу приносить ворон – відомий у міфологіях всіх культур птах-посередник між світом світом живих і світом мертвих.

Примітним, хоч і не так поширеним, в українських казках (особливо в закарпатських) є мотив боротьби між чудесними кіньми – конем героя і конем (або кіньми), який належить змієві, чорту, злому чарівникові. Такі події є і в описах етнографів, які досліджували шаманізм юкагірів, евенків. „Згідно з шаманськими легендами юкагірів, в діях шамана велику роль відігравали поєдинок чи змагання шамана або його зооморфного духа-помічника з якими-небудь силами зла – іншим шаманом або духом-помічником іншого шамана. Для перемоги над силами зла було не обов’язковим нанести шкоду самому шаману-супротивникові: досить було нейтралізувати його духів-помічників, після чого шаман-супротивник втрачав свою силу” [там само; с. 83]. Подібна практика була в шаманів манси, ненців. В українській казці „Чарівний кінь”, поміщений в збірнику „Казки Карпат”, чудесний золотий кінь героя вступає в битву з іншим чудесним конем, підпорядковує його – разом з цілим табуном – собі й віддає на службу героєві. Б. Кенін-Лопсан вважає, що поширений сюжет про боротьбу птахів і мишей теж може бути виявом боротьби двох шаманів через битву своїх духів-помічників [63; с.78]. При цьому автор покладається на розповіді самих шаманів, на шаманістську міфологію. Видається, однак, що залежність між цим сюжетом і феноменом шаманізму не така вже й односпрямована. Сюжет боротьби мишей і птахів за своєю природою полісемантичний і може мати й інші,

незалежні від шаманізму корені. Шаманізм міг сам запозичити цей сюжет і збагатити ним арсенал своєї міфології.

Сюжети казок, де діють звірі-помічники, додають чимало аргументів для підтвердження тези про існування шаманських практик в історії української культури. Але цим їх значення не вичерпується. Казки з сюжетами про звірів-помічників несуть в собі окрім чисто шаманського ще й екзистенційний підтекст. Прагнення людини архаїчних культур оволодіти світом стихій, ствердити себе як могутню космічну істоту натикалось на обеззброююче усвідомлення нездатності це зробити через обмеженість власних фізичних і духовних сил. Відтоді в міфологіях з'являються істоти, могутність яких безмірно переважає людські здатності, але які, попри це, підпорядковані людській волі й людським потребам. На етапі тотемізму й шаманізму вони втілились в образи духів-помічників.

В казках різних народів світу серед помічників героя помічаємо не тільки звірів, але й *людей чи людиноподібних істот*, без допомоги яких герой не лише не виконав би поставленого завдання, але нерідко був би навіть приреченим на загибель. Ось в тибетській казці „Пригоди сина міністра” [142] хлопчика, що вирушає на пошуки вкраденої чаклуном королеви, супроводжують сто найнятих силачів, яким герой наказує пошити сто одержин, зати скріплює цей одяг в одну мотузку і по ній спускається в підземне царство, знаходить королеву і вбиває чаклуна. В цьому сюжеті відбитий варіант супроводу шамана людьми – варіант, який нечасто зустрінеш в казках.

Інший – значно поширеніший – клас помічників, слуг і побратимів героїв українських казок складають антропоморфні персонажі – Скороходи, Вернигори, Об'їдайли і т. д. і т. п. Пригляньмось ближче до цих назагал симпатичних, хоч може й дещо чудернацьких істот. Перелік їх не займе надто багато місця. В абсолютній більшості випадків (хоч і з різними варіаціями) це істоти, які добре знайомі нам з казок „Летючий корабель”, „Іван – мужичий син”, „Грицько Перчик”, „Про Сученка-богатиря”, „Покотигорошко” та цілої низки їм подібних: Той, хто їсть і не наїється (Об'їдайло); Той, хто п'є і не нап'ється (Обпивайло); Той, хто біжить і не набіжиться (Скороход); Той, хто може від собак оборонити; Той, хто на двадцять верст бачить (в різних казках – чує, влучить бичем або з

рушниці); Той, хто верне гори (дуби, повертає ріки – Вернигора, Вернидуб, Ломидерево, Сучиплита, Прудивус); Мороз, який гасить жар. В цих казкових персонажах поєднуються (як і завжди в казках) юнгівські архетипи (часто ці персонажі мають зовнішній вигляд старих дідів – відомий різновид архетипу мудрого старого), герої архаїчних змібборчих міфів, дійові особи тотемних та ініціальних обрядодій. Наскрізним же і системоутворюючим елементом контексту стосунків героя казки та цих персонажів у багатьох випадках виступає шаманістська міфологія і шаманські практики. Особливо виразно проглядає „шаманська складова” в казках типу „Летючого корабля”. В них герой підбирає собі супутників *для польоту* на кораблі, тобто для польоту шамана.

В своєму „шаманському” вимірі деякі зі згаданих вище помічників героїв казок постають як переосмислені образи нижчих духів шаманістських міфологій – духів ремесел, місцевостей, оберегів, тобто локальних і домашніх духів. В бурятському шаманізмі такий клас духів називають онгонами. (Щоправда там є й онгони-могутні опікуни. Це праматері самого шамана, вони перетворились в духів-помічників). Так само як і в казках різних народів героям і бурятських, і українських казок зустрічаються по дорозі всесильні провидці, володарі чудесних речей). В болгарській казці „Юнак із зіркою на чолі”[100; IY] такі супутники – вже не помічники, а побратими героя. До речі, за сюжетом вони воскрешають героя, що чітко вказує на шаманістську природу казки. В українській казці „Про Сученка-богатиря”[54] одним із супутників героя виступає Музика – той, хто своєю музикою примушує скоритись диких звірів. Це вже знайомий нам шаман з чудесним музичним інструментом, за допомогою якого він нейтралізує злих духів і мобілізує собі на поміч добрих духів.

Або візьмімо такого екзотичного й незвичайного помічника як оборонювача від собак. Звідки він взявся (і не в одній, а в кількох казках), чому він фігурує поруч з такими могутніми й зрозумілими істотами як Вернигора, Вернидуб, Об’їдайло? Мандрівний сюжет? Таке пояснення виключати звісно не слід. Але здається, що корені цього персонажу сягають значно глибше. Прислухаймось до викладів вчених-шаманологів. Вже згадуваний бурятський дослідник Б. Базаров пише, що в шаманському обряді камлання фігурує помічник шамана, якому

належить функція наведення порядку під час обряду принесення шаманом жертви добрим божествам і духам-опікунам. Ця функція полягає у „...відганянні бродячих і голодних духів, які теж хочуть поласувати і які прибули з людьми, що прийшли на молебень”. В бурятському шаманізмі такого підручного називають „Мінааша” [див. 10; с.92]. В інших культурах це, можливо, охоронець, що захищає від втручання злих сил чи то під час ініціційних чи якихось інших обрядів. Тож персонаж охоронця героя від собак виявляється втіленням помічника шамана або й самим духом-помічником, який обороняє його від злих духів і забезпечує чистоту обряду камлання. Дід з казки „Іван – мужичий син” у запису В. Кравченка заповідає герою не відмовлятися від допомоги тих, кого він зустріне по дорозі, здійснюючи свою подорож. З-посеред інших героїв отримує в помічники й Того, хто від собак боронить. Однією з прикметних ознак цього персонажу є те, що на відміну від інших помічників героя він має здатність перетілюватись в інші істоти, що чітко вказує на його належність або до світу духів або до класу шаманів.

Подібною до цієї функції виявляється й діяльність Мороза (в інших казках його звать Ряднинкою, Холодом, Морозьком та ін.). В сюжеті казки Мороз розсипає соломі, яка гасить будь-який жар, що загрожує спопелити героя казки і його супутників. Характерно, що в українських казках цей спопеляючий жар породжений не якимись об’єктивними природними причинами чи необережністю самих героїв, але викликаний свідомими діями негативних персонажів казки, які намагаються перешкодити прагненням героя і його помічників (побратимів). Втручання Мороза в українських казках з шаманськими сюжетами виявляють, з одного боку, спорідненість з діями сибірських шаманів чи українських шептук під час обряду лікування людини від гарячки, а з іншого – із описаною в індійському тантризмі здатністю гасити викликані демонічними силами вогонь чи жар, котрими ці сили намагаються відволікти тих, хто прагне до досконалості. Що ж між ними спільного? Єднає ці різнорівневі, різнозмістові й різносенсові феномени духовної творчості те, що всі вони є елементами магіко-містичних практик, в їх числі й практик шаманських. І схожість дій персонажу Мороза з буквальним гасінням зовнішнього щодо людини жару є лише поверхневою,

позірною, тому примітивним було б інтерпретувати виникнення такої істоти в казках як виображене прагнення людини до влади над вогняною стихією.

Бурятські онгони можуть виготовлятися і самим шаманом, вони зберігаються в нього вдома, охороняють його. Про це пишуть кілька дослідників шаманізму, зокрема й М. Кенін-Лопсан. В українських казках ці істоти присутні теж, але специфічною особливістю їх функціонування як персонажів українських казок є те, що в більшості своїй вони виступають як слуги негативних істот, які, зрештою переходять на службу до героя казки. Як приклад можна навести казку „Піди туди – не знаю куди, принеси те – не знаю яке”, в якій Те – не знаю яке виявляється істотою з чудесними властивостями – слугою нечистої сили. Такими ж духами-помічниками виявляються вкрадені героєм в домі злої сили або подаровані йому доброю істотою скатерть-самобранка (чудесний млинок). Звірі-слуги злої істоти допомагають героєві чи героїні врятуватись і навіть виступають проти своїх господарів, підкорені добротою чи щедрістю героя. В казці „Іван-царевич і красна дівиця-ясна зірниця”, записаній І. Манжурою на Катеринославщині [54], леви-охоронці замку чорного ворона пропускають в нього героя, бо він втамовує їх нестерпну спрагу, Стрижений Іван з цієї ж казки допомагає героєві, коли той виявився ув'язненим в іншому світі. Кіт, ворота, берізка – слуги Баби-Яги допомагають героїні казки „Гуси-лебеді” за її доброту. Таки самий мотив є і в тибетській казці „Пісня маленької собачки”. Це вже пізніше моральне переосмислення шаманських практик в казках.

Та проте з іншого боку неважко помітити, що дехто з такого штибу персонажів становить собою гіпертрофоване втілення якихось функціональних здібностей людини, що й послужило підставою для витлумачення окремими дослідниками природи цих дійових осіб як експлікації прихованих людських бажань і потреб, а також сутнісних сил людини. На цій інтерпретації я вже зупинявся. Додам лише, що таке розуміння (нехай навіть розуміння підсвідоме, приховане) оповідачами й слухачами міфів (казок) цих персонажів як втілення людських сутнісних сил є продуктом тривалого історичного розвитку духовності, відносно пізніх уявлень людини про свій внутрішній світ і аж ніяк не може

служувати показником первісного нерозвиненого стану людських потреб і бажань, здатностей до узагальнень і абстрагування.

Добрим прикладом тут можуть слугувати образи Об'їдайла та Обпивайла. На перший погляд вони втілюють гіпертрофовану та окарикатурену здатність людини поглинати величезну кількість наїдків та напоїв, елементарну ненажерливість (згадаймо раблезіанського Панурга!). Але це полегшена й зредукована алюзія. Суть цих образів здається значно глибшою. В сюжетах казок деяких африканських народів героїв змушували з'їсти велику кількість їжі, якщо ж вони відмовлялись чи виказували свою нездатність це зробити – їх карали на смерть. Натомість головний герой казки виявлявся ненажерним, змітав геть все запропоноване і зрештою перемагав усіх своїх ворогів. Злий дух Білий Полонин (негативний персонаж української казки „Василь і Білий Полонин” [108]) для того, аби наздогнати героя, який тікає з визволеною ним дівчиною, мусить „випити три бочки пива, три бочки вина, піч хліба з'їсти”. Дуже подібний мотив виявляємо і в українській казці „Покотигорошко”, наданій М. Максимовичем О.Афанасьєву. Герой йде визволяти вкрадену змієм сестру. По дорозі зустрічає чередника: „- Куди ти ідеш?” – „Іду до змія – сестру одіймать”. „- З'їж у мене найбільшого вола, так однімеш!”. Він з'їв, подякував та й пішов”[54]. Схожий діалог і така ж дія відбулась і при зустрічах героя з вівчарем та свинарем. На думку відразу ж спадає мотив жертвопринесення тотемам, схожий з тим, який спостерігаємо в російській казці „Гуси-лебеді”. Але в тексті „Покотигорошка” присутня й інша підоснова дії поїдання. В казці на пошуки сестри спочатку вирушають старші брати. Змій, з яким вони врешті зустрічаються, дізнавшись про мету їх візиту, також пропонує їм з'їсти дванадцять волів, дванадцять баранів і дванадцять кабанів. Це виявилось для них недосяжним і змій підвернув їх під камінь (очевидно, скинув під землю). Коли ж до змія приходить Покотигорошко і змій знову висуває цю-таки умову, герой блискуче справився з таким надзавданням, чим заслужив похвалу самого змія. В казці проступає притаманна багатьом архаїчним цивілізаціям прикмета: здатність з'їсти неймовірну кількість їжі є ознакою надзвичайної фізичної могутності. Це, отже, показник фізичної

могутності як сутнісної сили людини, як її уявляли в архаїчних цивілізаціях, а не апетиту.

Сили людини можуть подаватись в казках і через образи тварин. Своєрідні аналоги Вернигори та його побратимів, але в подібі тварин подибуємо в казках зі схожими сюжетами – „Лісник та залізний вовк”, записаної Л. Дем’яном на Закарпатті, та “Про вівчаря, який мав дев’яносто дев’ять овець і три золоторунних барани”, записаної там само П. Лінтуром. Це собаки Далекочуй, Далекогляд, Ломизалізо, Китайгора [54]. Цікава деталь. В казці „Лісник та залізний вовк” цуценят героєві дарує їх мати в подяку за те, що він їх нагодував, дарує вона й чарівні сопілки (аналог шаманських музичних інструментів, що ними викликаються духи-помічники), на звуки яких ці собаки вмиють прибувають на допомогу. Цуценята стають могутніми помічниками героя.

Духи-помічники існують в казках також і у вигляді неживих предметів. Принагідно зазначу, що такі предмети виготовляли й самі діючі шамани.

Скажу і ще про одну важливу подібність між шаманськими міфами і українськими казками. В діяльності шаманів нерідко наступають моменти, коли підвладні їм духи-помічники покидають їх, перестають їм служити. Іншими словами, коли шаман перестає бути шаманом, він усвідомлює це через специфічні образи й поняття. „Відомі випадки – пише В. Басилов – коли, за переконаннями шамана, духи-помічники покидали його”[16; с.138]. При цьому В.Басилов посилається на записи етнографів, які досліджували діяльність шаманів різних народів – І. Суслова, І. Попова у тавгійців та якутів, П. Комарова – в киргизів, А. Троїцької – в туркменів, О. Сударєва – в таджиків. Шаман Сеїдбек, якого В. Басилов знав особисто, побачив уві сні як від нього втікає вовк. Він розцінив це як знак покидання його духом-помічником і перестав шаманити [там само]. Згадки про цей епізод шаманського життя можна знайти в казках різних народів. В казахській казці „Єр-тостик” ті, хто трапився по дорозі герою, коли він вирушає в підземне царство, (Злодій, Вітроног, Чутливе Вуха, Горокат і Озероковтач) після виконання своєї місії–допомоги покидають героя на тому ж місці, де вони йому з’явилися, заявляючи: „Далі нам немає дороги” [59]. Те ж саме відбулось і чудесними помічниками героїв інших казахських казок – „Красуня Кункей” та

„Караглиш”[там само]. Очевидно йдеться тут про якихось місцевих духів-помічників шамана, які мають окреслений ареал перебування й дій. Так чинить і вовк в одному з варіантів російської та української казки „Про Івана-царевича й сірого вовка”. В покутській казці „Царевич і залізний вовк” [125; XIII] вовк після кількаразової допомоги царевичеві повертається до себе в ліс. Покидають і розходяться чудесні помічники героя буковинської казки „Як суччин син царем став” ковбочки (відпиляні шматки колоди) [там само; IX]. Чудесні цуценята із щойно згаданої казки „Лісник та залізний вовк” після того, як герой досяг мети своєї подорожі, покидають його, повертаються до своєї матері й знову перетворюються на цуценят. Це також чисто шаманський мотив, інші інтерпретації тут значно менш переконливі.

Щоправда, далеко не у всіх українських казках помічники покидають героя. В казці „Про хлопця Петра й про бичка” [108] герой сам відпускає помічників, в багатьох інших казках звірі-помічники залишаються з героєм назавжди. Все це так, але ж і не всі шамани „сходять з дистанції” і покидають або залишаються покинутими своїми духами-помічниками.

Подальші трансформації образів помічників і побратимів героїв казок відбувались двома шляхами. Суть першого полягала в тім, що усвідомлені й експліковані в продуктах духовної творчості людські сутнісні сили почали витрактуватись як сили Бога, його властивості, його імена. Здатність Скорохода, доведена до свого логічного завершення, усвідомлюється як всюдисущість Бога, а здатність бачити або чути на будь-якій відстані – як всевидящість і всеприсутність Бога.

Інший різновид цього шляху – пізніше усвідомлення антропоморфних персонажів як втілення живих сутностей, які, існуючи окремо від людини, все ж слугують прилученості її до богів, а пізніше – до божественного Абсолюту. Ця тенденція надійно вкорінилась в розвиток української духовності. В українських колядках дуже часто натикаємось на мотиви оцінки природних об’єктів і стихій (Сонце, Місяць, дощ), флори, фауни, предметів домашнього господарства як дарів людині з боку богів, як сутностей, крізь які просвічує божественна благодать для людей. І якщо помічники героя – це сутнісні сили, то такі казки виявляють

внутрішню спорідненість з сюжетами про чудесні подарунки, хоч за системою Аарне-Томпсона вони рознесені в різні кластери – дари віднесені до № № 563 і 564.

В світовій міфологічній та філософській думці генезис антропоморфної персоніфікації сутнісних сил, вписуючись в контексти різних світоглядних систем, насичувався відмінними між собою змістами й сенсами. В зороастризмі розвитку набули уявлення про пантеон богів, що персоніфікують собою і окремі сутнісні сили людини і одночасно є втіленням верховного бога. В іранській міфології – це сім божеств Амеша Спента, серед яких, зокрема, є й бог тілесного здоров'я Аурват, бог – покровитель води та істот, що борються за впорядкування світу й соціуму. В буддизмі ці ж сутнісні сили розглядаються в перспективі сприяння чи, навпаки, ворожості зусиллям людини вирватись із Сансари – порочного кола згубних потягів і пристрастей. Доброю ілюстрацією в цьому може служити одна з джатак (історій про переродження Будди) під назвою „Джатака про чашу, переповнену олією”. В ній розповідається, як Будда в одному із своїх попередніх життів був молодшим із ста царських синів. Прагнучи посісти батьківський трон і переконавшись в безперспективності цих зусиль, він, за порадою Паччека будд, вирушає в країну Гандхара. Супроводжувати його зголосились п'ятеро близьких друзів. Шлях пролягав через Ліс Демонів, де живуть яккхині (якшині) – напівбожественні істоти, які всілякими принадами – красою, піснями, танцями, наїдками й напоями намагаються звабити мандрівників і розірвати їх. При переході Будди і його супутників через ліс яккхині силами чарів створюють поселення, в які намагаються заманити подорожніх. Одного із супутників, який спокушався усім красивим, вони зваблюють своєю зовнішністю, він покидає Будду, залишається в цьому селі й гине, розтерзаний яккхинями. Інший понад усе любив музику і його зачарували звуками пісні яккхинь. Третій бідолаха не міг вистояти перед спокусою насолодитись смачними наїдками і наклав за це головою. Така ж доля спіткала й тих двох супутників Будди, які ще залишились, – поціновувача витончених ароматів і любителя умащувань шкіри. Залишився і неушкодженим пройшов через ліс лише Будда, який переміг потяги почуттів і плоті й не піддався на чари духів [24; с.64-71]. В цій історії бачимо знайомі

персонажі героя казки і його супутників – Об’їдайла, Обпивайла. Але тепер вони – втілення пороків, хиб, котрі затьмарюють свідомість людини та унеможливають її прагнення до досконалості. Ось таких метаморфоз можуть зазнавати образи духів-помічників шамана в ході генези міфологічного й релігійного світогляду.

Другий шлях трансформації образів помічників і побратимів героїв пролягав через процеси плебеїзації смислів, закладених в сюжетах казок. В російській казці „Іван Бикович” герой, який іде здійснювати подвиг, зустрічає людей, які відверто нав’язуються йому в супутники, апелюючи до своїх надзвичайних здатностей і запевняючи його, що вони йому ще знадобляться, І герой інколи знехотячи, інколи із зверхністю бере їх до своєї компанії. Шаманські духи-опікуни, які заздалегідь знають про пригоди, які чекають на героя, сприймаються героєм як випадкові та не дуже й бажані супутники. В українських казках теж помітна ця тенденція. Вернигора, Вернидуб та інші подібні їм персонажі постають як слабкіші і фізично (в усіх казках, де вони діють, їх незмінно перемагає зла сила, подолати яку до снаги виявляється лише головному героєві), так і морально (скидають героя назад у підземний світ, спокусившись багатством або красою звільненої героєм дівчини).

Розділ четвертий

Карби жіночого шаманізму в українському фольклорі

Соціальні й психологічні чинники виникнення жіночого шаманізму

Окреміше місце в проблематиці віднайдення слідів магіко-містичних практик в історії духовної культури предків сучасних українців належить виявленню в ній реліктів жіночого шаманізму. Вагомості цьому компонентові духовності надає ще й та обставина, що жіночий шаманізм, який пронизував культури дуже багатьох архаїчних соціумів, по-особливому упрозорує форми взаємодії і взаємовизначуваності феноменів духовного життя і соціальних структур цих соціумів. Тому жіночий шаманізм можна розглядати як в соціальній так і в феноменологічній площині.

Зупинімось спочатку на соціологічному чинникові. Пошуки причин появи на арені духовного життя архаїчних суспільств явища жіночого шаманізму залишаться малопродуктивними, якщо поза увагою полишити фактор наявності в цих суспільствах особливих соціальних груп, існування яких дало потужний поштовх виникненню цього різновиду шаманізму. Йдеться насамперед про існування в соціальній структурі давніх суспільств такого специфічного явища як *жіночі громади* (Weiberbunde) та про їх вплив на духовність сучасного їм соціуму. Це надто важливо для вивчення проблеми українського шаманізму. І то не лише тому, що це питання в нашій літературі залишається відкритим, але головню через те, що діяльність таких громад витворила цілий пласт духовної культури, окремі елементи якого стали складовими ментальнісних установок українців, увійшли в їх міфологічну спадщину, в фольклор, традиції. Вони багато в чому обумовили специфіку національних ідеалів. Через зв'язок цих громад з духовним життям архаїчного суспільства (частково реконструйований аналізом текстів фольклорної спадщини) під особливим кутом бачення розкриває себе ще одна з наскрізних

проблем цієї монографії – способи переживання нашими предками екзистенційних питань буття через шаманські практики.

Що ж становив собою організм жіночих громад в давньоукраїнському суспільстві? Насамперед кількома словами окреслю сутність цього феномену, притаманного практично всім суспільствам на ранніх етапах їх розвитку. Про існування таємних союзів як елементів соціальної організації вчені найчастіше довідуються, розшифровуючи предметнені структури їх діяльності – ритуали, що пізніше трансформувались в дитячі ігри або святкові дійства, священні тексти, котрі залишились як окрушини давніх обрядодій в обрядових піснях, загадках, замовляннях тощо. Зустрічаються й іншого штибу докази. Так, наприклад, деякі наскельні зображення та архаїчні маски-личини, що їх знаходять на Північно-Західному узбережжі Північної Америки, заховали для нас унікальну інформацію про наявність, характер, мету існування таємних союзів як чоловіків так і жінок у соціальній структурі індіанських общин, котрі проживали в цій місцевості. Тут під час священних обрядодій неодмінним елементом було нанесення на камінь зображень. Як правило ці нанесення здійснювались по завершенню ритуалів людських жертвопринесень. В даному разі це були сліди діяльності чоловічих таємних союзів. В деяких районах Африки ще й посьогодні збереглись чоловічі й жіночі таємні союзи з їх традиціями, впливами на життя племен [див. 2]. Ж. Дюмезіль свого часу ґрунтовно описав функціонування в первісних суспільствах так званих “союзів дужих юнаків” (Mannerbunde), про які нині написано чимало статей і монографій. Глибокий аналіз явища жіночих союзів (Weiberbunde) здійснив у свої працях М. Еліаде [46; с.250-254, 47; с.197-202]. Стосовно чоловічих громад в давньоукраїнському суспільстві, то про їх роль, наприклад, у розвиткові українського фольклору писав у своїй “Історії української літератури” М. Грушевський (1866-1934) [39; I; с.244 – 262], їх традиції досліджували К. Сосенко (1861-1941), О. Воропай (1913 р.н.), а про значення цих союзів у кочовому елементі творення Київської держави докладно пише О. Пріцак (1919 - 2006) [93; с.27-30], є окремі статті молодих українських дослідників, присвячені окремим аспектам діяльності цих утворень. Фундаментальних же досліджень про роль і місце жіночих таємних союзів у давньоукраїнському суспільстві менше,

хоч опис реліктів їх функціонування відомий ще з другої половини XIX століття з праць українських етнографів.

Між тим ця роль очевидно була вельми значною і мала поважні когнітивні й психологічні наслідки. Загально беручи чоловічі й жіночі таємні союзи в соціальній історії різних народів формуються різними суспільними потребами й інтересами. Чоловічі громади створюються як правило за ознаками майнової диференціації та належності до аристократичного прошарку суспільства. Ці фактори зумовлювали й мету їх існування. Попри метафізичні аспекти призначення цих союзів (прагнення людини наблизитись до священного, прилучитись до вічного), вони виступали дійовим механізмом сакралізації й зміцнення панівного становища родової аристократії в суспільстві; також чоловічі союзи намагалися регулювати розподіл праці в общині, владні стосунки в ній [див. 152; с.109-113]. І, нарешті, найхарактернішою ознакою чоловічих союзів було те, що підставовою рушійною силою визначення змісту й тенденцій соціальних норм в суспільствах, якими управляли чоловічі союзи, найчастіше виступає фактор сили, влади. Навіть тоді, коли в духовній сфері соціуму панує божественне обґрунтування існування чоловічих союзів і суспільних норм, які ці союзи декларують, культ сили – в даному разі в діях богів – зправила виступає домінуючим (хоч бувають і винятки, наприклад, в давньоукраїнській міфології). Але це – предмет особливої розмови. А тепер час перейти до докладнішого висвітлення специфіки духовно-методологічних основ жіночих таємних союзів (громад), як вони виявлені в текстах давньоукраїнської міфології.

Етнографи й історики культури сходяться на думці, що в підлозжі появи жіночих таємних громад лежить специфіка суспільного й екзистенційного досвіду жінок первісних общин. “Мотив появи жіночих таємних громад лежить в специфічності жіночого релігійного досвіду. Це досвід святості Життя, таїни народження і загальної родючості”[47; с. 202]. З культурологічної й релігієзнавчої літератури добре відомо, що на ранніх етапах суспільного розвитку в свідомості людини функції народження дітей і процеси космотворення виступали як посутньо споріднені. Цей факт ліг в основу створення цілих пластів світової і в її складі й давньоукраїнської міфології. І навпаки таке усвідомлення стало одним із

підставових чинників створення самих цих союзів як елементу соціальної структури суспільства. Серед їх функцій було й здійснення магіко-містичних обрядів, покликаних забезпечити майбутній врожай, що призвело до створення низки традицій, звичаїв [див. 25; с. 220], обрядодій, а також священних переказів, які згодом переросли в казки. Тому в казках народів різних культур частенько подибуємо згадки про жіночі таємні громади і їх оцінку. Ось, наприклад, в німецькому фольклорі є казка „Йоринда і Йорингель” [100; ІУ]. В цій казці є зображення хатинки в лісі, куди хлопцям під страхом смерті (загроза скам'яніння) ходити заборонено. Туди можуть потрапити тільки невинні дівчата. Поза сумнівом йдеться тут про одне з місць діяльності жіночої громади. Щоправда, через сюжет цієї німецької казки проглядає переважно ритуально-ініціаційний підмуток жіночих союзів: тут відображене місце проживання дівчаток, яких готують до ініціаційного обряду посвячення в члени дорослих жінок. Але опрічню на описі цієї соціальної групи в казці лежить і пошук згадки про носіїв магіко-містичних практик давнього суспільства, зокрема є слабкий натяк на феномен жіночого шаманізму: господиня цієї хатки – відьма. Вона має здатність перетворювати людей в інші істоти – дівчат вона перетворює на птахів, приманює до себе звірів і птахів і їсть їх.

В світовій міфологічній спадщині є кілька міфів різних народів про інцестуальний шлюб кількох братів і сестер, який покладав початок людству загалом або певним етнічним утворенням, наприклад давньохеттський міф про шлюб 30 синів цариці Канева і 30 сестер – їх близнючок. Інверсією цього прадавнього та поширеного серед багатьох народів міфу виступають і українські казки про пошуки братами собі наречених, яких вони зустрічають в будинку деś у безлюдному місці. З-посеред текстів українських казок є кілька сюжетів, де діють 12 дівчат, що живуть в окремому місці, без чоловіків, інколи взагалі в іншому світі. В одних казках (один з багатьох прикладів – казка „Вилупок і його брати” [61]) вони постають як злі істоти (дочки злої відьми), які знищують чоловіків, котрі потрапляють до їх рук. В цьому випадкові ми маємо справу з пізнішим негативним витрактуванням явища жіночих союзів. Але в низці казок ці дівчата здійснюють позитивні вчинки – рятують життя героя казки (за приклад

може слугувати казка „Наречена-русалка” [54]), надають йому притулок, виявляються сестрами вкраденої нареченої чи дружини героя тощо. В гуцульській казці „Дванадцять лебедиць і дванадцять лебедів”[108] героїню-сироту бере під свою опіку група лебедиць-дівчат через посередництво доброго духа в образі дідуса-всевіда. Дівчата-лебедиці живуть відокремлено від людей (ліс, хатка в лісі), ця група таємна. З одного боку бачимо тут такий же самий як і в згаданій німецькій казці відбиток ініціаційних звичаїв усамітнення дівчаток перед посвяченням їх в дорослі жінки племені. Та з іншого – ці персонажі знов таки виявляють містичні здібності й метафізичну природу. Вони мають здатність перетворюватись в інші істоти, займаються вишиванням (згадаймо, що в текстах українських колядок описані магичні обряди вишивання як космотворчі процеси). Тож йдеться наразі про жіночі союзи іншого типу – про „відьомські групи”. Докладна розмова про них ще попереду.

Згадки про *Weiberbunde* українці зберегли і в обрядовій спадщині. Ще й досьогодні в Україні живуть кілька варіантів обрядового свята “водіння Куста”, коли гурт дівчат та жінок, обравши з-поміж себе жінку-ватага, – яку називають Куст (релікт старшої жриці) – одягнувши її в шати з квіток і гілчок так, щоб сторонні не могли впізнати односелицю, ходив по оселях зі спеціальними піснями, в яких зичив господарям багатства, врожаю і здоров’я [101; с.159]. При цьому в текстах пісень, якими супроводжувався обряд водіння Куста, неважко помітити давні замовляння, а згадки в них Куста і його впливу на родючість (а також вимога до господаря поклонитись Кусту) свідчать на користь вірування в існування жіночого божества з природотворчими функціями і ритуалів поклоніння йому. Існує також множність текстів гаївок, веснянок і сполучених з ними обрядів, які виконуються лише гуртом дівчат і йдеться в них про персонажі жіночого роду, про оживання й ріст рослин, тварин. Неважко побачити тут аналог численних сюжетів люнарних міфів багатьох народів світу – міфів, що вістують про космотворчі уявлення їх носіїв.

Але це – свідчення й іншої важливої обставини. З огляду на зафіксовану щойно деталь духовного життя давніх суспільств жінці було значно легше, ніж чоловікові, ототожнити себе з космічною субстанцією, ця субстанція бо –

животворча. Цим започатковується ціла серія текстів українських замовлянь, казок і звичаїв. Сюди ж прилягають й сюжети народних оповідок про крадіжки відьмами молока в корів, адже уявлення про небо у вигляді корови, а скупчення зірок як краплин молока цієї корови (Молочний шлях) характерне для багатьох міфологій світу.

Маємо, отже, в українському фольклорі уламки архаїчної “жіночої” космогонії, які, зокрема, жили й міфологічну основу жіночого шаманізму. Зміст цієї космогонії на сьогодні практично втрачений, бо був спочатку витіснений язичницьким культом чоловічих богів, а переходом і християнством. Але установка на пошанування жіночих божеств залишилась, і це лягло в основу поміченого багатьма дослідниками культу Богородиці в Україні. А вже з цим культом пов’язані й особливості розвитку іконопису ще з часів Київської держави, а особливо з періоду українського Бароко, й спорудження на її честь численних церковних храмів, і уявлення про Батьківщину чи про землю як про персонажі жіночого роду (про що згадується ще в “Повісті про Ігорів похід”). Як бачимо, жіночі громади спричинились до появи низки стійких архетипічно-ментальнісних образів-парадигм у свідомості українського етносу.

Окрім того, маємо змогу зафіксувати вислід витіснення однією міфологічною системою іншої. „Чоловіча” міфологія витіснила “жіночу” на вищому рівні міфологічних образів і сюжетів (світотворчий, міфи про виникнення перших людей, людських спільнот, рослин, тварин тощо). А ось вже лікувальні, заклинальні функції в українському соціумі залишилися за жінками (етнограф Г. Булашев відмічав, що у Великоросії сильнішим виступає знахар, ворожій, а в Малоросії – ворожка, знахарка). Ці ж функції трансформувались пізніше в дитячі ігри, обряди календарно-господарського циклу, а вже з них – в самостійні пісні, співомовки, обрядові пісні і т. д. Зрідка в українських казках зустрічаються сюжети про жінку-культурного героя, яка дарує людям вогонь (“Про богатира Димка та зятя його Андрушка” [122]). Поза соціальним та духовним впливом певних суспільних структур (в даному разі жіночих громад) цей факт не увійшов би так міцно в масову свідомість.

І ще одна особливість масової свідомості українського суспільства, пов'язана з означеним аспектом. З впровадженням у світоглядні установки східнослов'янських етносів християнських настанов починається жорстока боротьба двох духовних світів, двох культур. Діяльність старих соціальних структур, іманентно споріднених з язичництвом, переслідується, їх ідеали витлумачуються як маніфестація дії інфернальних сил. В гравітаційному полі християнської доктрини жіночі громади постають як зборища злих сил, відьом – істот, мораль і діяльність яких стоїть поза горизонтом божественної благодаті. Відповідно перетлумачується й термінологія, символіка, наративні особливості – словом весь культурно-естетичний код духовної діяльності попередніх поколінь. Посвячення жінок в члени жіночих громад (ініціація) починає витрактовуватись офіційною міфологією як посвячення у відьми. Таємні містерії, здійснювані жіночими громадами, в християнській доктрині подаються як дії злих сил, котрі є аморальними й зловорожими супроти людей і т. пр. Інакше кажучи, соціальний інститут *Weierbunde*, його ідеологія, його діяльність постають як втілення злих сил, як явище, що підлягає прокляттю й забуттю.

Та дійсність виявилась набагато складнішою й неоднозначнішою. Старі духовні й соціальні парадигми демонструють неабияку відпорність релігійним інноваціям. Культурні процеси, які протікали в середовищі давньоукраїнського етносу, улягали, з одного боку, загальним закономірностям зміни світоглядних парадигм, а з іншого забарвлювалось специфічними для свого соціуму особливостями. Старі боги міцно зрослися в суспільній міфології й ідеології з архетипічними образами й міфами, на цих образах вибудованих. Відповідно до цього й жіночі громади в свідомості людей були освячені силами, що уособлювали владу цих богів. Тому похитнути довіру до тих і інших було дуже нелегко, адже архетипи міцно закорінені в психофізіологічних структурах мозку. Змішані почуття до старих богів перенеслися і в лоно нових релігійних стосунків. Не будемо забувати також і про природний опір соціальних сил, які втрачають під собою ґрунт, відтручуються від важелів політичної й духовної влади.

По-друге, в суспільстві спрацьовував звичайний у таких випадках прозелітичний фанатизм. Людина, яка щиро хотіла належати новій вірі,

підсвідомо відчувала страх перед звичними старими богами, перед якими вона донедавна схилялась, і, намагаючись перебороти свою роздвоєність, соромлячись і ненавидячи саму себе за цю роздвоєність, переносила власні комплекси ненависті, сорому, огиди, страху на ті інституції, яким раніше вірно служила і яким сліпо довіряла. В цьому ми переконуємось, читаючи сповнені гніву й зневаги інвективи авторів давніх рукописів XI – XVI століть, спрямованих проти язичництва і язичників. (Такого штибу явища нам знайомі й сьогодні. Тож вивчення їх механізму, справжніх причин і форм вияву може допомогти в розв’язанні нинішніх суспільних колізій і конфліктів як між соціальними групами так і всередині індивіда).

Як наслідок цих суперечливих процесів у суспільній свідомості витворилось специфічне за деякими своїми рисами уявлення про стосунки людини (як індивіда так і соціальної групи, зокрема членів таємних жіночих громад) з божественним, а ширше – з сакральним. Таке ставлення зберігалось не тільки в фольклорі. В своїх записах, присвячених аналізу судових актів польської влади на Правобережній Україні, В. Антонович (1834 -1908) вказував, що на судових процесах на Поділлі в XVIII ст., на яких судили відьом, звинувачення за приналежність до “відьомського племені” не надавалось. Відьом судили лишень за ту шкоду, яку вони причинили конкретним людям і вони мусили компенсувати вартість завданих збитків. Тобто відьми і їх союзи не пов’язувались прямо з діяльністю злих космічних сил, це не були якісь окремішні від людей істоти, за самою своєю природою ворожі їм.

Не така ситуація в інших культурах (мусульманській, індуїстській). Ця особливість світогляду українців знову-таки не в останню чергу завдячує тій ролі, яку свого часу відіграли *Weiberbunde*.

Тепер погляньмо на поставлену проблему в іншому ракурсі. Вся сукупність “жіночої” космології, обрядодій в суб’єктивній площині позначувала розвиток структур езотеричної почуттєвості, які були характерними для шаманів, – почуття своєї спорідненості з вищими космічними силами, відкритість себе вічності, іншим світам тощо. А вже відтворювані діяльністю груп, вступ до яких був обмежений лише віковими й гендерними ознаками, ці форми почуттєвості

демократизувались, набували нових відтінків, охоплювали все ширше коло носіїв і в такий спосіб збагачували емоційно-почуттєвий світ сучасника. Особливо заакцентую ту обставину, що серед цієї гами форм почуттєвості були й такі, котрі охоплювали собою ставлення людини до сакрального, до трансцендентного. “Жінка отримує таке реальне одкровення, яке трансцендує її, хоч вона і є частиною цієї реальності... Таїнство полягає в одкровенні жіночої священності, тобто містичної єдності життя, жінки, природи і божественного”, пише М. Еліаде [47; с.254].

Це важить в двох різнобіжних процесах. По-перше, через діяльність жіночих громад, через духовні продукти, що формуються ними, відбувається перенесення тих почуттів, які трансцендують сутнісні сили людини, в свідомість ширшого кола людей. В цьому полягає велетенське духовно-історичне значення *Weiberbunde*. Відтворюючись через прилучення до обрядів великої кількості індивідів, саме розуміння, а радше відчуття трансцендентального і форм його взаємодії з профанним збагачувалось, ставало насиченішим, здобувало нові образні й символічні форми втілення. В такий спосіб відбувалась трансформація духовності в соціумі.

Далі. Культивування відчуттів цього штибу допомагало людині у вирішенні тих питань екзистенційного характеру, які завжди поставали перед нею. Свій вагомий внесок у розробку цієї проблеми зробили й жіночі громади. Проілюструємо це на прикладі української міфології, в якій ми зустрічаємо хоч і дуже різноманітні за формою вияву, та все ж тотожні за змістом властивості і дії, приписувані відьмам. Це, наприклад, здатність до перевтілення. Якщо абстрагуватись від позверхнього фольклорно-гумористичного пласту рецепції цього персонажу (хоч ніде правди діти – колоритність українських літературних образів не в останню чергу зобов’язана саме йому), то здатність до перевтілень в психоаналітичній літературі розцінюється як крок до безсмертя, як спроба довести, що смерть – це лише завершення перебування людини в одній із можливих форм буття. Так само як і здатність до омолодження: омолодитись означає віддалитись від смерті. Уміння ж омолоджуватись – один із атрибутів відьми. По-третє, найприкметнішою ознакою відьми в уявленнях українців було

„...уміння обертатися на живі істоти та неживі предмети, без чого сама діяльність ця не завжди була б можливою. Здатність до перетворення часом обмежується лише дванадцятьма видами предметів, у які перетворюється відьма, а часом така здатність визнається майже безмежною”, пише В. Милорадович [75; с.50]. Це ж саме є і в інших народів: в уявленнях тувинців їх шаманки, як виявив М. Кенін-Лопсан, вміли перетворювались в змії, ведмедів та інших істот.

Божества чи духи, як їх уявляли в українських казках, це – безсмертні істоти, що мають властивості омолоджуватись, розуміти мову тварин, птахів і рослин, перетворюватись в інші істоти і бути здатними до пророцтва. Декотрі з цих рис притаманні й відьмам. Іншими словами, крізь ці, породжені жіночими громадами образи, просвічує спільний для всіх міфологій і релігій світу мотив прилучення людини до божественного начала. Бачимо тут також і спроби взаємопроникнення, ламання бар'єру між профанним і сакральним, спроби розв'язати ще одне екзистенційне питання – суперечність між універсалістськими прагненнями людини і обмеженістю її розвитку в онтогенезі.

Все сказане найбезпосереднішим чином пов'язане з феноменом жіночого шаманізму, адже всі означені вище риси відьом є фактично ознаками жінок-носіїв шаманських практик. А їх існування й діяльність підтримувалась, оберігалась, освячувалась таємними жіночими громадами.

Однак поява жіночого шаманізму зумовлювалась не тільки впливом відповідних соціальних структур. Жіночий шаманізм має й потужну *психічну підоснову* свого виникнення.

Ця основа на глибинному рівні пов'язана з особливостями жіночої психіки. В глибокій і новаторській статті Д. Л. Співак „Гендерно – специфічні змінені стани свідомості (постановка проблеми, методика, перспективи)” йдеться про експериментально встановлений співробітниками Інституту мозку РАН факт. В частини жінок (близько 10% від сукупності опитаних) під час останнього етапу вагітності і в перші 2 – 4 дні після пологів спостерігаються явища особливого функціонального стану свідомості, якісні зміни стану свідомості (які аж ніяк не є патологією). Ці жінки переживали у вказаний період незвичайний для них психічний стан: незвично багато яскравих „кольорових” снів з „польотами”,

кошмарних „віщих снів”. Жінки „відмикались” вдень і при цьому чули голоси, переживали відчуття „телепатичного” зв’язку з плодом чи новонародженою дитиною, з рідними; жінка бачить себе ніби збоку тощо. Фізіологами висловлено припущення, що цей стан є необхідним жінці для нейтралізації родового стресу, а ця активація захисних механізмів у психіці породіллі може відчуватись під впливом масованого викиду окситоцину, а також ендорфінів [106; с. 134].

В такий спосіб жінка мимохіть набуває дуже специфічного досвіду зміни свідомості, що виявляє багато спільних рис із тим типом зміни свідомості, котрий породжує шаманістський світогляд і уможливлює шаманські практики – відчуття відокремленості душі від тіла, „телепатичні” здатності, переживання стану „польоту” тощо. Саме тут закорінене психічне підґрунтя жіночого шаманізму взагалі й народних оповідок та казок про відьомські польоти зокрема, саме такого штибу спогади виволікали розпеченими кліщами з пам’яті нещасних жінок ревні захисники чистоти християнства в підвалах інквізиції. Цікаві праці з проблематики входження людини в незвичні стани свідомості (НСС) і пов’язані з цим магіко-містичні практики є у Валентини Харитонової [130]. В статтях цієї ж авторки знаходимо спробу обґрунтувати зв’язок відчуття „виходу в астрал” в людей з паранормальними здібностями (доречно тут зауважити, що на переконання багатьох шаманологів ці здібності притаманні шаманам) з активізацією сексуальної сфери людської життєдіяльності [132; с.102]. У цьому наświetленні стає зрозумілим таке настійливе увиразнення еротичної сторони відьомського життя в українських народних оповідках та казках про відьом. Вони літають голі, під час шабашу вступають у статеві зносини з чортами, старі жінки-відьми омолоджуються на час своєї „відьмацької діяльності” і стають непереборно звабливими для парубків і т. ін. Відьми також літають на предметах фалосоподібної форми – на кочергах, мітлах, в деяких народів – на зміях (образ змії в психоаналітичній літературі витрактовується як підсвідомо сублімований образ фалосу).

Правда, загальновідомий образ відьминої кочерги (про це буде сказано далі) з високим ступенем ймовірності можна витрактувати і як вже зраціоналізований, видозмінений в зхристиянізованій свідомості образ шаманського коня,

глибинною підосновою якого виступає юнгівський архетип дерева. І вже ця обставина вводить нас у площину ще одного – *психофізіологічного* – підложжя сприйняття жіночого шаманізму. Особливо чітко проглядається архетипне підґрунтя поглядів на шаманізм в оповідках про розкаяння жінок-відьом. У збірнику „Українські казки про нечисту силу. Відьми та ворожбити”, укладеному О. Ляпіним та Г. Осадчим [121], є оповідка під назвою „Кара Божа”. В ній розповідається як жінку, котра йшла до Києва на прощу, переслідувала величезна жаба. В монастирському дворі перед службою жаба випустила з себе всяке гаддя і воно мучило жінку доти, доки вона не призналась священникові про своє відьмацьке минуле і не отримала прощення. Це фольклорний приклад сприйняття відьмацтва людьми християнського світогляду через архетип Тіні.

З боку цілої низки найголовніших ознак чоловічий та жіночий шаманізм дуже схожі між собою. Як про це вже достатньо мовилось вище, глибинною сутнісною рисою шаманів є здатність душі шамана покидати своє тіло, подорожувати в інших світах. Тіло залишається на цей час нерухомим, знеживленим, аж доки душа не повертається назад і не проникає в тіло. Таку ж здатність приписували й відьмам, зокрема в Гуцульщині. „Відьма – записав від респондента В. Шухевич – це така жінка, що йик льеже спати, то тіло її застається в хаті, а душа йде задом по світі, до чого вона є, чи до корів, чи до овець, чи до людей, чи до чого; є й такі до води. Відьма то кругла душа, як клубок, крізь неї видно”[118; с. 209].

Це достеменний образ шаманки. До речі, таку ж властивість гуцули приписували й опирю. На відміну від загальноприйнятого в інших регіонах України образу опиря (упиря) як небіжчика, в гуцульській демонології упирем може бути й жива людина, яка здатна фізично вивільнити свою душу від тіла і душа ця починає подорожувати. „Опир – це такий чоловік, що вночі душа його розлучається з тілом і ходить по світу... точнісінько так, як відьма” [там само, с. 209]. А це вже йдеться про шамана, вкотре підкреслю, що існування шаманських практик в суспільстві не означає, що там існують шамани з таким статусом і таким способом життя, який мають сибірські чи бурятські шамани. Це можуть бути й жерці, волхви, лікарі, непомітні в побутовому житті шептухи й травознаї і

т. д., в яких в сукупність магіко-містичних практик входили й практики шаманські.

Спільною для чоловічого й жіночого шаманізму є функція повернення вкрадених духами душ. В казках, як ми вже неодноразово переконувались, це виображувалось в сюжетах, де описувалась подорож героя в інший світ, зустріч зі злим духом-викрадачем, боротьба з ним і повернення в земний світ разом із визволеною душею. В казках народів світу такі подорожі здійснюють й жінки. В тибетській казці „Старий Огр” розповідається про матір з дочкою, які живуть усамітнено. Дочку викрадає злий дух Огр і мати вирушає на пошуки дочки. По дорозі вона зустрічає ворона, лиса, вовка, ділиться з ними їжею, вони стають чудесними помічниками матері і вона разом з помічниками визволяє дочку з полону. Лис кілька разів обдурює Огра і врешті убиває його[142]. Перед нами дуже знайомий типовий шаманський сюжет подорожі шамана, зустрічі з духами-помічниками, боротьба зі злою силою, визволення вкраденої душі. Тільки тут всі ці шаманські функції виконує жінка. Схожий сюжет має й російська казка „Царівна-мандрівниця” [98; II], героїня якої отримує від жар-птиці чарівні крила (отримання атрибутів шамана від духа), які роблять її невразливою для злої сили. Вона виліковує сина царя від канібалізму. Характерно, що причиною такої жахливої хвороби виявляються дії злої чарівниці, яка кип’ятить в казані серце царевича і викликає цим жадобу до людодства. Героїня перемагає чарівницю і виліковує царевича.

Такого штибу казок не бракує і в українців. В буковинській казці „Царевич з ящика” [125; X] героїня казки – царівна – звільняє зачаклованого царевича і вони домовляються одружитись, але царівна порушує умову, укладену між нею і царевичем, і царевич зникає. Дівчина вирушає на його пошуки. До цього моменту сюжет казки можна ідентифікувати як ініціаційний в поєднанні з мотивом втрати людиною бога через порушення табу і прагнення віднайти його [див.150; с. 96-127]. Але далі в казці з’являються питоменно шаманські мотиви. В лісовій хаті мудра бабуса дарує дівчині три чудесних плаття (одяг шаманки) і колесо (різновид шаманського коня), бо на горі, через яку мусить переїхати героїня (межа між світами), б’ються дві шаблі і крізь них можна проскочити лише на

колесі (аналог печери, що відкривається тільки на мить і в яку слід потрапити шаманові). Мета ж подорожі героїні – відвоювання втраченого нареченого. Правда, далі в казці сюжет звертає на звичні рейки новіших візій, однак стійкі шаманські елементи залишаються.

Записана в Снятинському районі Івано-Франківської області казка „Чарівне горнятко” [60] теж утримує в собі мотив одруження, але згодом він стає другорядним і на авансцену рішуче виступає явище жіночого шаманізму. Казка розповідає про чоловіка, який мав трьох доньок. Всіх їх по черзі забирає до себе злий дух Ольдеквіт (з найстаршою він нібито одружується, а середню й меншу забирає під приводом того, що старшій треба допомагати і що вона сумує за сестрами). Далі в казці йдеться про пригоди наймолодшої сестри, яка намагається визволити сестер з Ольдеквітової неволі. За порадою старої бабусі героїня здобуває собі чудесних помічників, вивільнивши їх з-під влади Ольдеквіта, проникає під землю, де ув’язнені сестри, викрадає їх і втікає з ними додому. Ольдеквіт переслідує їх, але героїня виявляє здатність до перевтілення та знання слабких місць злого духа і перемагає його. Є в казці й мотив одруження сестер з хлопцями (чудесними помічниками героїні), але він не витікає органічно з мети її подорожі.

Привертає до себе увагу та обставина, що в сюжетах казок, в яких описаний жіночий шаманізм, дуже часто присутній мотив одруження. Це цілком зрозуміло, бо коли в суспільній пам’яті спогади про шаманів і шаманок втрачені, мотивація пошуків жінкою чи дівчиною втраченого (вкраденого) чоловіка або хлопця найприроднішим чином починає витрактюватись як пошуки коханого чи чоловіка. До того ж в багатьох народів шаманки ведуть звичайний спосіб життя – закохуються, одружуються, мають дітей.

На підставі викладеного вище може скластись враження, що ті практики жіночого шаманізму, фрагменти яких збереглись в українському фольклорі, фактично нічим не відрізняються від шаманізму чоловічого. Але це не зовсім так. Гендерні відмінності в організації суспільного життя накладали своєрідний карб і на здійснення магіко-містичних практик та й духовно-психологічні своєрідності

жінки зумовлювали існування специфічних рис ставлення людини до трансцендентного, взагалі до духовних явищ.

Тому між чоловічим та жіночим шаманізмами існує й низка відмінностей не лише соціальних, але й функціональних і навіть світоглядних, які в різних культурних системах мали свої особливості. В цілому ряді культур така відмінність стосувалась, зокрема, особливостей супроводу душі з одного світу в інший. Якщо шаман-чоловік обмежувався доправленням душ небіжчиків з світу людей в інші світи й назад, то шаманка могла не просто супроводжувати, допомагати душам людей перейти з одного світу до іншого, але й здійснювала цю функцію стосовно тілесної природи людини – допомагала жінкам при пологах, адже в більшості архаїчних культур таїна народження полягала в тому, що народження розцінювалось як перехід людини з одного світу в інший. Тому повитуха (а це в деяких культурах – спадкоємниця шаманки або й сама шаманка) одягалась по-чудернацьки: одна нога боса, інша – взута, напіводягнена і т. ін. Бо вона – медіум між двома світами. Напівзабутий натяк на таке розуміння екшаманки – повитухи знаходимо в українських казках про мудру дівчину, коли вона з'являється перед паном ні гола ні одягнена, ні взута ні боса.

Друга серйозна відмінність полягає в орієнтації на різні чинники духовності при здійсненні шаманських практик чоловіками й жінками. Виявляється, що в деяких народів традиційної культури є два типи носіїв магіко-містичних практик – жерці-чоловіки й жінки-шаманки. Такий розподіл дотепер зберігся, наприклад, в добре дослідженому етнографами районі Іфугао на Філіппінах, а точніше – серед горян, що мешкають в цьому районі. Жерцями тут, як помічає дослідниця цієї проблеми М. В. Станюкович, традиційно стають чоловіки, а шаманками й епічними співачками – жінки. І ось тут авторка подає примітне уточнення: „Діяльність жерця носить інтелектуальний характер. Вона спирається на обширні пізнання в складній народній класифікації богів і духів, міфології, космології, які набуваються в ході тривалого навчання. Спеціалізація шаманки – емоційно-духовна. В становленні шаманки провідну роль відіграють психічні стани (шаманська хвороба), інформатори підкреслюють прямий зв'язок шаманки зі світом духів і отримання сакральних знань безпосередньо від них. Загальний

обсяг „інтелектуального багажа” шаманки значно менший, аніж у жерця, її сила – в могутності її духів” [110; с.181].

Щоправда, як це дуже часто буває, функції жерця, шаманки й епічної оповідачки виявляються спорідненими й нерідко один з них виконує функції іншого. Загалом завдання шаманки в Інфугао – діагностика, лікування дітей, лікування психічних захворювань, виселення душі небіжчика в світ мертвих і забезпечення засобів для життя живим [див. там само].

Ми, на жаль, не можемо із впевненістю говорити про ті чи інші форми розподілу функцій між носіями шаманських практик в предків українців. Тож наведений приклад з практики горян Інфугао лише умовно може служити парадигмою для постановки проблеми про такі відмінності в духовності наших предків. Але ось наступна подробиця здійснення шаманських функцій в регіоні Іфугао вже спонукає і навіть дає певні підказки для розкриття прихованих в текстах українських казок, демонологічних оповідок деталей стосунків шаманів з іншими членами соціуму. Жінка в Інфугао може стати шаманкою й супроти власної волі. Вважається, що в дівчини може бути небесний чоловік і навіть небесні діти, хоч вона про це й не підозрює, а коли вона в реальному житті одружується, то небесний чоловік може приревнувати і навіть шкодити їй. Тоді жінка звертається за допомогою до шаманки і та вступає в боротьбу з цим непогамовним ревнивцем. В тому разі, якщо шаманка перемагає, жінка виздоровлює і звільняється з-під влади небесного чоловіка, якщо ж ні – вона сама стає шаманкою і впадає в транс, її судомить, трясє, тобто яскраво виявляються симптоми „шаманської хвороби”, але вже на ґрунті сексуальності.

Цей приклад спонукає до зусиль по знаходженню ключа до виявлення прихованих до цього часу в українському фольклорі психічних і культурно-історичних реалій, зокрема й до виявлення причин появи жіночого шаманізму. Значною мірою цьому можуть прислужитись тексти особливого жанру української традиційної духовної культури – демонологічні оповідання. М. Грушевський пов’язує їх виключно з релігійними впливами, книжною і усною релігійною традицією. Така візія звужує, робить одноплщинними справжні підоснови цього вияву народної творчості, адже при уважному розгляді виявляємо в ньому цілі

пласти феноменів психічного життя особистості, дорелігійних міфологічних уявлень, життєсміслових настанов, переданих через змальовування стосунків людини з персоніфікованими духовними сутностями. Ось, наприклад, в українських казках і оповідках про відьом, в оповідях про нечисту силу (упирів, чортів, русалок) не раз знаходимо здавалось би важковловимі з погляду здорового глузду сюжети про стосунки земних жінок з чортами, упирями, померлими чоловіками чи нареченими. В багатотомнику зібраних М. Зінчуком казок є й неоціненні записи демонологічних оповідей, отриманих від людей, які продовжували вірити в їх правдивість, а отже таких, які ще не улягли переінтерпретації смислів з погляду раціоналістично-секуляторського світобачення. Ось перед нами записана на Гуцульщині оповідка „В полоні у щезників” [125; Y]. В її основі той же образ „небесного чоловіка”, але в личині жандарма, який ревнує заміжню жінку до її законного „земного” чоловіка, заманує її в поле і викрадає. Щойно через дванадцять років її знаходять в горах, змучену й виснажену. Вона увесь цей час жила самотньо в лісі і її мордували щезники. Вона не стала шаманкою. Що більше, вона просила, щоб священник допоміг їй, але він відмовився. А ось інша, записана на Косівщині оповідка, зовні ще більш схожа з міфами про „небесного чоловіка”. М. Зінчук назвав її „Пусти, Насте!”. В ній розповідається, як до заміжньої жінки приходив чорт у образі її чоловіка (чоловік на той час надовго відлучився з дому) і врятувалась вона від нього тільки закричавши: „Господи, Благовіщення святе” [там само]. Це ж явище, але вже у вигляді міфа, який піддався пізнішому перекодуванню, зафіксоване М. Зінчуком у тексті бойківської оповідки під назвою „Чорт на господарстві” [там само; XIY]. Жінка на пасовищі принадила чудернацького вигляду пташку і забрала її додому. Насправді то був чорт. Син жінки виріс, одружився, але дружина й дитина померли. Він одружується вдруге, втретє – те ж саме. Лише четверта дружина, народивши за порадою людей дитину в сусідів і таємно охрестивши її, залишається живою і зберігає дитя.

Спільною рисою сюжетів наведених оповідок постає стресова ситуація, в яку потрапляє жінка під впливом брутального втручання в її інтимне життя якоїсь потусторонньої сили. (Підкреслю характерну рису: це „втручання” здійснює не

померлий чоловік або коханий хлопець – в таких випадках в дію вступає психофізіологічний архетип Тіні як прорив з підсвідомості почуття дійсної або намисленої провини [див. про це 151]). В архаїчних культурах психічна напруга (медичного аспекту якої з огляду на свою некомпетентність в цій галузі я не зачіпаю), що виникає у висліді цієї ситуації і дістала назву „шаманська хвороба”, отримує розрядку або в ході втручання діючої шаманки або через перетворення самої постраждалої в шаманку, а її партнера – в духа-помічника. І соціум сприймав це нормально, з розумінням. В тих же культурних системах (зокрема в християнських), в яких вже втрачені шаманські практики й шаманістська міфологія, подібні явища усвідомлюються й розцінюються по-іншому. Бачимо ту ж ситуацію „шаманської хвороби”, виниклої на сексуальному ґрунті, але тепер виявлену в особистості, зануреної в світ зовсім інших культурно-сміслових реалій – світ, який релігійно, інтелектуально й почуттєво заперечує будь-яку креативність подібних переживань. Тут вони кваліфікуються як контакт людини з ворожими християнській душі силами, що вже утримує в собі елементи гріховності і ніякої нової якості в результаті цих контактів людина не набуває. В такому соціумі жінка в психічному плані була приреченою на самотню таємну боротьбу з непомірно переважаючою її за могутністю нечистою силою, а насправді – на тяжку психічну боротьбу з власним „Я”, розколотим на ґрунті сексуальності на дві частини. В сюжетах українських оповідок жертва хворіє, німіє, марніє, зазнає паралічу чи епілептичних приступів або помирає. А ще ж були загальновідомі звинувачення у накладанні з дияволом, катівні й вогнища інквізиції. Наскільки ж гуманнішими й мудрішими постають в цьому зрізі архаїчні культури!

Перейдемо інших аспектів особливості жіночого шаманізму. В тих суспільствах, де діяли й понині діють шаманки, жіночий шаманізм, включає до свого міфологічного пантеону й особливих персонажів – богинь-опікунок шаманок. В бурятському шаманізмі поклоніння небесному онгонові „Майлгад” (це – дружина божества Ухаа Солбон тенгерина. Вона патронує дітонародження, збереження потомства, лікування хвороб, залагоджує сімейні розлади). Поклоніння їй є прерогативою жінок-шаманок. Продуктами жертвопринесення їй

виступають кумис та інші молокопродукти, криваві жертви ця богиня забороняє. Так ось в українських казках з шаманськими сюжетами часто подібуються персонажі трьох бабусь або трьох сестер, до яких звертається героїня-шаманка. Живуть вони десь дуже далеко і з людьми практично не спілкуються, вони передбачують майбутнє, знають способи і мають засоби для знищення злих духів. Це давні язичницькі богині, імена яких вже втрачені. Однак та обставина, що в казках вони опікуються не тільки героїнями, але й героями примушує вважати питання про опікунок жінок-шаманок в пантеоні східнослов'янських богів і божеств відкритим. Ті ж жінки, які в давньоукраїнському соціумі практикували шаманські прийоми для лікування, виконання певних обрядів, в українському фольклорі найчастіше постають, як вже неодноразово було сказано, в образі відьом. Тому настав час зосередитись на детальному розгляді цього образу в його зв'язку з виображенням шаманських практик в українському фольклорі.

Персонаж відьми, на моє переконання, є складним, навіть суперечливим синтезом багатьох містичних, міфологічних, психічних, релігійних і соціальних наверствувань. Спираючись на огром згадок про відьом в різних жанрах українського фольклору, можна стверджувати, що традиційний спосіб виведення природи і своєрідності образу відьми з етимологічного змісту цього слова, тобто як істоти, що знає („відаюча”), зовсім недостатній. Це вже в новітні раціоналістичні часи стали заакцентовувати здатність демонологічних персонажів до оволодіння таємними знаннями, яку сконденсували в образі відьми: інколи цю здатність пов'язували з отриманням чудесних дарів через священні предмети (папороть на Івана Купала і т. под.) [пор.140; с. 19].

Можна виділити кілька історичних типів свідомості, в яких образ відьми піддавався перекодифікації і переображенню під впливом основних парадигм кожного з цих типів.

Найархаїчніший і натривкіший з них – архетипний. Архетипи Аніми й Тіні формують психофізіологічний базис образу відьми на всіх етапах і у всіх різновидах його прояву [152; с.16-21]. Всі інші риси образу й функцій вибудовуються на цьому загальному фундаменті.

Другий, значно складніший, змістово й емоційно насиченіший пласт знань про відьму занурений в тло міфологічно-світоглядних уявлень. Образ відьми заховує в собі рудименти космогонічних, космологічних елементів міфології далеких предків сучасних українців. Вже з поверхневого погляду на улюблені заняття відьом в українських казках та оповідках стає зрозумілим зв'язок цього образу з прадавніми міфами про світ, богів і героїв.

Частіше за інших в українських казках про відьом зустрічаються мотиви знищення світу, знищення астральних тіл. Всім відомі сюжети про відьом, що знімають з неба зірки, крадуть дощові хмари, можуть сховати навіть Місяць. Це, сказати б, „прямі докази” причетності відьми в українській демонології до сонму світових сил. Є й опосередкованіші, символічні вияви цієї ж функції відьом. Всім відома загальноохоплююча і як на перший погляд важкозрозуміла пристрасть відьом до доїння молока чужих корів. А між тим справа значно прояснюється, якщо згадати, що в індоєвропейській міфології скупчення зірок Чумацького шляху витлумачувалось як розлиті краплини молока божественної корови. Тож викрадання молока, приховування його в спеціальних горщиках, так само як і переховування Місяця й зірок проступає прозорим еквівалентом мотивів космогонічного міфу [про інші інтерпретації див.у В. Милорадовича [75; с.56-61]]. Схожість ця стає ще яскравішою, якщо згадати повір'я, за яким вкрадене молоко відьми ховають у стовпі, що закріплений в стіні її помешкання. Такий стовп всередині будівлі в багатьох народів символічно постає як аналог Світового або Світового стовпа, що підпирає небо.

Окрім руйнівних функцій (а точніше істот, які стали прототипами відьом), відьмам притаманні й світотворчі функції. Щоправда, окрім українського фольклору мені ніде більше не траплялось це зустріти, та й в українській демонології образ відьми як світотворчої істоти – велика рідкість, проте сама наявність такого мотиву дуже цікава. В одній з оповідок про відьом під назвою „В науці у знахарки” йдеться про опанування неофіткою відьмацьким ремеслом [121; с.15-17]. Для здійснення обряду посвячення у відьми (я ще повернусь до цього сюжету, коли розглядатиму обряд посвячення в шаманки в українському фольклорі) виявляються потрібними пісок, пряжа і вода. Це саме ті елементи, які

в багатьох міфологіях світу, а також в українських колядках виступають як світобудівельний матеріал, тож їх наявність як засобів для діяльності відьми вельми промовисто наводить на думку, що образ відьми захоче прадавні уявлення про істот-творців світу.

Далекий відгомін шаманських практик та стародавніх міфів про виникнення світу вчувається і в оповідці „Як ворожка цілий світ врятувала” [там само; с.12]. Зміст її такий. Лиха жінка завагітніла від покійного чоловіка-упири і зберігала вагітність протягом семи років аж доки люди не звернулись за порадою до дівки-відьми, яка повернулася на цей світ після своєї смерті (бо там їй сказали: „Не час ще тобі вмирати!”), і та порадила кинути цю жінку у вогонь, тому що дитина, яка народиться, знищить весь світ. Жінку дійсно кинули в багаття і тіло її дитини з блискавками й полум'ям рознесло без сліду. На місці, де була жінка, високо вгору піднявся вогонь, а головешки розкидало далеко в різні боки.

В цій оповідці відлунюють одробини прадавніх міфів: фантастично довга вагітність, міфи про утворення ландшафту (гір) внаслідок смерті й розчленування тіла культурного героя... Такі мотиви фігурують в кількох міфах давньоіндійської та інших індоєвропейських міфологій, а також в українських обрядових піснях (гагілках, купальських піснях). Але особливу цікавість для нас в даному тексті викликає персонаж дівки-відьми і її поради. Неважко помітити в ньому вже переінтерпретовану в християнському дусі постать шаманки (чи точніше жінки, що здійснювала певні шаманські практики), яка повернулася після „подорожі” до іншого світу, де вона перебувала з метою звільнити полонену злим духом (померлим чоловіком) душу жінки. Але первісна канва шаманської оповідки вже улягла глибокій переробці в дусі християнських уявлень про гріховні стосунки жінок з нечистою силою. Шаманка перетворилась на відьму, яка померла, але затим невідь чому й невідомо ким була повернена назад у світ людей.

В українців, як вже про це говорилось, відьма далеко не завжди сприймалась як цілковито ворожа істота. В. Шухевич записав твердження інформатора, що на Гуцульщині розрізняли відьом, які шкодять людям, і відьом, які „...не мають зла ні до кого”. Останніх називали розумними відьмами. В збірнику М. Зінчука є гуцульська оповідка „Як приходила відьма” [125;Y], в якій респондент розповідає

про відьму-небіжчицю, яка за життя була заміжньою й мала дітей. Щоночі вона приходила додому й турботливо доглядала дітей, а чоловікові сказала, що буде йому у всьому допомагати, але він мусить про це нікому не говорити. Врешті відьму „нейтралізували” за узвичаєними обрядами і вона більше не приходила. Не буду зараз говорити про психічні підоснови виникнення таких текстів. Обмежусь лише констатацією лояльного і навіть співчутливого ставлення оповідача до відьми як фольклорного персонажу. І це не поодинокий приклад такого роду обходження з відьмами в українських оповідках і казках. У вже згаданій оповідці „Відьма і наймит-первак” чоловік і наймит викритої ними жінки, що займалась відьмацьким ремеслом, ніяких „санкцій” щодо неї не застосовують – не розповідають про це іншим, не карають її: відьма „...спіймана на гарячому, втратила здібності займатись своїм ремеслом”. Так само в оповідках, записаних В. Кравченком в Черкаському, Звягельському, Бердянському повітах, вістується, що люди, зловивши відьму під час її дій, обмежуються докорами, причому претензії їх стосуються не відьмацької діяльності як такої, а тих шкідливих для оточуючих справ, які вона здійснила. А в одній з оповідок, коли виявилось, що відьма доводилась постраждалому кумою, то він її просто прощає й відпускає – кума як-не-як. Що більше, подібну толерантність в окремих українських оповідках виявляють навіть православні священнослужителі. В наведеній вже оповідці „Кара Божа” піп, дізнавшись, що жінка відьмує й вже зняла з неба кілька зірок, усовіщає її: „Ну тепер ти, бабко, йди додому, і зараз же віднеси зірки, де вони були, постав їх на місце і вже більше не підкоряйся дияволу. А як далі будеш відьмувати, то на тебе ще не такі муки нападуть. Схаменись, покайся перед Богом. Віднеси зірки на місце і йди рятуватися куди – небудь у монастир затворницею. Молись Богу день і ніч, поки не простить тебе Бог” [121; с.38-39]. Чи спостерігалась така терпимість служителів культу до підозрюваних у відьмацтві жінок в реальному житті – то інша річ. Красномовним наразі постає ставлення до відьми розповідача.

Зустрічаються й своєрідні „обґрунтовування” толерантності щодо відьом: нерідко відьми в казках – це зачакловані супроти своєї волі жінки і часто вони прагнуть звільнитись від такої напасті або хоч би якось полегшити свої

страждання від перебування в статусі відьм. Відьма з казки „Іван і зачарована царівна” [61], яка мучить людей, виявляється насправді красунею-царівною, яку зачаклував злий чарівник, і вона мусить хоч-не-хоч чинити зло. Герой казки розчакловує її і вони одружуються. Якщо ж такого героя в житті бракує, то, як записав В. Кравченко, відьми заради полегшення свого стану намагаються на Великдень зранку доторкнутись до замка, яким замкнена церква. Якщо це котрійсь вдасться, то інші силкуються доторкнутись до неї „щоб і самим бути такими, як і вона”.

В контексті виявлення „шаманської підоснови” відьмацтва звернімо увагу й на таке. Навчання відьом відбувається не конче через „відьмацькі курси” – передачу знань і здатностей від однієї відьми до іншої або через діяльність вищих злих сил. Жінки спроможні „набувати кваліфікацію” й самі. В свідомості масових соціальних груп не підлягало сумніву набуття в принципі кожною жінкою здатностей до перевтілення, до літання в повітрі, до чаклування – тобто до того, що відвіку було притаманне саме шаманам і шаманкам і навіть складало їх прерогативу. Це надає підставу думати, що широкий загал протягом історично тривалого часу зіштовхувався і вдавався до послуг людей, які практикували шаманські функції, незалежно від того, як вони називались.

Надійшов час звернутись до конкретного висвітлення виявів жіночих шаманських практик в українському фольклорі через окремі елементи шаманської діяльності. Розпочнімо, як це було й на початку розділу, з обряду *посвячення в статус шамана*, або тепер вже в статус шаманки.

Обряд посвячення в шаманки

Цей обряд в українському фольклорі згадується головним чином в оповідках про відьом, а саме – в оповідках про посвячення у відьми. Кілька таких оповідок записав Василь Милорадович. Слід відмітити, що всі вони переказані людьми вже щиро переконаними, що відьми – то слуги диявола і по смерті на них чекає страшна кара. Тому повідане ними слід сприймати з серйозними пересторогами.

До того ж дуже важко з тих уламків, які збереглись в розповідях, реконструювати навіть не сам по собі обряд, а хоч би його спрямованість.

А проте описи респондентами окремих деталей обряду посвячення таки становлять собою певний інтерес. В Лубенському повіті дослідник записав цікаву оповідку, в якій обряд посвячення у відьми полягав у тому, що неофітка мусила пролізти крізь черево мертвої кобили, наповнене гаддям. Коли ж вона перелякалась і втекла, відьми „навели їй причину, і вона ошалимоніла, ума тронулась”[75; с.49]. Описаний тут процес „другого народження” – пролізання крізь нутрощі тварини характерний для обрядів різного спрямування. Це може бути і окрушина спогаду про обряд прилучення жінки чужого племені, до нової для неї етнічної групи, до групи з іншими тотемами-опікунами (процес „народження” від іншого тотему, наразі тотему коня); це може бути й ініціаційний обряд посвячення дівчинки в дорослі члени племені – племені, яке своїм тотемом має коня, а може це обряд прилучення жінки до таємного жіночого союзу як його описує М. Еліаде. Але це може бути й елементом посвячення в шаманки – посвячення, коли вважається, що шаманські здібності неофітові надає тотем його предків або тотем того шамана, який здійснює посвячення. На шаманську практику посвячення вказує хіба що наявність в тварині змій, бо це характерно саме для обрядів посвячення в шамани в деяких культурах. Так само важковизначуваним виглядає й обряд жертвопринесення записаний там-таки В.Милорадовичем. Відьма, яка посвячувала двох молодниць в своє ремесло, привела їх до мурашника, розламала надвоє паляницю і половину увіткнула в мурашник, а другу віддала молодицям, примусивши їх їсти той шматок (поїдання жертви) і танцювати навколо мурашника [там само]. Це також може бути як посвяченням в шамани так і жрецьким обрядом, спрямованим на забезпечення високого врожаю.

Але ось вже обряд посвячення у відьми, описаний в раніше згаданій оповідці „В науці у знахарки” дещо конкретніше вказує на суто шаманський характер посвячення. Відьма наказує неофітці купити хустину, горщика й заполочі (видозміна давнього символу життя і долі – пряжі) і взяти з цвинтаря піску. Прийшовши до річки, відьма змушує неофітку сипнути піску в річку. Після цього

весь берег покритися зміями. Відьма кинула їм шматок сиру, який вони миттю з'їли, а відьма сказала неофітці: „Отак розтягнули б тіло твоє і душу, якщо ти погодилась б знати всі знахарства” [121; с.17]. Ось тут вже згадки про розривання тіла неофіта на шматки чітко й недвозначно вказують на обряд посвячення в шамани. Корелює він і з описаними в ході польових досліджень розповідями респондентів-шаманів про те, що в ході посвячення вони спостерігали картини своєї майбутньої смерті. Сюжет оповідки співпадає також з практикою посвячення в шамани в народів Півночі, Меланезії. Про ці речі докладно говорилось в одному з попередніх розділів цієї книги. Таким чином ми все-таки маємо в корпусі українських фольклорних текстів більш-менш вірогідний опис посвячення жінок в шаманки.

Обряд камлання шаманки в українській казці

Переконливий, сказати б, класичний опис *камлання шаманки* подибуємо в гуцульській казці „Орися”, записаній М. Івасюком в Кіцманському районі Чернівецької області. За її сюжетом молодий легінь одружився з красунею Орисею, а невдовзі по весіллю тяжко заслаб. Родичам він повідав таке: „Мені приснився чудернацький сон. Мавка нашого лісу просунула голову у вікно і сказала, що я видужаю тільки тоді, коли найвродливіша молодичка *затанцює* (тут і далі курсив мій. В. Я.) переді мною *в такім убранні*, якого ще світ не бачив”. Вилікувати коханого чоловіка взялась Орися. Вона вирушила на пошуки такого вбрання. Довго вона йшла, врешті зайшла в темний непролазний *ліс*, натрапила на якусь *хатку*, в якій, як виявилось, жив *трістенник* (чорт). Повернувшись опівночі додому, трістенник вимагає від Орісі потанцювати з нею. Молодиця вимагає роздобути їй сорочку, якої ще світ не бачив. Коли ж трістенник приносить таку сорочку, вона зажадала горбочку, потім капці, панчохи, стрічки, ковтки, віночок, яких також ще ніхто не бачив. Доки трістенник все це приносив, настав ранок і він зник. Орися *одягає небачене вбрання і танцює* перед своїм чоловіком. Той негайно видужує [54].

В цій казці переповідані елементи шаманських практик посвячення в шаманки і обряду камлання, Складники сюжету просто не піддаються іншим інтерпретаціям. Героїня йде у віддалене безлюдне місце, де зустрічається з духом, який дає їй чудодійний шаманський одяг, посвячуючи її таким чином в шаманки. Здобувши одяг і здатності шаманки, героїня здійснює біля хворого обряд камлання (танцює перед ним) і виліковує його. Які ще потрібні докази, аби довести шаманський характер казки? І нехай не бентежить і не вводить нас в оману те, що в казці йдеться про звичайний (хоч і красивий) одяг жінки, яка здійснює обряд лікування. Як вже згадувалось вище, шамани здійснювали камлання не тільки в традиційному плащі. Відомо, що, зокрема, серед якутських шаманів були й такі, хто одягав для камлання звичайний жіночий одяг. А в народів Середньої Азії шамани й шаманки здійснювали обряд камлання в звичайному одязі білого кольору. „Інший різновид обрядового шаманського костюму (перший – жіночий одяг чоловіків-шаманів. *В.Я.*) – в основному серед таджиків і узбеків – одяг білого кольору, що символізує чистоту” [16; с.96], а в казахів одна шаманка на час обряду одягала костюм небіжчика-чоловіка, бо його боявся злий дух [там само, с.122]; та й серед якутів, алтайців у ХХ столітті шамани, камлаючи, одягали лише ритуальну шапку. Отже сюжет щойно розглянутої нами української казки – ще один серйозний аргумент на користь твердження про побутування жіночих шаманських практик в середовищі предків українців – чи то представниками окремої соціальної групи священнослужителів чи може такі практики виконували й звичайні люди, як це є в інших народів.

Щось подібне, що дуже віддалено й слабо нагадує про шаманський транс і камлання, згадується в оповідці „Як попали дівчата до відьми”, поміщеній в збірнику „Українські казки про нечисту силу”. На досвітках, що відбувались в хаті однієї старої жінки, дівчата полягали спати, але збудились від того, що всі двері розчинились самі собою. „Баба стояла на столі серед хати. Перелякані дівчата тільки глянули на неї, як з баби одяг сам спав. Стоїть вона гола, з розпатланими косами, нелюдським виглядом і з піною на губах. А потім, як схопить рубель та качалку, і давай бігати по хаті, закликаючи до себе різну погань. Скоро через всі щілини полізли до кімнати великі жаби, змії, черв’яки, пацюки та

інші істоти. Забіліли попід вікнами очі упирів та мерців” [там само, с.33]. Взагалі це дуже схоже на шаманський транс і сприйняття його глядачами, але точна ідентифікація описаного явища, на жаль, утруднюється літературною обробкою тексту укладачами збірника, тому ця оповідка може претендувати хіба що на роль джерела для слабенької здогадки щодо збереженості спогадів про жіночі шаманські обряди в історії української культури.

В буковинській казці „Чоловік-невидимка” [59a] шаманський обряд камлання вплетений в сюжет про втрату бога-опікуна через порушення табу і про ініціаційну подорож. У фіналі казки дружина знаходить втраченого чоловіка, але нова дружина зачаклувала його (накриває його на ніч мертвим полотном). Героїня за чудесні предмети, які вона отримала як подарунок від П’ятниці, Суботи й Неділі, випрошує зустріч з чоловіком, тужить-примовляє над ним. На третю ніч слуга скидає із сплячого мертве полотно і він оживає. Тут слабко проглядає опис камлання над хворою людиною, в якій злий дух викрав душу і спільно зі своїм духом-помічником намагається перешкодити шаманові повернути душу з іншого світу в хворе тіло.

Та все ж найчастіше (хоч знову-таки надто фрагментарно) в тих текстах українського фольклору, в яких йдеться про вияви жіночого шаманізму, описуються акти „подорожей” або – як вони звуться в казках та оповідках – „польотів” відьом-шаманок.

„Шаманські польоти” героїнь українських казок та оповідок

Найближче до опису „подорожей” шаманок стоять ті тексти оповідок про відьом, у яких йдеться про зустрічі їх під час шабашу з представниками нечистої сили – чортами, сатаною, головним віьмаком (духами і богами шаманського культу), що є не чимось іншим, як переінакшеними розповідями шаманок про свої „зустрічі” з духами. Записи розповідей респондентів про такі контакти є в В. Милорадовича, П. Чубинського, І. Манжури, П. Єфименка. Також і в збірнику В. Шухевича міститься розповідь респондента, за якою відьмам на шабашних збіговиськах чорт роздає шерсть, щоб нею вони шкодили людям [148; Y; с.209].

За цим фрагментом, вже істотно переображеним християнськими ціннісними настановами, чітко промальовується шаманський сюжет про отримання шаманкою від добрих духів чи богів якихось ліків для хворих людей або оберегів. В тих нечисленних українських казках, в яких звучать відлуння розповідей про „польоти” шаманок і їх спілкування з духами, шабаш постає у вигляді танців, під час яких жінки танцюють на лезах бритв з померлими людьми („Іван і зачарована царівна”[61]) або з дияволом і чортами (казка „Проклята царівна” [125; XY]). Танець відьом на лезах бритв нагадує танці шаманів різних народів на лезах вткнутих ножів (хоч можливо маємо тут справу з „мандрівними сюжетами” казок про чужинецьких факірів, тим більше, що нічого подібного немає ні в українських замовляннях, ні в оповідках). Як танець виглядає шабаш і в гуцульській казці „Як хлопець царську доньку врятував” [125; I], але тут жінку на шабаш вже несуть чорти. В записаній В. Кравченком оповідці відьми літають до „самого главного волошебника” і там спускаються з скляної гори (символ повернення з верхнього світу) [51;с.60], а в казці „Іван і зачарована царівна” [108] відьма літає в інші світи – золотий, срібний, діамантовий. Українських казок з такими описами „адреси” польотів та способів спілкування з потойбічною силою я знайшов небагато.

Описана в українських казках та оповідках „підготовка” відьом до „польотів” виявилась дуже спорідненою, ба навіть подібною до такої ж „підготовки” діючих шаманів у багатьох регіонах світу. Шамани багатьох народів, як свідчить М. Еліаде, перед „подорожжю” натирають тіло „світлими каменями”, що допомагає знайти заховану душу хворого, так само натирають тіло магічними каменями й неофіти перед посвяченням в шамани. В деяких народів шамани натирають тіло клеєм, потім покривають його пір’ям. Все це – загальноприйнята архаїчна шаманська техніка. В українських казках і оповідках відьми натирають перед „польотом” своє тіло якоюсь невідомою маззю, що надає їм здатність літати.

„Засоби пересування” відьом в українському фольклорі також ідентичні шаманським. Це – кінь або різновиди палиці, які виконують роль шаманського коня (мітла, мечик, кочерга, товкач), в деяких казках – в жінок за плечима виростають крила.

Шаманське коріння сюжетів про „відьмацькі польоти” в українському фольклорі видає й співпадіння важливої деталі шаманської практики камлання з одним цікавим мотивом в сюжетах українських народних оповідок про відьом. В практиці сибірського шаманізму існує застереження: до тіла шамана, душа якого в цей час „мандрує”, торкатись, а понад те переміщувати його суворо забороняється, бо, повернувшись, душа шамана може не знайти свого тіла й буде приречена на вічні блукання (саами не дозволяли нікому наближатись до тіла неприємного шамана, відганяли навіть мух). Шаманолог О. Батьянова в статті „Мухомор в лікувальній та обрядовій практиці народів Сибіру” [17; с.77] переповідає записану від чуванки історію про те, як шаман одного разу в момент камлання покинув своє тіло. Міліція змусила людей це тіло поховати. Через дев’ять днів (а шаман полетів на дев’ять днів) розпочалась буря, а ще через рік повінь затопила все селище. Люди мимоволі порушили табу: тіло шамана, душа якого наразі „подорожує”, займати, переміщувати, ховати і т. ін. забороняється, бо тоді його душа не зможе знову вселитись в своє тіло.

Цікаві паралелі цьому знаходимо в українському фольклорі. В оповідці „Відьма і наймит-первак” відьма щоночі відлітала на шабаш, залишаючи своє тіло вдома (недвозначна вказівка на шаманську приналежність персонажу), а наймит, будучи компетентним щодо дій в стосунках з відьмами, тіло заховав. „Коли заспівали півні, відьма повернулась додому, бачить, а тіла немає. І почала вона відчувати страшенні муки. Ледве світанку діждалась. Почекавши трохи, наймит покликав чоловіка і при ньому віддав відьмі тіло” [121; с. 13]. В „Гуцульщині” В. Шухевича теж записана оповідка, за якою душа відьми, повертаючись з „польотів”, виявиться неспроможною повернутись у своє тіло, якщо тіло це повернути так, щоб ноги виявились там, де раніше була голова.

Але далі необхідно пам’ятати про наступне. В українських казках і оповідках є сюжети, в яких описані „польоти” відьом, але без згадки про спілкування з духовними істотами. З цих текстів відомо тільки, що відьми літають в якесь спільне окреме місце, але спілкуються виключно між собою, навчаються відьмувати і т. ін. Або й просто констатується – вони літають невідомо куди і займаються там невідомо чим. І найчастіше (хоч і не завжди, як про це я вже

згадував вище) в українських казках та оповідках герой тільки фіксує факти „польотів”, але куди літають ці жінки, з ким зустрічаються і що роблять – він не знає. Навіть якщо за сюжетом оповідки герой пробує летіти з ними, то (на відміну від сюжетів невеличкої кількості казок) його спроба завершується невдачею і він може розповісти лише про своє фіаско при спробі „польоту”. Такі оповідки зустрічаємо, зокрема, у В. Кравченка.

Подібні описи „польотів” відомі у фольклорі багатьох народів. „Літаючі чаклунки” (йойова) поширені, наприклад, в меланезійців. Ці жінки заздалегідь дізнаються про корабельні аварії і під час бурі носяться над морем, збирають трупи загиблих і поїдають їх. Ця здатність спадкова – від матері до доньки. Цікаво, що йойова не зазнають переслідувань в суспільстві [80; с. 461]. Отже, „літаючі жінки” – зовсім не обов’язково шаманки. Це можуть бути описи психічних переживань „польотів” жінками-породіллями. Цей фактор також слід брати до уваги, досліджуючи питання „польотів” жінок в українських казках та оповідках. Але, як бачимо, аргументів на користь тези про існування жіночих шаманських практик в українському фольклорі не бракує.

Розділ п'ятий

Шаманізм і українські замовляння

Звернення до аналізу українських замовлянь в контексті виявлення слідів шаманізму в тілі української духовної культури викликане не тільки прагненням охопити якомога ширше дослідницьке поле. Замовляння за самою своєю природою посідають особливе місце в пошукових зусиллях дослідника, який прагне віднайти й розкодувати елементи первісних значень і цінностей в тих артефактах і текстах, які він має в своєму розпорядженні. Замовляння, закляття як жоден інший жанр внаслідок своєї втаємниченості й сакральності виявляють потужну відпорність проникненню в своє тіло інокультурних і новаційних впливів. „Мандрівні сюжети” тут хоч теж назагал можливі, але в незрівнянно меншому масштабі, аніж в казках чи піснях. Змінити слова чи елементи обрядодії, пов’язані з замовлянням, означало, на переконання замовлювача, посягнути на священний текст, нанести шкоду пацієнтові й собі. Отож бо *виявити приналежність в українських замовляннях слідів шаманських практик означає серйозно посилити аргументаційну базу дослідницького проекту.*

Кілька слів про труднощі й застереження, з якими доведеться мати справу, приступаючи до аналізу цупкої й тонкої матерії текстів замовлянь.

При дослідженні замовлянь надзвичайно важливо сприйняти їх як цілісне явище, в сукупності словесного тексту та дій, які його супроводжують, адже тоді значно адекватніше декодифікуються смисли та природа кожного з елементів обряду. Натомість більшість замовлянь, записаних етнографами, складають собою тільки словесну форму обряду. Це істотно обмежує можливості глибшого проникнення в тканину тих знань і уявлень, в контексті яких виникли і функціювали дії замовлювача й ті слова, якими він ці дії супроводжував. Особливо важливу роль це відіграє при дослідженні шаманізму.

До уваги слід взяти також той факт, що в практиці шаманізму лікування хвороб під час камлання часто поєднує в собі знахарські, гадальні, жрецькі й

шаманські прийоми, а отже присутність в обряді замовляння рис знахарства чи гадання ще не вказує на відсутність в ньому елементів шаманізму. Необхідно переконатись чи є тут ознаки безпосереднього спілкування замовлювача з духами, сліди шаманського трансу чи одержимості. Саме сліди, бо замовлювач зовсім не обов'язково входить в транс, але він може відтворювати низку зовнішніх ознак шаманських дій (способи здійснення жертвопринесення, поведінка з останками жертвенної тварини, рухи шамана тощо).

Нікого з дослідників уже не вводить в оману насиченість текстів замовлянь християнськими символами й іменами, агіографічними й біблійними епізодами. Таке явище вже стало загальником в гадальних, знахарських, зашіптувальних практиках у багатьох народів. Не оминуло це й шаманізму: в Середній Азії шаманки під час камлання звертаються й до Аллаха, бурятські шамани широко використовують буддійські терміни. Причина таких пертурбацій полягає не тільки у вимушеності пристосування до нових реалій. Архаїчні формули, будучи наповненими вже більш звичними персоналіями, стають переконливішими, сугестивнішими, збагачуються новими почуваннями (милосердністю Богородиці, співчуттям св. Варвари і т. ін) і тому можуть стати ефективнішими.

В цьому розділі я беру за основу структуру й зміст обряду камлання діючих шаманів, як він описаний М. Кенін-Лопсаном на прикладі тувинського шаманізму, В. Басиловим, К.Тайжановим та Х. Ісмаїловим на прикладах узбецького, казахського, туркменського шаманізмів, відтак спробую виявити внутрішні й зовнішні аналогії з цими обрядами в здійснених українськими етнографами описах обряду замовлянь.

Камлання як правило здійснюється увечері або до світанку і розпочинається перевдяганням шамана в свій костюм, ритуалом самоочищення священними травами, налаштуванням себе на належний психологічний лад. Все це він супроводжує відповідним словесним „дубляжем”:

„В начале восхода моей луны, моего солнца
Золотую траву моей дивной горы –
Шестисуставный можжевельник –
Я сжег, окуривая себя.

И его ароматом освежился тщательно,
Затем сел на коня и надел плащ” [63; с. 91].

Шаман, отже, розповідає, як він в місячну ніч здійснює самоочищення і вирушає в інший світ на зустріч з духами. Дуже схожий обряд приготування до подорожі спостерігаємо і в зачині цілої низки українських замовлянь. „Встану я раба (ім’я) вранці-рано, вмиюся я водою непочатою, утрюся Божою пеленою і помолюся я Спасу-образу, Матінці Пресвятій Владичиці, Пресвятій Богородиці...”[22;с.3]. „Встану я раба Божа (ім’я й по-батькові) рано вранці, благословлюся й перехрещуся, свіжою водою вмиюся, камкою утрюся, Господу Богу помолюся” [там само; с.5]. Бачимо, що в замовлянні зберігся і час приступання до обряду (до речі, незалежно від того, коли він реально здійснювався сучасним нам замовлювачем), і самоочищення, і приготування до “подорожі”. Коли вже в духовній культурі зник шаманізм, проговорювання такого тексту постає і як неусвідомлений спогад про шаманське минуле обряду і одночасно є своєрідним медитаційним прийомом.

Приступивши безпосередньо до обряду, шаман намагається встановити причину захворювання пацієнта, своєрідно відтворити „історію хвороби”. Шаман говорить про вчинки хворого, які призвели або могли призвести до того, що злі духи його покарали:

„Зачем он перешел через перевал,
куда нельзя идти ему?
Зачем переплыл реку,
куда нельзя плыть ему?
Зачем съел пищу,
которую нельзя есть ему?
Зачем надел одежду,
в которой нельзя ходить ему?” [63; с.92]

Але може статись так, що хворий і не здійснював якихось заборонених вчинків, а хвороба з’явилась внаслідок ворожих дій якоїсь злої сили. Шаман намагається упізнати цю силу, щоби правильно обрати тактику боротьби з нею:

„Может это проклятие шамана,

который громко кричит в тех аалах?

Может это заклятие птицы-турпана,

что кричит в полосатых тельниках?

Говоришь, что это от воды и от земли?” [там само; с.111]

Абсолютно подібним чином і український замовлювач намагається встановити, „ідентифікувати” дух, який проник в тіло хворого, *звертаючись безпосередньо до цього злого духа*: „Вітьор-вітьор, злий дух нечистий, есть вас дванадцать. Чи ти очеретяний, чи ти болотяний, чи ти вітряний, чи ти водяний, чи ти крижовий, чи ти стріховий, чи ти ранковий, чи ти денний, чи ти вечірній, чи ти півночний, чи ти польовий, чи ти лісовий?”[103;с.24-25]. „Пристріту-пристрітку, добрий чоловіче, з чого ти сходився, з чого розходився? Чи ти з вітру, надуманий-нагаданий чи напитаний всілякими: чоловічий, жіночий, парубочий, дівочий?” [там само; с.28]. „Пристріт-пристрітище, Юро-юрочище, з чого ти розходився? З чого ти розполонився? З прозорих очей, з лихих людей, продуманий, погаданий, помилений, навіяний, находжений, наброджений, наїдений, напитаний, чоловічий, жіночий, дівочий, парубочий, жидівський, киргизький, циганський, попівський, молдаванський?” [там само; с.28-29]. Згідно з усіма шаманськими канонами замовлювач вбачає причину захворювання в діях злих духів, звертається він до них саме як до духів.

На наступному етапі камлання шаман перераховує своїх духів-опікунів, духів-помічників і закликає їх до себе на допомогу. Так є і в сибірських, і в середньоазійських шаманів.

„Идолы – владыки самой основы,

Повелительницы горбатых хребтов,

Сюда приходите, один за другим ко мне,

Моя сокровищница, моя богатая тайга!

Окажите мне милость!” [63; с. 106]

В текстах українських замовлянь звернень до духів-опікунів чи духів-помічників з *переліком їх власних, а не узагальнених імен* залишилось дуже мало – це в більшості звертання до космічних об’єктів або світових стихій: “Ви, зорі-зоряниці, вас на небі три сестриці: одна нудна, друга привітна, а третя печальна”

[120; с.39], „Водо Єлено! Очищаєш луги і береги... [там само; с.132] та ін. Але найбільше звертань до християнських персонажів: „Господи, всі святі угодники, станьте нам у поміщах: святий Петро, святий Павло, святая Покрова, святая Варвара...[103; с.27], „...Поможи їй, Господи, святий спаситель, приступи, поможи. Святая Богородице, скоро помічнице, святий Миколо-чудотворцю, святий Пантелеймоне-зцілителю, приступіть, допоможіть.” [103; с.134]. Та з іншого боку ніяк не можна обійти й факти прямих звертань до язичницьких міфічних істот: „Отець домовий! Скоч додолу та принеси мого Івана додому” [120; с.45]. На Овруччині в 1981 році В. Харитоновою записаний рідкісний текст замовляння, в якому є звернення до злих духів з називанням їх поіменно: „Лісовий дід, лісова баба, своє подумання несіте у чисті поля...”[89; с.137]. Є навіть опис зовнішнього вигляду духів хвороби: „Із миру прийшло сімдесят баб, такі головаті, патлаті [там само; с.297]. Такий детальний „портрет” свого часу міг надати тільки той, хто „реально” з ними зустрівся і з ними розмовляв. Такою істотою міг бути лише шаман.

Після заклику духів шаман починає інформувати присутніх про їх (духів) появу, він називає імена духів, які прибувають на його виклик, веде з ними розмову, інформуючи їх про стан хворого та причину захворювання. Слова, які зриваються в цей момент з уст шамана, є типовими: „Жовтий прийшов, чорний прийшов! Виходьте, йдіть! Несуть, несуть!” [16]. Такі епізоди характерні виключно для шаманських сеансів, бо тільки шаман, а не знахарка чи зашіптувачка віч-на-віч зустрічаються і спілкуються з духами, тільки вони безпосередньо спостерігають за діями духів. Відлук таких контактів звучить і в текстах окремих українських замовлянь: „Рятуйте! Ідіть спасать! Іде на поміч Ісус Христос і отець Миколай, преподобная Парасков'я і мучениця Настасія.” [103; с.26]. „Приходить до нього (до хворого. *В.Я.*) Божая Мати, приносить святушую ризу, вкриває, вона злого духа не боїться” [там само; с.23].

Повідомивши присутніх про прибуття духів-помічників, шаман нерідко вдається до прийому привселюдного возвеличування своїх духів. Розхвалює їх могутність і одночасно ж повідомляє про конкретні функції кожного з них. Ось як один з тувинських шаманів вихваляє свого духа-помічника ворона:

Летит он стремительно –
Звучит свирель пронзительно.
На его крыльях начертана надпись,
На его хвосте нарисован орнамент [63; с.138].

Характеристики й похвала добрим духам фігурують так само і в українських замовляннях. Духи-помічники в замовляннях постають в образах ворона, півня, соколів, хмарин, точнісінько так, як в українських казках ці духи виринають в образах звірів і птахів: „На морі на окіяні стояло дванадцять дубів, на тих дванадцяти дубах сиділо дванадцять соколів, крилами розмахали, хвостами перелогі розмітали” [120; с.99], „На синьому морі, на камені ворон сидить, лапами розгрібає, хвостом розмітає, од хрещеного раба Божого Івана всякий пристріт одганяє” [там само; с.111], „З-за гори, з-за кручі, три тучі блискучі. Ляк батьків, ляк маткин, ляк дідів... забирали, на синє море відлітали”[103; с.22]. Цікаво було б нашим дослідникам зайнятись ближчим вивченням оцих духів-помічників як реліктів шаманізму в текстах українських замовлянь, це надало б неоцінімим знання в царині реконструкції давньоукраїнської міфології, зокрема й міфології українського шаманізму.

Далі шаман віддає накази своїм духам-помічникам. В текстах наших замовлянь вони виявляють себе в двох різновидах. По-перше, вони формулюються як накази самого замовлювача духам у вигляді тварин і птахів. „Сороки, змітайте уроки. Несіть за темні ліси, за глибокі моря занесіте, да й на дно моря положіте, дай каменем приложіте” [89;с.168]. „Водице–Улянице, Пресвятая Матір Божа, станьте мені на сторожі, станьте мені у помічі, допоможіть уроки-урочища відкликати” [103;с. 30], „Добридень, колодязю Іване і зрубе Авраме, а водо Уляно, а земле Тетяно... Наповняйте луга і берега, креміння і коріння, наповняйте червоної масті збором в черхах і вимені” [120; с.135-136]. В цих фрагментах збереглась вельми архаїчна форма міфологічних уявлень наших предків – замовлювач-шаман сам безпосередньо віддає накази своїм духам-помічникам. А ось коли вже в тексти вводяться біблійні персонажі, то слова й дії шамана починають приписуватись вищим християнським постатям (Ісусу Христу, Богородиці), які й віддають розпорядження іншим біблійним або історичним

персонажам. В замовлянні від пропасниці св. Аврам віддає наказ Самсонові: „Сину мій Самсоне, побіжи, візьми залізну шину, та розпечи і розжени тих сімдесят сім пропасниць...”[120;с.135]. Авторство людини, до тонкощів біблійного тексту непривичної, тут очевидне: Самсон виявляється сином Аврама, хоч насправді він був сином Маноя, хоч можливо, що автор просто відтворив тут поширене простонародне звертання старшої людини до молодшої, що ніяк не змінює суті справи. Подібних прикладів у текстах українських замовлянь безліч.

Наступний етап обряду – „подорож” шамана. Щонайперш він визначає місце подорожі – це місце, де слід шукати вкрадену злим духом душу хворого або місцеперебування духів і божеств. За розповідями сибірських шаманів світ поділений на три сфери, де Земля становить собою середню сферу. Верхній світ такий самий, як і Земля (гори, ріки, дерева, звірі). Головне божество розташувалось на найвищому ярусі. Там воно сидить в золотому палаці на золотому троні [15; с.65]. Шамани багатьох народів описують момент проникнення шамана у верхній світ загалом схожими образами:

„...Мы с тобой уходим в разведку...
И ты, мой дух, распустишь свои крылья.
До долины горы Хорлуг-Тайга
Я должен добратся” [63; с.93].

Так промовляє тувинський шаман. Зашіптування проти пожежі, записане в Архангельській області, розпочинається так:

„Выйду, благословись,
Пойду, перекрестясь,
Я из дверей в двери,
Из ворот в ворота,
Под ясное небо,
Под желтые звезды,
Под ясное солнце,
Под луну и под каменицу,
И прямо к синему морю,
Подойду поближе...” [97; с.18]

Схоже, але вже з дещо точнішою „адресою” прикінцевого пункту подорожі і з вказівкою на істоту, до якої ця подорож здійснюється, звучить зачин українського замовляння для гарного обличчя: „Я стала, благословила, пішла, перехрестилась, із дверей у двері, із воріт у ворота, і в чисте поле. В чистому полі стоїть престол, на тому престолі сидить Ангел Божий і січе, розсікає свій престол [22; с.3]. В замовлянні від усяких хвороб та в замовлянні від сухот місце, куди прямував замовлювач- шаман, подається ще визначніше – це сакральний центр світу з архетипними маркерами – Світовим деревом або горою: „...На морі, на окияні, на річці Іордані, на камені вівтар стоїть і Матінка Богородиця. Біля неї 77 ангелів, 77 архангелів...” [там само], „...Підходжу під ясний місяць, під дрібні зірки, де в чистім полі стоять три тополі, там вклякаю – Матір Божую благаю...” [32; с.15]. „На Сієнській горі стоїть дуб зелен, під тим зеленим дубом огні горять, котли киплять, там водку гонять, з рожденої, хрещеної (ім’я) чорну болєзнь виганяють, спать ложать” [103; с.26].

В першому тексті, як видно, йдеться про вихід з приміщення за поріг. В багатьох міфологіях світу це алегорія межі двох сакральних просторів, алегорія покидання одного світу й переходу в інший. Таким же символом, як добре відомо з міфів, може виступати міст. Тож в усіх цих текстах чітко проглядає мотив проникнення шамана в інший світ і зустріч віч-на-віч з потойбічними істотами. Особливо це увиразнене в тексті українського замовляння: „На небі Місяць, на Місяці – море, на морі – білий камінь, на камені сидять святі Петро, Павло і Миколай, і Божий храм стоїть [там само; с.19].

В іншому світі шаман знаходить свого духа-опікуна або добре божество чи бога і просить його допомогти хворій людині. Так і в українському замовлянні звертаються до вищої сили: „Божий Ангеле дійди, доступи до раби Божої (ім’я)...” [22; с.3]. В іншому українському замовлянні, записаному на території, де колись проживали древляни, звучить: „...Ішла я по мосту, устречаю брата и сестру, не по роду, но по хресту. Бабочко-сокірочко, посватамся, побратимся. Будьмо рідними сватами, як брат з сестрою. У тебе 9 синоп, у мене десята дочка (ім’я). Ходімо за мною у микети (?) (знак питання поставив записувач. В.Я.) крикливець шептати...” [41; с.135]. Якщо виєлімінувати з текстів увіч накинтий пізніше

християнський антураж, то перед нами якнайтиповіша розповідь шамана чи шаманки про зустріч з добрими духам й божествами.

Подорожуючи по іншому світі, шаман знаходить і злих духів, які вкрали душу хворого, спричинивши цим хворобу. Тут вже стосунки значно складніші – шаману доводиться застосовувати весь свій хист аби відібрати в них людську душу (в уявленні замовлювача пізнішого типу світогляду – забрати наслану хворобу). Спочатку шаман намагається просити, задобрювати, улестити цих духів словами: „Пристріче, пристріче, добрий чоловіче! Сядь собі на містечку, на золотім крісlecky; тут тобі не бушувать, не воювать і костей не ломить”[120; с.107]; „Цих болей є сімдесят сім, я все прошу, я все молю...”[89; с.101-102]. Є ще ряд українських замовлянь з такими ж зверненнями до золотника, до інших духів. А те, що це саме духи, а не інші якісь істоти, свідчать слова, які можна знайти не в одному тексті замовлянь: „Я тебе вишіптую, вибавляю... з хати – димом, із двору – вітром... [103; с.49].

Незговірливим духам приносять пожертви, які здійснюють і сучасні українські замовлювачки: „Добридень пропасниці! Єсть вас сімдесят сім, а я принесла вам снідання всім” [120; с.89]. В Чорнобильському районі на Київщині етнографи записали обряд замовляння від лихорадки. Ось запис цього обряду зі словесним супроводом: „Ото яйце зварити, плівочку зняти, обмотати мізинний палець, а потім взяти 77 зерен (пшона, наприклад) у ганчірочку і йти до ріки, ще до сонця. Стати спиною до ріки і кинути через голову і примовляти: „Здрастуйте, сімдесят сім, я приніс їсти вам всім”. І йти додому й не оглядатись” [89; с. 303]. В замовлянні від уроків, записаному на Житомирщині, йдеться: „Треба взяти хліба і один шматочок, де вода є, і другий та й третій, де вода. І дитя покласти на порозі, що з хати в хату переходить, *і переступить, і казати* (курсив мій. В.Я.): ”Я тебе уродила, щоб я тобі крикливиці (чи уроки) відходила” [89; с.135]. Такі ж маніпуляції записали дослідники і в обряді проти дитячого безсоння.

Якщо ж і це не допомагає шаман починає шантажувати духів, погрожуючи їх своїми чарами („Я від вас знаю, одо всім одмовляю, молитву читаю, не мучте бідних християн... [120; с.87]) або чарами сильнішого шамана – цей прийом часто застосовують нині діючі шамани. Це ж збереглось і в текстах українських

замовлянь („І який мене вчитель учив, і яких слів недовчив, всі будуть у статті, ключем замкнені, ключ у морі, замок на небі.” [22; с.8]); „Гадино ти, гадино, научай ти своїх племенят, а то я найду такого чоловіка, Середу й П’ятницю їсть, та й тебе з’їсть” [120; с.158]. Нарешті шаман погрожує духам могутніми діями доброго божества чи бога (в наших замовляннях – карою з боку Богородиці чи Господа): „Я не своїм духом, а Господнім буду вздимаць”; „Я словами, а Господь своїми духами”; „Божією поміччю і всіми святими небесними силами і дійством святого Зосима”.

Шаман часто промовляв ці монологи й діалоги з духами в екстазі, тому, як фіксує В. Басилов, середньоазійські шамани в подібному стані найчастіше вигукували слова: геть, геть, геть; геть його; виходь; тягни; дави. В українських замовляннях таких вигуків теж не бракує: „Гад, гад. Земля горить, тебе спалить, *і я горю, тебе спалю!* Гад, гад, камінь (трава, пісок) горить, тебе спалить, *і я горю, тебе спалю* (*курсив мій. В.Я.*) [120; с.159]. Як доповнення до цього можна навести дещо непевний натяк на шаманський танець в обряді на вигнання уроків у немовляти. На Житомирщині у 80-х роках ХХ століття були записані два таких обряди. Дитину клали в хаті під сволоком (в іншому випадкові – біля печі), потім, *тричі переступаючи* через неї і щоразу *повертаючись по сонцю*, замовлювачка промовляла текст [89; с.135-136]. Про переступання через дитину під час обряду мовиться і в наведеному мною вище замовлянні від уроків. Слабкість аргументації щодо ототожнення цих рухів з шаманським танцем полягає в тім, що обряд цей мусила здійснювати мати дитини. Та й словесний супровід дій переступання важко віднести до розряду шаманських (Яка мати породила, така й одходила”). З іншого боку, як я вже зазначав, спираючись на М. Еліаде, в багатьох народів окремі шаманські дії могли виконувати й не шамани, а звичайні люди – „непосвячені”. До тогож в одному з цих обрядів є дія биття хворого, що притаманне саме шаманізму (невдовзі я зупинюсь на цьому докладно), і, по-друге, можливо, що тут дійсно зафіксований звичай, коли окремі шаманські обряди здійснювали не-шамани. Цей епізод також заслуговує на подальше дослідження.

Значно соліднішим виглядає доказ шаманського підложжя українських замовлянь, пов'язаний з таким елементом камлання, коли шаман б'є хворого якимось предметом, з метою вигнати з його тіла дух хвороби. Про це я вже згадував, коли писав про зброю як атрибут шамана, яку давали шаманові як чудесний подарунок. В. Басилов та й інші дослідники писали, що в узбеків, таджиків, уйгурів шамани, виганяючи духів, били хворого не тільки нагайкою чи палицею, але й пучком травинок, дерев'яних гілочок, прутиками з певного виду дерева чи трав [16; с.80]. Ідентичний елемент замовляння зафіксований і в українців. В 1985 році на Рівненщині дослідниця так описала обряд нашіптування від криків у немовлят: „Баба, що шепче дітей, січе *на порозі* віника. Витягне з віника десять розог і б'є дитя: „Не один і не два і не три...” до дев'яти. Пошепче, кожною різочкою б'є. Порубає на порозі і на дорогу виносе і приказує „Откуль крик пришов, щоб туди назад пішов” [89; с.76]. В описаному на попередній сторінці обряді вигнання уроків з тіла немовляти є й такий елемент: „Узять... деркача і мести з голови до ніг по дитині і казати три рази: „Я цим диркачом сміття замітала, і од тебе усе горе одгорала (мабуть, одгортала. *В.Я.*)” [там само; с.135]. Це фактично те ж саме биття з метою вигнання злого духа. Якщо один і той самий елемент репрезентований різними своїми видозмінами в різних фольклорних жанрах одного етносу, то це означає, що цей елемент був закоріненим в магіко-містичні практики цього етносу. (Зауважу, що в одному з таких замовлянь від переляку, подається й опис зовнішнього вигляду духа хвороби, що вказує на безпосереднє спілкування з ним: „У тебе, ляше (мабуть, невірнo записано, треба – ляче. *В. Я.*), у тебе, переполоше, чортові ноги, воскова голова, велика борода. Чортові ноги поломну, воскову голову розіб'ю, велику бороду одірву...” [89; с.108]).

Вагомим аргументом на користь шаманського походження багатьох сучасних українських замовлянь слугує згаданий в третьому розділі цієї монографії шаманський прийом *переганання духа хвороби з тіла хворого в інші предмети*. Він описаний в численних працях дослідників шаманізму, його використовують шамани дуже багатьох народів. Шамани в уйгурів, узбеків під камлання називають ті злі духи, яких вони примушують перейти з тіла хворого в інші

предмети, вживаючи різновиди звернення „переходь”: „Перекочуйте у великі джерела, перекочуйте в старі мечеті, в старі млини” – цитує В. Басилов дослідника узбецького шаманізму М. Палтусова [16; с. 196]. Широко застосовувався і застосовується понині цей прийом українськими знахарками й зашіптувачками. Щойно описані приклади вигнання хвороби биттям також несуть в собі елемент переганяння. Про це свідчить ще один елемент обряду: прутики віника треба після обряду викинути на вулицю, тобто дух хвороби, який шаманка „загнала” в прутики, мусить бути видалений з приміщення, де знаходиться хворий. В словесному супроводі замовляння від порчі є такі слова, звернені до духа хвороби : „ Якщо ж ти підеш в чисте поле, де сокіл буває, де птиці перелітають, ти вийдеш у скотину, птицю перелітну і підеш по вітрах, по вихрах” [22; с.7]. Хоч в цьому замовлянні – в тому вигляді, який я маю перед собою – описаний лише словесний супровід, з тексту цього супроводу можна припустити, що обряд первісно включав у себе биття хворого пучками трави певного сорту: „Дам я рабі Божій ключової води і шовкової трави”. Але можливо також, що йдеться про відвар з трав. Та в будь-якому разі обряд переганяння тут наявний. В одному із замовлянь від бешихи дух переганяється в камінь: „Іди собі в камінь-кремій, там тобі буде амінь”[103; с.48]. Загальновідомі прийоми викачування переляку яйцем, зокрема той, коли хворому „... на голову ставлять склянку, розбивають те яйце, дивляться, що в склянці. Якщо хворий, то там страшний сидить. То твоя хвороба. Потім на дорогу виливають” (записано в 1981 р. на Житомирщині) [89; с.102]. Так само переляк „виливають” на воду, яку потім випіскують на вулицю; духа хвороби в ряді замовлянь „переганяють” в тіло собаки, в дерево, в совенят, які сидять на дубі, що стоїть на горі. В записаному на Рівненщині обряді замовляння „від рожі” з пучка свяченого льону витягають 9 стеблин (обряд супроводжується читанням молитв), потім ці стеблини спалюються і в цей час читається текст замовляння, де є такі слова: „Прислала Божая Мати (ім'я) рожу паліті. Паліла я рожу з білого тіла... і т. д.” [52; II; с.85], замовлювачка, отже, виганяє з тіла хворого злого духа, звертаючись безпосередньо до нього, затим заганяє його в стебла льону. Потім ці стеблини спалюються. Такий обряд може здійснюватись і без екстазу, але зашіптувач тут

безпосередньо спілкується з духом – виганяє його з одного тіла і вселяє в інше. Можна також припустити, що принаймні в деяких з тих численних замовлянь, в яких дух хвороби виганяється на сухі лози, йдеться фактично про „переселення” духа хвороби в прутики, якими б’ють хворого.

Кілька слів про „зав’язування” й „закопування” духа хвороби. М. Кенін-Лопсан описує обряд „закопування” духа, вигнаного з тіла хворого [63; с. 23-24], причому це здійснює не сам шаман, а його помічники або родичі хворого. Українські зашіптувачки в ряді випадків наказують закопати частинку одягу хворого, предмет користування, кістку тварини, в яку вони загнали духа хвороби, вигнаного з тіла хворого. Середньоазійські шамани при тяжких хворобах „зв’язували” злих духів вузликами на шовковій нитці, примовляючи, „зв’яуйте!”. Цим словом вони звертались до своїх духів-помічників. В низці українських замовлянь замовлювачка зав’язувала вузлики на нитці, примовляючи – не дев’ять, не вісім, не сім і т. д. Це позначувало кількість духів, ще не „зв’язаних”, не підкорених шаманом.

Для світогляду шаманізму характерна система відношення „людина – Місяць – Сонце”. На бубоні кетського шамана зображена фігура людини, над нею зліва зображений Місяць, а справа – Сонце. На плащі сибірських шаманів часто з одного боку прикріплювався образ Сонця, з іншого – Місяця. Свій зв’язок з Сонцем і Місяцем та їх опіку над собою шаман вважав питомим для свого статусу, важливою запорукою успіху в боротьбі зі злими духами. Таку ж диспозицію зустрічаємо і в українських замовляннях – „...Сонце мені у вічі, Місяць мені у плечі, Божа Матір попереду мене”[120; с.37]. Так може говорити тільки шаман. І тільки шаман може розповідати про свої зустрічі з матір’ю Сонця чи дочкою Місяця, як це є в українських казках.

Перелік аргументів про зв’язок шаманського обряду камлання й обряду замовляння в українській духовній культурі ще далеко не вичерпаний, не кажучи вже про те, що він ще взагалі не досліджений. Але й наведеного вище, як на мою думку, цілком достатньо, аби визнати шаманізм як одну з праоснов українських замовлянь.

Розділ шостий

Напрямки переосмислення спадку шаманських практик в українських фольклорних текстах

*Щось згадалось, щось забулось,
Щось – у серці назавжди.*

В.Крищенко

Приступимо тепер до розгляду феномену українського шаманізму в іншому, глибиннішому контексті. Не менш дивним, повчальним і значимим в духовній спадщині українського етносу постає і явище перетворення, трансформації сюжетів розповідей та обрядодій шаманів у фольклорних текстах, зокрема в українських казках та оповідках. Виявляючи в казках напрямки змін в сюжетах розповідей шаманів, „згладжування” й „забування” одних мотивів цих розповідей і, навпаки, загострення, акцентацію інших, прослідковуючи тенденції переосмислення в казках первісних подій і смислових навантажень, приявних в оповідях шаманів, ми конкретизуємо та виразніше окреслюємо горизонти пошуків нашими предками моральних і світоглядних орієнтирів, а звідси й отримуємо глибші уявлення про джерела та підоснови нашого сучасного духовного світу. Водночас ми робимо кілька нових кроків у дослідженні історичних шляхів і напрямків виникнення української казки.

Це також практично неоране поле для наших дослідників. Навіть М. Еліаде у багаторазово згаданій мною книзі [48], розглядаючи індоєвропейський фольклор і заперечуючи в ньому існування шаманізму як цілісного, скомплікованого явища, тим не менше тут-таки наводить ряд прикладів дій фольклорних героїв, фіксуючи їх схожість з діями шамана. Але він бере тільки ті приклади, в яких йдеться про шаманські техніки і лише натякає (на прикладі міфів Давньої Греції) на переоцінки й переінтерпретації слідів давнього шаманізму. Питання про те, який характер носять і в якому напрямку розвиваються ці переінтерпретації перед М. Еліаде не стоїть.

Переходячи до аналізу українських казок в розрізі згаданих контекстів, мусимо пам'ятати про ряд суттєвих пересторог. Як я вже неодноразово наголошував, ми не маємо ані в записах етнографів, ані в українському фольклорі автентичних оповідей хоча б кількох шаманів, як це є в тих народів, які зберегли й донині в своєму духовному житті шаманські практики. Наприклад, в якутських чи бурятських казках шаман виступає як різновид головного героя цілої низки казок, як це є, зокрема, в якутській казці „Кикиллаан шаман з підвісками з шматків м'яса” [149]. В цих текстах значно чіткіше проступає відмінність між пізнішими переосмисленнями розповідей шаманів і самими розповідями. А ось вже в українських казках явище перетворювання доводиться досліджувати за допомогою аналізу „непрямих фактів”: „відфільтровування” від наверствувань пізніших часів первісних „шаманських” пластів шляхом співставлення тексту казки з достовірними фактами шаманських практик, зафіксованих в духовній культурі інших народів. Отриманий у висліді такої логічної операції „залишок” розглядаємо як продукт сюжетних і настановчих змін зусиллями пізніших поколінь. Зрозуміло, що це привносить в дослідження певний елемент умовності й „допуску погрішності”. Але що вдієш, якщо іншого шляху просто немає. Мусимо *volens nolens* задовольнятися тим, що маємо в своєму розпорядженні.

Отже, якщо в попередньому розділі цього дослідження я намагався „відфільтрувати”, абстрагуватись від тих елементів тексту казки, які з'явилися в ході пізніших її переосмислень і сюжетних перетворень та виявити в тексті первісні окрушини шаманізму, то тепер навпаки – об'єктом мого аналізу стають саме ці переосмислення й перетворення. По-друге, якщо в ході попередніх пошуків основна увага приділялась деталям в оповідах шаманів і в сюжетах казок, то відтепер головний акцент падає на ті глибинні смисли, ідеали, настанови, які стоять за цими деталями.

Звернімо найперш погляд на сам логічний механізм цих трансформацій або точніше – на зміни в структурі цього механізму, зокрема на таке цікаве й важливе явище як перетворення спогаду на пригадування. Відома представниця філософської думки XX століття Г. Арендт (Arendt, 1906 – 1976) в статті, присвяченій пам'яті М. Гайдеггера, пише таке: „У своїй істотній відчуженості від

світу мислення має справу тільки з відсутнім, з речами або вчинками, які не можна сприйняти безпосередньо... Так, ми їдемо кудись, щоб у безпосередній близькості роздивитись визначні пам'ятки, але часто ми наближаємося до них саме озираючись назад, у спогадах, коли вже немає тиску враження, *неначе вони тільки тепер починають розкривати свій смисл*. Ця оберненість відносин і реляцій – коли мислення відсуває близьке, або саме віддаляється від нього, і притягує до себе віддалене, – є вирішальною, якщо ми хочемо з'ясувати, де знаходиться помешкання мислення. Спогад, що перетворюється у мисленні на пригадування, відіграє дуже значну роль в історії мислення про мислення як ментальну здатність, оскільки він демонструє нам здатність близького й далекого, що дані нам чуттєво, до такого обернення” [8; с.48-49].

Дослідниця, як бачимо, розглядає явище пригадування в його платонівському витрактуванні, з боку поєднання змісту спогаду з передзаданою йому сутністю чи сутностями, які вже утримуються в нашому знанні. В цьому розрізі й виникає осмислення нами даного предмета, а саме пригадування постає своєрідним мисленням про мислення. Ця особливість, як далі побачимо, відіграє першорядну роль в тих мисленневих перетвореннях, яким в казках підлягають шаманські сюжети. Факт такого пригадування, якщо розглядати його в філософських категоріях, є фактом людського *запитування*, запитування про сутність людського, про суперечливий характер існування цього людського. Одночасно звернення до фольклору під цим кутом зору повніше й наочніше розкриває нам як природу так і способи ословлення людського запитування як акту, що складає передумову, основу й підсумок пізнання. Над цим плідно працювали видатні філософи XX століття М. Гайдеггер, К.Ясперс та інші.

Українські казки в цьому горизонті являють собою вже не прості переповіді слухачами вражень шамана, пережитих ним під час камлання. Вони постають складним виразом *бачення* (візій) цих вражень, *пригадування* цих вражень з позицій їх підпорядкованості *смислам і настановам*, життєво значимим для множини соціальних груп і поколінь, яка є значно ширшою за число тих, хто перебував під безпосереднім впливом шаманських оповідей. І що віддаленіша в

часі інтерпретація оповіді від самої оповіді, то вагомішими постають ці смисли й настанови.

В чому виявляє себе така переакцентація в українських казках?

Найбільш зримо, наочно це проглядається в фактах появи в текстах нових структурних елементів. В сюжет, по-перше, *впроваджуються нові суб'єкти* – звичайні люди замість шаманів. Звичайні в плані своєї непосвяченості, а не з боку соціального статусу, бо в казках діють жебраки й царі, царевичі й удовині сини. По-друге, *з'являються нові мотивації дій* цих персонажів, близькі й зрозумілі особистостям нових духовних епох. По-третє, в казках *виображуються нові точки священного простору*: в деяких казках метафізична за своєю наповненістю дія відбувається в реальних географічних координатах: йшов лісоруб з Самбору до Вигоди й зустрів чорта. І далі йде розгортання сюжету казки.

Дуже потужним виглядає також струмінь узагальнення й типізації. Шамани всіх народів розповідали й розповідають слухачам про свої зустрічі з конкретними духами, про їх поради, застороги, заборони й накази людям конкретного племені чи роду в історично й побутово конкретних ситуаціях. В казках всі ці реалії дедалі більше постають як ілюстрації до чогось важливішого й ґрунтовнішого за них самих, перетворюються на символи чогось значимішого в субстанційному плані. І ось на цій ілюстраційній канві й розгортаються власні метафізичні, моральні, екзистенційні експектації казкарів і їх слухачів та читачів.

Наведу приклад. Шаман відбуває в подорож у світ духів, щоб дізнатись про причину хвороби, що спіткала замовлювача камлання або тварину, яка знаходиться у власності цього замовлювача. І відповідь духів стосується знову-таки безпосередньо цієї людини, фактів її обставин її особистого життя. А вже в казці (точніше в деяких казках) все це постає як пошуки людиною найвищої особи-інстанції, яка знає всі таємниці буття, а інформація, що надходить від неї – як виклад вічних і всеохопних норм людського співіснування, як одкровення (передання).

А тепер перейдімо до найголовнішого. В міру часової віддаленості переповідача від автора первісного тексту оповідь насичується смисложиттєвими роздумами, релігійними й виховавчими настановами, моральними переконаннями

людей нових епох. І відтепер вже вони стають визначальниками побудови сюжетів, основою появи чи зникнення окремих мотивів і персонажів казок. Ось про це й піде наша подальша розмова. Розпочнімо її з аналізу найважливіших чинників перетворення шаманських сюжетів в українських казках.

Екзистенційні підоснови трансформації шаманських сюжетів у казках

Найголовнішим з цих чинників, як я вже детально говорив у книзі „Боги і люди в українській казці”, постає питання вічного *вирішення людиною проблеми життя і смерті в своєму бутті*.

Досвід спостерігання людиною фактів смерті, особливо смерті рідних і близьких, пережиті почуття горя непозбутньої втрати, викликані смертю, окрім природнього страху перед кінцем власного існування породжують ще й страх передчуття фізичних та душевних страждань. Це є той самий випадок, коли знання примножують скорботу. Приховування цих знань, тамування їх в собі або намагання стерти їх з своєї пам'яті (а світова культура знає чималий досвід подібної духовної вівісекції) швидко виявляє свою недостатність. Найефективнішим протидійним засобом історично виявилось не збіднення, не звуження такого роду знання, а навпаки – примноження знань про природу й місце смерті в людському бутті. Але ці знання вже мусили бути цілком новими, спиратись на інші сутнісні основи. Вони покликані були спростувати переконання про всемогутність і остаточність смерті, ствердити можливість перемоги над нею.

Однією з інституціалізованих форм цього архіважливого для людства знання став шаманізм. Шаманські практики виробили такі стани свідомості, які дозволяють людині послабити вічний страх передчуття неминучої конечності свого існування і навіть страх перед безпосереднім помиранням. „Різноманітні традиції навчання через особистісне переживання, які задіюють голотропні стани свідомості, показали себе найважливішими причинами, котрі визначають ставлення до смерті і переживання при помиранні. Всі вони включають в себе щораз повторювані можливості пережити „помирання до помирання”, які

звільняють індивіда від страху смерті, перетворюючи хід самого помирання”, говорить Ст. Гроф [38; с.145]. До таких духовних станів він відносить і стани, продуковані шаманськими практиками, бо шаманізм включає в себе також і переживання психологічної смерті та відродження. В такий спосіб шаманізм відіграє роль одного із засобів метафізичного самоствердження людини в історії і в духовності. Через постійні містичні „смерті” шамана, через його регулярні візити в царство мертвих і контакти з небіжчиками старі уявлення про космогонічну передвизначеність смерті[див.150; с.19-23] поступово відтісняються розповідями смерть як про щось тимчасове, ба більше – втілене й структуроване в звичних образно-символічних рядах, про смерть як момент(!) власного буття людини. Як в системі шаманізму посвячення в шамани, здобуття шаманом вищих рангів витлумачується як його смерть (і, що особливо важливо, переживання цього помирання і цієї смерті) з одночасним народженням уже в іншому статусі, так само і в розповідях шаманів біологічна смерть людини витрактовується як смерть її земного тіла, при збереженні життя душі. У вченні тантризму також спостерігаємо досвід подібного роду переживань, але тут він вже розглядається під кутом зору переживання процесу прилучення особистості до Будди. Християнський і мусульманський варіанти цього явища загальновідомі. Цей же момент сильно заакцентований і в українських казках з шаманськими сюжетами. Їх герої проникають в інший світ, зустрічаються там з родичами інших персонажів казки, отримують від них потрібну інформацію і т. д. й повертаються назад в земне життя.

Під цим оглядом перетворенню підлягає цілий пласт давнішої культури. Якщо в первісних міфах розповідається про те, чому і як у світі з’явилася смерть, то в шаманізмі на авансцену вже виходить питання боротьби зі смертю. В Давньому Китаї існувало повір’я, що під час хвороби чи смерті душа тікає з тіла, шаман женеться за нею і, якщо зможе, повертає її назад. В якутів, ескімосів існувало тверде переконання, що давніші, попередні шамани були значно могутнішими за сучасних. Вони могли навіть воскресити померлого, якщо він помер зовсім недавно. Тобто в світогляді шаманізму смерть – за наявності могутнього шамана – вважалась хоч і непроминальною, але аж ніяк не

всепереможною реальністю (істотою), а такою вона стала лише з тих часів, коли підупали, здрібніли шамани. Та навіть тоді (а може й особливо тоді!) переконання про можливість перемоги над смертю не лише залишились, але й активно культивувались у всіх цивілізаціях.

Але звернімо увагу на важливу обставину. В міфології шаманізму цю боротьбу здійснює тільки шаман зі своїми чудесними помічниками. Прості люди здебільшого залишаються тут пасивною стороною. Це збереглось і в описі шаманських обрядів, і в частині казок, особливо в казках тих народів, які ще сповідують шаманізм. Збереглась ця установка і в частині українських казок. Проте в українських казках дослідник помітить нову, надзвичайно вартісну для людства тенденцію. В багатьох українських казках різних регіонів України зі смертю змагаються, її перемагають, з нею співробітничать і навіть родичаються прості селяни, батьки родин, звичайні люди, яким настав час померати або в яких постійно помирають немовлята. В бойківській казці „Петро Млинар”[125; XY] хлопець, аби принести ліки від сліпоти батька, потрапляє в рай до Бога, де його зустрічають святі Петро й Павло і дають йому ліки (книгу). Повернувшись додому, хлопець стає проповідником.

Так засобами казки людина створює ще один світ, ще одну реальність, в якій надається до розв’язання одна з найважливіших екзистенційних проблем та здобувається новий пізнавальний і почуттєвий досвід. І дійсно, якщо герой казки відбуває в подорож за пошуком засобів здобуття безсмертя – це вже принципово інший, аніж культивований шаманізмом, тип містичного досвіду. Це також досвід містичний, але вже не шаманського типу.

А тепер візьмімо до уваги вже добре відому в літературі думку. Зміна ставлення до смерті привела людство й до докорінних змін у ставленні до життя, до змін в життєвих програмах і в стилях життя. І тут також виникають екзистенційні ситуації, формулюється й прагнуть свого вирішення екзистенційні проблеми. Своєрідно на них реагує шаманізм, по-своєму людство перетворює цей спадок шаманізму в казках.

З екзистенційно поставленою проблемою життя і смерті нерозривно контамінується й питання про *людську долю*. Є ця нерозривність і в шаманізмі.

Однією з найважливіших місій шамана є відкриття таємниці долі конкретної людини після її смерті, в цьому числі й долі самого шамана. Казки – в даному разі українські, бо вони є об'єктом цього дослідження – охоче відгукуються і навіть резонують з цим „соціальним запитом”. Як ми вже бачили в одному з попередніх розділів, розмисли про людську долю в багатьох казках виводяться з шаманських сюжетів, але при цьому вузлові точки і символи оповіді отримують інше смислове навантаження. Про це можна пересвідчитись хоч би на прикладі записаної М. Зінчуком в Монастирищенському районі Черкащини казки „Про затухлу свічку” [125; XXXIII]. В ній розповідається про багатого чоловіка, який хоче дізнатись, де кінець світу. Він йде дуже довго, доки старий чоловік не вказав йому правильну дорогу і не навчив, як себе поводити при зустрічі з незнайомими людьми й обставинами. Біля яру на горі чоловік мусить знайти невелику будочку, яка швидко обертається навколо себе. На якийсь момент обертання сповільнюється й тоді треба вхопитись рукою за клямку і увійти досередини. Там і знаходиться кінець світу. Вчинивши так, чоловік виявляє в будочці кімнату, повнісіньку свічок. Одні свічки горять, інші догоряють, ще інші – вже погасли. Білий дід, який перебуває в цій кімнаті, пояснив чоловікові, що ці свічки визначають життя людей: при народженні свічка загоряється, а коли вона згасає – людина скоро помре. Свічка цього чоловіка вже догоряла і він хотів поміняти місцями свою свічку із свічкою дружини, але дід відповів, що це неможливо, бо доля його вже визначена і змінити її нікому не під силу.

В наведеному тексті значна роль належить архаїчним архетипічним образам; помітні також сліди сюжету про подорож шамана в інші світи. Але самого іншого світу вже немає – можливо свій карб наклала християнська космологія. І кінець світу вже не означає його край в просторово-географічному сенсі. Це – онтологічна реальність, місце начала начал всієї світобудови й одночасно місце, де передумовлюються і звершуються людські долі. Доля кожної окремої людини в казці вже виявляється внутрішньо пов'язаною з самою основою світоустрою, а подорож героя постає пошуком визначальних підоснов людського життя й смерті, спробою дістатися таїни першопричин людського життєвого шляху.

Наведу й інший цікавий і повчальний приклад. Сюжет гуцульської казки „Що таке добра і зла година” [125;Y] не виходить наприпочатку за межі поширених параметрів. Батько ненавмисне запродає сина нечистій істоті. Але в цій казці батько програв сина тому, що не зміг правильно відповісти на поставлене духом запитання: „Що таке добра і зла година?”, щиросердно і без зайвих мудрувань сказавши, що добра година – то сонечко надворі, а зла – коли дощить. Син, підрісши, вирушає в світ, щоб дізнатись, що таке добра і зла година і в такий спосіб звільнити себе з-під влади злої сили. В казці добре помітний відголосок знайомих сюжетів про подорож шамана в інший світ за відповіддю на запитання, яке дозволить врятувати людську душу від замірів злого духа. Але в даній казці пошук призводить героя до необхідності вийти на іншу орбіту розмислів і знаходити відповідь на значно ширше, екзистенційне за своїм характером питання – що таке щастя й що таке нещастя? За сюжетом з’ясовується, що правильну відповідь знає тільки верховний пан іншої держави. Ним виявляється чорт (інверсійована вища духовна істота з іншого світу). Він і пояснює хлопцеві, що добра й зла години – це добра й зла долі в житті людини, а доля – це приреченість, фатум, який дається людині від народження.

Загальновживана шаманська практика пошуку причин недуги чи життєвих негараздів конкретної людини або невдач, від яких потерпає цілий колектив, складає собою окремих кластер шаманських оповідей. Від нивхів і до узбеків люди посилали шаманів розпитувати духів, чому не ловиться риба, чому немає дощу, чому не йдуть дощі, чому таке невдале полювання і т. ін. В. Басилов повідомляє, що алтайські шамани також нерідко розповідали слухачам про подорожі в нижній світ. Там, в країні мертвих, по дорозі до верховного бога шамани бачили грішників, покараних за свої земні вчинки [15; с. 68]. Такого роду епізоди заховались у великій кількості казок різних народів. В одних казках відтворюється якась одинична розповідь шамана, в інших натрапляємо на сюжети, що вибудовані на узагальненні кількох таких оповідей. Але особливу цінність складають собою ті нечисленні казки, в яких через розповідь героя, що побував у іншому світі і через спілкування з найвищими істотами дізнавався про причини земних подій, подані роздуми цілих поколінь людей про існуючі й належні

смісложиттєві цінності, передані плоди осмислення й переживання ними життєвих реалій. Розгляньмо для ілюстрації буковинську казку „Як Іван ходив до сонця” [59a]. Пан примушує героя дізнатись, чому Сонце весело сходить і сумно заходить. Чудесний лошачок нараїв героєві йти до Сонця і сам взявся його супроводжувати. По дорозі вони зустрічають два берести, які постійно б'ються, й ті попросили героя дізнатись, доки вони ще битимуться, потім жінку, яка хотіла дізнатись, доки вона виганятиме з терня каченят і, нарешті, коли вони переходили через золотий міст, риба, котра тримала цей міст на собі, просила вияснити, чи довго вона ще триматиме міст на своїх плечах. За сприяння матері Сонця вони дізнаються, що зранку Сонце бачить красуню, яка виринає з моря, і воно радіє. А коли надвечір вона зникає, Сонце сумує. Таку відповідь можна залишити без коментарів, можливо це осколок якогось міфу. Але ось вже наступні відповіді Сонця несуть в собі серйозні смісложиттєві розважання. Берести – це покарані брати, що за життя збиткувалися над своїми рідними. І покара ця – вічна. А каченята – то діти тієї жінки, вона своєю байдужістю зобижала й погубила їх. Тому приречена виганяти каченят з терня, доки світить Сонце. У відповідях Сонця задекларовані належні норми міжлюдських стосунків і невідхильне покарання з боку вищих сил за їх порушення.

Подорож шамана в інші світи, де він бере руками сонце, місяць, вищипує перо у птаха (а птахом був Бог), де він зустрічає покараних за земні гріхи людей, а потім Бог розтлумачує йому причини цих покарань описані в гуцульських казках „Служба трьох братів у Бога: рай і пекло” та „Без Бога ані до порога”, поміщених у збірці „Гуцульщина” В. Шухевича.

Аби переконатись, наскільки схожими між собою є згаданого роду перетворення шаманських сюжетів у казках різних народів, досить порівняти згадану українську казку „Як Іван ходив до сонця” з бурятською казкою „Молодець і його дружина – лебідь” [30]. (Я не випадково обрав для порівняння саме ці дві казки. Тут практично унеможлиблюється запозичення сюжету, бо бурятська казка записана досить пізно і збірник бурятських казок вийшов обмеженим тиражем, тому можливість ознайомлення з цим сюжетом жителя карпатського села просто мізерна. Варіант переходу цього сюжету в обидві казки

з якоїсь третьої казки теж надто мало ймовірний: бурятські казкарі не потребують ніяких чужинецьких запозичень для шаманських сюжетів своїх казок – з лишком вистачає оповідок власних шаманів і шаманок). В цій бурятській казці герой одружується з лебідкою (сховавши її одяг, коли вона купалась). Злий хан хоче знищити героя і посилає його в нижній і верхній світи до сина Зорі й сина Сонця. По дорозі в ці світи герой в царстві мертвих зустрічає людей, які зазнають мук і просять героя дізнатись про причини цих мук. Син Сонця повідав героєві, що ці люди несуть покарання за дії, які вони вчинили за час свого земного життя.

В історії культури шаманізм виявився дуже зручним засобом омовлення і виображення омріяного для людини її статусу в світі. Розповідаючи слухачам про свої сутички зі злими духами і допомогу в цій боротьбі добрих духів та богів, про перевагу духів-опікунів людини над духами, ворожими їй, він мимохіть виконував важливу екзистенційно-психотерапевтичну місію – навіювання слухачам переконання, що:

а) людина не самотня в цьому світі. За її інтереси ведуть боротьбу шамани з їх статусом обраних духами й богами істот, з їх готовністю до самопожертви в ім'я людини і в ім'я перемоги добрих сил над злими. Її захищають потужні володарі світових стихій – добрі духи й боги-опікуни;

б) світ не є якимось хаотичним, цілковито чужим людині утворенням. Через оповіді й дії шамана людина отримує підтвердження позасвідомій в своїй основі потребі переживати відчуття упорядкованості світу, бачення такої його (світу) структурованості, де добрі патерналістичні начала звिताють в конфліктах з супротивними людині силами. Вдовольняється потреба відчувати єдність так витлумаченого світу зі своїм особистим життям, своїм внутрішнім світом.

Пізніше цю функцію починає виконувати міф, одним із генетичних основ якого теж виступив шаманізм, а згодом в контексті нових стратегій вибудови духовних практик роль носія вказаної вище місії перебирає на себе казка.

Переосмислення шаманських сюжетів в українських казках крізь призму екзистенційних пошуків людини виходить далеко за межі мотивів подорожі шамана. Воно пронизує, наприклад, такий зріз практики посвячення в шамани як отримання шаманом чудесних подарунків з боку духів. В низці українських казок

первісні уявлення про чудесні подарунки змінюються в напрямку культивування установок на розв'язання „вічних проблем” людського буття. Характерне в цьому плані розгортання сюжету записаної Вас. Кравченком в 1890 році на Черкащині казки „Про хлопчика, що вивчився у карти грать” [51]. В казці героя намагаються звести зі світу і поміщують в будинок, що належить Нечистому. Герой хитрістю перемагає Нечистого і той дарує хлопцеві три пляшечки. Відіткнувши одну з них, можна перетворити людину на камінь, друга нейтралізує дію першої, а вміст третьої омолоджує людину. Призначення цих подарунків істотно виходить за межі шаманських практик і потреб, котрі цими практиками задовольняються. Не докладаючи особливих зусиль, впізнаємо в них живу, мертву й молодильну воду, тобто здобуття здатності перемагати не тільки смерть, але й старість з її недугами, неміччю, зниканням духовних сил і життєвої активності.

Аналогічні процеси можемо спостерігати і в переосмисленні сюжетів, які відтворюють обряд посвячення в шамани. В попередньому розділі вже достатньо йшлося про те, що найчастіше шаманами люди ставали не з власної волі, вони виконували веління духів. І на катування, на тілесні й душевні муки, пов'язані з обрядом посвячення в шамани, неофіт йшов теж не за власним бажанням – все це здійснювали духи. В більшості казок бачимо принципово іншу структуру послідовності дій, їх мотивацій. Герой казки – хоч він і постає за сюжетом людиною з рисами шамана – заради врятування когось свідомо йде на пов'язані з цим випробування. Наприклад, заради визволення дівчини (сестри, царівни, нареченої) герой (солдат, козак, простий хлопець) за вільним вибором згоджується на муки, пов'язані з перебуванням протягом трьох ночей в загрозовому місці або йде в ризиковану подорож за чудодійними речами чи ліками. Ми вже переконались, що в основі багатьох таких казок лежать шаманські сюжети, а самі герої виразно несуть на собі карб шаманських рис. Однак в свідомості простих мало- або й зовсім неосвічених людей того суспільства, в якому давно зникли шамани, шаманські практики й шаманська ідеологія, поняття про обраних духами захисників, посередників між людьми та вищими істотами вже загладились. Тому в казках діють вільні люди, які здійснюють вільний вибір на основі власних цінностей і переконань. Отже важливою передзаданою

сутністю розгортання казки тут виступає *свобода* як парадигма внутрішнього світу людини. Це особливо видно на прикладі тих казок, в яких за сюжетом герой аж ніяк не впевнений у своїй перемозі чи навіть збереженні життя, навіть не підозріває про можливу допомогу з боку добрих надприродних сил.

Особлива цінність подібних текстів казок полягає в тому, що з них ми дізнаємось про процеси духовного самоствердження людини не через витончену мисленнєву рефлексію тонкого шару найосвіченіших і найглибших мислителів своїх часів, а розкриваємо цілий пласт глибинних переживань і розмислів інших, значно чисельніших груп соціуму, здійснюваних доступними їм пізнавальними засобами, через осмислення свого способу життя, через притаманні їм моральні норми, ідеали та сподівання.

Метафізичне переосмислення елементів шаманських опіній в казковому фольклорі українців

Специфічним для шаманізму є те, що екзистенційні проблеми він вирішує через подорожі в інші світи, тобто через прориви за межі наявного буття. Як сам цей прорив так і його передумови та наслідки закорінені в найглибшій структурі людської буттєвості. Поверхневий шар цього явища виявляє себе через психічний стан шамана. Будь-які містичні практики здійснюються шляхом межового напруження інтелектуальних і вольових сил людини, особливо притаманний цей стан шаманським практикам. Під час здійснення своїх функцій шаман постійно перебуває в стані боротьби, в пошуках. Навіть тоді, коли він здійснює свої подорожі виключно для власного задоволення, задля можливості поговорити з духами, а потім розповісти про це слухачам. О. Новик називає це фантазіями шамана, які він сам не вважає серйозними (казки шаманів). М. Еліаде тут дивиться глибше: він переконаний, що це є реалізацією потреби в екстатичному переживанні, бо „...саме під час трансу шаман стає по-справжньому сам собою; містичне переживання йому необхідне тому, що воно є частиною його істинної особистості” [48; с.224]. В такий спосіб шаманізм, по-перше, підштовхує людей до переконання про те, що вони здатні самі, без посередництва жерців чи інших

служителів культу безпосередньо спілкуватись з духовними істотами і таким чином переборювати відчуття своєї покинутості в світі. Людині, отже, через трансценденцію розкриваються нові види переживань, нові види духовних станів, усвідомлюється екзистенційна окремішність кожної особистості.

Такого роду зусилля, здійснювані за допомогою досвіду, накопиченого багатьма поколіннями (в їх числі й шаманами), є фактично актами „розширеного відтворення” духовних станів, через які й відбувається самореалізація людини в історії. Шаманізм таким чином постає своєрідним каналом самостворення людини, формування її ціннісного світу. Казки підхоплюють цю особливість шаманського досвіду, особливо підносячи момент здатності простої людини проникати в інші світи, спілкуватись із вищими духовними істотами, відстоювати там свої прагнення й потреби.

По-друге, загальновідомо, що акти трансценденції, здійснювані шаманами, відбувались в такий спосіб, що „подорожує” тільки душа, тіло ж залишається на землі. Породжене й культивоване шаманізмом переконання, що духовне начало в людині здатне не тільки існувати автономно від тіла, але й нечувано розширити її (людини) здатності, призвело до доглибного перевороту в поглядах на природу людини, її призначення, стимулювало появу цілого архіпелагу знань і вчень про людину і її духовний світ.

Звичайно, це відбувалось зовсім не просто й не односпрямовано. Факти, здобуті етнографами, переконливо демонструють, що найархаїчніші уявлення про надзвичайні якості людини органічно вбудовані в її тілесну організацію. В австралійських аборигенів посвячення в шамани характерне тим, що під час містичного розчленування тіла неофіта духи витягають кістки і начиняють їх магічними речовинами, відтак знову вмонтовують їх в тіло майбутнього жерця-шамана [див.там само; с.46]. Цю ж особливість вбачаємо і в іншому обряді, коли при посвяченні в жерці старші знахарі „вдавлюють” кандидатів у волосисті частини тіла магічні кристали. Отже надприродні здатності шамана виявляються не в його духові, а в тілі. Це ще первісна форма розвитку метафізичних здібностей людини, її самосвідомості. А ось вже в розвинених формах шаманізму розуміння сутнісної відмінності душі від тіла виступає прозоро й промислено.

Бурятський шаманізм вже чітко розрізняє життєву енергію як матеріально-духовну силу, що підтримує життя (һулдэ) і як виключно духовне, безсмертне начало в людині, як незалежну від тіла субстанцію (һунэргэн). Звідси й шаманський термін „мунхэргэ” (ставати вічним), що позначає смерть [72; с.16].

Взагалі прослідковування генези поглядів на відношення між душею й тілом в історії шаманізму та історії казки додало б чимало нових важливих деталей в наші знання про природу й розвиток свідомості. Наразі я заторкну тільки ту грань проблеми, яка увиразнилась в одному архаїчному сюжеті української казки. М. Еліаде (та й не лише він) констатує, що кожен шаман має своє дерево, біля якого він може сховатись в духові, якщо він був переможений у боротьбі з іншими шаманами. Якщо ж це дерево зрубати, шаман помирає [47; с.242]. В цьому повір'ї виразно проглядає „шаманський слід” українських казок про Коція Безсмертного. Смерть його, як відомо кожному любителю українських чи російських казок, знаходиться в яйці, яке поміщене в дереві. Але в текстах кластера українських казок про Коція Безсмертного і його смерть маємо дещо більше. Цей шаманський мотив використовується в казці так, що образ Коція виступає як втілення Зла, місцезнаходження якого – в центрі космологічної моделі світу, виображеної через архетипи (Світове дерево на острові посеред озера, а сама смерть – в яйці, яке своєю чергою вважалось моделлю світу). Маємо таким чином опис Абсолютного Зла в термінах архаїчної свідомості.

Але чому сам Коцій в казці перебуває в одному місці, а душа його в цей час – в іншому? Як це можливо? Виходить, герой бореться з бездушним тілом? Ні, тут маємо справу з одним із найдавніших уявлень людства про тілесну й духовну субстанції та відношення між ними. Як вже зазначалось в попередніх розділах, шаманізм успадкував переконання, що особистість має кілька душ, різних за своєю значимістю і функціями, а часто – і за походженням. Душа може існувати певний час і поза тілом, її можна викликати з тіла і вселити в інший предмет чи в тіло іншої людини. Що більше – шамани окремих народів навіть здійснювали обряд „вручення” душі дитини в розпорядження ідола для її збереження від зазіхань злих духів. Ідола втілював предмет, схожий на дзвінок і висів він над ліжком дитини. Вважалось, що за таких умов злий дух нізащо не знайде душу

дитини і не зашкодить їй [63; с.75-76]. Ось де розгадка того, чому душа (смерть) Коція Безсмертного знаходилась так далеко від тіла і героєві необхідно здійснити далеку подорож і вчинити певні дії для здобуття цієї душі. І ось де глибинні корені переконання, що збереження тіла залежить від збереження душі.

В казках різних народів це повір'я виображене через різні сюжети. В бурятській казці „Ута-Саган-Батор”[30] герой дізнається, що в його ворога – п'ятнадцятиголового мангатхая Ашура-Шари три душі. Одна – на заході в степу, у вигляді золотогрудої ворони, друга – в південно-західному краї, в храмі, в образі тринадцяти перепілок, третя – на півночі, в камені, в образі срібного зайця. Сам же герой теж має три душі: одна – в храмі в колодязі з живою водою, в образі трьох тайманів і т. д. Стосовно ж українських казок, то варіанти казки про смерть Коція Безсмертного – виразний сигнал про розуміння авторами цього сюжету окремішності і превалітету душі стосовно тіла. В цьому – одна з особливостей метафізичних уявлень людини в українських казках і вказівка на те, як вона використовувала ці уявлення для вирішення екзистенційної проблеми існування зла як онтологічного світового Зла, необхідності боротьби Добра зі Злом і упевненості в можливості перемоги Добра над Злом. Або – що також важливо – в перемозі доброго начала над злим в душі людини, про що я маю намір зараз поговорити докладніше.

Вже в найдавніших психологічних і логічних працях східних мислителів висловлювалось переконання, що будь-які акти трансцендування, „виходу” людини в „інші світи” – чи то шляхом мнемонічних зусиль, чи то за допомогою якихось стимулюючих засобів – фактично відбуваються в свідомості самої людини, в межах її внутрішнього світу. Про це писав ще індійський буддійський мислитель Васубандху в V столітті нашої ери. Однак цей висновок ніяк не применшує культуротворчого значення таких продуктів цих актів як міфи, оповіді шамана, казки тощо. Окрім тих характеристик, про які вже говорилось у всіх розділах цієї книги, такі тексти (в широкому розумінні цього слова) здатні висвітлити нові, не усвідомлені раніше грані попереднього досвіду певного типу культури, вони дозволяють ніби глянути на цей досвід збоку, помітити його обмеженості. А в казках – це ще й спосіб включення продуктів

трансцендентальних переживань в систему світобачення й світопереживання. Адже чим іще, окрім розглянутого вище пошуку прикінцевих причин, виступають сюжети про подорожі героїв казок в інший світ за поясненням причини існуючих бід конкретних людей? Це також і подорожі в наші внутрішні світи, пошуки причин наших проблем і шляхів нашого самовдосконалення. Інший світ під цим кутом бачення постає вже не тільки онтологічним, але й ціннісним утворенням. Як вже було сказано, постулати, висловлені насельниками „того світу”, в українських казках виступають своєрідним чином сформульованими відповідями на питання про те, яким мусить бути достойне людське життя, якими максимами поведінки мусять керуватися особистості в стосунках з іншими людьми. Ці максими через оповіді шамана, а потім і через казки виявляли себе санкціонованими вищими силами. І якщо в оповідях шамана моральні чи релігійні переступи достосовуються одних людей або колективів і не зачіпають інших, то казка своєю узагальненістю спонукає кожного слухача чи читача вглянутись в себе, йдеться бо про особистісний вибір поведінки кожною людиною.

Нарешті слід зупинитись на *моральнісному* аспекті шаманістського світогляду в українських казках. Він має не менш розгалужене коріння в духовних і соціальних процесах, аніж метафізичний чи екзистенційний виміри в казках з шаманськими сюжетами. Однак зв'язок з нашою проблематикою виявляють далеко не всі такі передумови. Ось, скажімо, велику роль у переробці шаманських сюжетів у казках – та й назагал у виникненні казки як самостійного жанру – відіграють виховні потреби суспільства, виховавчі настанови оповідачів. Але ця дуже важлива проблема лежить поза межами поля дослідження даної розвідки. Те ж саме можна сказати, наприклад, про розважальну функцію казки.

Натомість я зупинюсь на тих вимірах моральнісного аспекту, який безпосередньо поєднаний з феноменом шаманізму і його історичною долею. Високий відсоток казкових текстів виказує процеси поступового розриву оповідачів з тією наповненістю зв'язку людини з сакральним, яка притаманна багатьом шаманським оповідям. Мета й мотиви подорожі, подвиги героя, так само як і мотиви дій антигероїв казок, причини їх поразок постають в казках як

результат вияву їх суб'єктивних моральнісних рис. Добрим прикладом можуть слугувати численні українські (російські, білоруські, болгарські, німецькі та ін.) варіанти казки про дідову й бабину дочку або про мачуху, дочку й пасербицю. Справжній контакт героїні чи антигероїні з вищою духовною істотою визначається їх моральними якостями. Позиція духовної істоти тут виявляється похідною від вчинків людини. В якутській казці „Стара Бейберикеен з п'ятьма коровами”[149; II] йдеться про стару жінку, в якій зникли корови і вона п'ять днів їх шукає. В ході пошуків стара побачила ворону й запитала її, чи не знає вона де корови. Ворона відповіла, що знає, але не скаже, бо стара, відганяючи її від залишків сіна для своїх корів, кинула сучок і пробила вороні спину. Так само відмовляється допомогти ворон, бо стара відганяла його від посліду, що залишався після отелу корів. З тексту видно, що це не прості птахи, а духи-опікуни, бо в казці їх поштиво називають пані й пан. Первісно йдеться, отже, про відмову героїні приносити жертви духам і покарання за це, але в казці вже все набуває морального змісту.

Такі метаморфози, розглянуті з боку їх вплетеності в контекст світогляду шаманізму, виявляються внутрішньо суперечливими. З одного боку в казках замість опису контактів людини з вищими духовними істотами культивуються зразки моральної поведінки людей у звичних буденних ситуаціях. (Саме цей момент в казках виділяли радянські та ін. дослідники. Він таки дійсно є, і він важливий, але аж ніяк не єдиний і з багатьох оглядів не визначальний). Та з іншого боку спостерігаємо тут явище втрати екзистенційного зв'язку людини з божественним і замкненість її в своїй індивідуальній самодостатності, а збудниками її дій постають історично конкретні, конвенційні цінності.

Іншими словами, посилення моральнісних сутностей як визначальників поведінки казкових персонажів і заміщення ними екзистенційних та метафізичних передpokладень відбиває соціальні й духовні процеси занепаду шаманістського світогляду в житті того суспільства, в якому на уламках оповідей шамана виникають казки. Це може відбуватись і тоді, коли в конкретному соціумі ще є діючі шамани, здійснюються шаманські практики.

Так само як і у випадкові з екзистенційною та метафізичною парадигмами, під впливом парадигми моральної в текстах українських казок зазнають трансформації сюжети з подорожами шамана та посвяченням в шамани. В одній з українських казок хлопець, який взявся звільнити село від терору чорта, потрапляє в інший світ, знаходить там чорта і цей чорт залишає хлопця в себе, бо він йому сподобався. Хлопець бачить муки захоплених чортом дітей, співчуває їм і вирішує їх визволити. Мета подвигів героя цієї казки носить достоту моральний характер. Герой також не знає, як визволити дітей (для шамана це нетипова ситуація), він знаходить добру божественну істоту (бородатий дід), яка й підказує шлях визволення полонених.

Обряд посвячення в шамани теж істотно змінюється й цей мотив сюжету і собі набуває моральнісних вимірів. За сюжетом однієї з українських казок герой, проходячи випробування, мусить не тільки певний час не голитись, не стригтись, не вмиватись, не змінювати одяг (такі дії цілком вписуються в „шаманські” сюжети), але й три роки перекладати з місця на місце зливки золота. Виявляється, особа, яка примушувала героя це робити (в казці це дідусь), хоче просто випробувати героя на чесність, переконатись, чи не вкраде той золото. Обидва наведені приклади свідчать про виривання сюжету з контексту світогляду шаманізму й прагнення замінити його моральною парадигмою. Подібних ілюстрацій можна навести ще немало.

І насамкінець варто придивитись до мотиву обдурювань в казках. Про це написано багато вартісного. Але цікаво було б поглянути на цей мотив з боку розкриття його шаманських коренів, а ще ширше – з боку захованого в ньому відношення „людина – божественне”. В. Я. Пропп в статті „Фольклор і дійсність” роздумує й над поширеним в казках явищем обдурювання. Він виводить його з тези, що „хитрість і обман є зброєю слабкого супроти сильного, і це відповідає моральними вимогам слухача” [96; с.101]. Проти цього загального міркування важко щось заперечити, але В. Пропп свої інтерпретації обмежує психічними мотивами, а своє розуміння морального підґрунтя сюжету вибудовує на переконанні первісної людини в тому, що „герой той, хто перемагає, байдуже якими засобами” [там само]. Пропп також виводить цей мотив з потреб

мисливської магії: казки про хитру лисицю матері розповідали дітям в той час, коли батьки були на полюванні, щоб цим забезпечити перемогу слабкої людини над сильним звіром. І вчені XIX століття, і сучасні етнографи підтверджують вплив такого роду магії на формування казки, тому наведена думка В. Проппа заперечень не викликає.

Але на моє переконання цей мотив несе на собі також і відблиск шаманістської міфології. Одним із потужних і найуживаніших прийомів боротьби шамана проти злих духів є саме обдурювання, хитрість. До прикладу, в нанайському шаманізмі аби вигнати сильного, але недалекого й прищелепуватого злого духа з серця хворої людини, шаман виготовляв дерев'яний макет серця, куди й „переманював” злого духа [57; с.179]. Так ось, привертає до себе увагу той факт, що в основі найархаїчніших сюжетів українських казок „Чабанець”, „Іван – мужичий син” та багатьох інших лежить не обставина обдурювання бідним багатого (пана, багача), а обдурювання і в такий спосіб перемога людини над сильними духовними і матеріальними істотами – змієм, чортом, Смертю, звірами (ведмедем, гадюкою) тощо. В Проппі не помітив у цьому мотиві потужної гуманістичної пульсації, пориву людини до самоствердження в світі.

Під цим оглядом напрошується ще одне припущення. Побутує думка поширений і давній погляд, що корені людиноцентричних тенденцій в суспільній думці занурені в античну, а за нею ренесансову спадщину. Є серйозні підстави вважати, що одним із найглибших первнів тут виступив шаманізм. І шаманізм, а відтак народна казка поповнили ряд супутніх феноменів у вічному прагненні людини до здійснення свого буття, через шаманізм і народну казку людина проклала ще один канал до самопізнання й самоствердження в історії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984.
2. Андреев И. Л. Тамтам сзывает посвященных // Вопросы философии. – 2000. – № 6.
3. Андрос Є. І. Інтелект в структурі людського буття. – К.: Стилос, 2010. – 357 с.
4. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. – М.-Л.: АН СССР, 1959.
5. Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. – М.-Л.: АН СССР, 1958.
6. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев //Сборник МАЭ. – Т. 4. – Вып. 2. – Л.: Б/м, 1924.
7. Апокалипсис Баруха //Гностики. – К.:УЦИММ-ПРЕСС-ИСА, 1966. –393 с
8. Арендт Г. До 80-річчя Мартіна Гайдеггера //Мартін Гайдеггер очима сучасників. – К.: Стилос, 2002. -126 с.
9. Архипова А. С. Разыскивается злой колдун//Живая старина. – 2008. – № 3.
10. Базаров Б. Д. Таинства и практики шаманства. В 2 книгах. – Улан-Удэ: Буряад Унэн, 1999-2000. – 275 с.
11. Байбосинов К., Мустафина Р. Новые сведения о казахских шаманах //Новое в этнографии: полевые исследования. -Вып. 1. – М.: Наука, 1989.
12. Банников К.Л. Наука и шаманство //Восток/Oriens. -1997. -№5.
13. Баран В. Слов'яни і навколишній світ //Українознавство. – 2006. -№ 2.
14. Баран В. Д., Баран Я.В. Історичні витоки українського народу. – К.: Генеза, 2005. – 207 с.
15. Басилов В.Н. Избранные духов. – М.: Политиздат, 1984.
16. Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1992. – 325 с.
17. Батянова Е.П. Мухомор в лечебной и обрядовой практике народов Сибири //Шаманизм и иные традиционные верования и практики. – М.: РАН, 1999.
18. Бердник Громовиця. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). –К.: Зелений пес, 2006. – 368 с.
- 19.. Беседа с Клодом Леви-Строссом Константина фон Барлевена и Галы Наумовой //Вопросы философии. -2009. – № 5.
20. Богораз В.Г. К психологи шаманства у народов Северо-Восточной Азии //Этнографическое обозрение. -1910. –Кн. 84-85.
21. Богораз-Тан В.Г. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера //Советский Север. -1932. -№ 1-2.
22. Божою поміччю, Божим словом (українські замовляння) //Родослав. -1993. -№ 1-2.

23. Болтенко М. Кераміка з Усатова //Трипільська культура на Україні. Вип.1. – К., 1996.
24. Будда. Истории о перерождениях. – М.: Художественная литература, 1991. – 78 с.
25. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. – К.: Довіра, 1992. – 414 с.
26. Булгакова Т. Д. Шаманство как основа родового строя //Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений 12 – 14 окт. 1998 г. – СПб: РАН, 2000. – 333 с.
27. Бурыкин А. Шаманы. Те, кому служат духи. – СПб: Азбука-классика, 2007. – 286 с.
28. Бурыкин А.А., Шарина С.И. Материалы по шаманству у эвенков Якутии в записях А. Сотавалта //Культурное наследие народов Сибири и Севера...
29. Бурнаков В. А. Шаманы в системе традиционных обрядов хакасов //Цирендоржієвські читання 2007. -К.: Фоліант, 2007.
30. Бурятские народные сказки (составитель Дугаров Б.С.) – М.: Современник, 1990. – 382 с.
31. Вайнштейн С. И. Тувинское шаманство. – М.: Наука, 1964.
- 31а. Вергілій. Енеїда. – К.: Дніпро, 1972. – 352 с.
32. Ви, зорі-зориці. Українські замовляння. – К., 1991.
33. Гегель Г.-В. Ф. Философия религии. В 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1975.
34. Глаголев З.В. Юкагиры (историко – этнографический очерк). – Новосибирск: Наука, 1975. – 244 с.
35. Голданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. –Новосибирск: Наука, 1987.
36. Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. – Л.: Наука, 1983.
37. Грачева Г.Н. Шаманы у нганасан //Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л.: Наука, 1981.
38. Гроф Станислав. Надличностное видение. – М.: Издательство Института трансперсональной психологии, 2004. – 237 с.
39. Грушевський М. С. Історія української літератури. – В 6 томах, 9 книгах. – К.: Либідь.
40. Давидюк Віктор. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: Видавництво обласної друкарні, 2005. – 309 с.
41. Древляни. 3б. статей і матеріалів історії та культури Поліського краю //НАНУ, Інститут народознавства, історико-культурна експедиція. – Львів, 1996. – 424 с.
42. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства. – М.: Наука, 1990.
43. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986.–234 с
44. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. – 273 с.
45. Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе //Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л.: Наука, 1981.
46. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. – Б/м, – «Рефл – бук». «Баклер», 1996. – 285 с.

47. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. – К.: София, 2001. – 351 с.
48. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – К.: София, 1998. – 382 с.
49. Еліаде М. Священне й мирське //Еліаде М. Мефістофель і андроген. – К.: Основи, 2001. – 591 с.
50. Элиаде М., Кулино И. Словарь религий, обрядов и верований. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 414 с.
51. Етнографічні матеріали, зібрані Васильом Кравченком на Україні, а більшістю в межах Волині. – Житомир, б/д.
52. Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. –Випуски 1-3. – Рівне: Перспектива, 2003.
53. Жуковская Н.Л. Бурятский шаманизм сегодня: возрождение или эволюция? //Шаманизм и иные традиционные верования и практика. – М., 1999. – 235 с.
54. З живого джерела. – К.: Радянська школа, 1990. – 507 с.
55. Залізник Л. Походження українців: між наукою та ідеологією. – К.: Темпора, 2008. – 103 с.
56. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири //Труды Института этнографии. – Т. 14. – М.: АН СССР, 1936.
57. Иванов С.В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле //Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976.
58. История и культура монгольских народов: источники и традиции. – Улан-Удэ, 1989.
59. Казахские народные сказки. В трех томах. –Т.1. – Алма-Ата: Жазушы, 1971.
- 59а. Казки Буковини. –Ужгород: Карпати. – 1973.- 239 с.
60. Казки Карпат. – Ужгород: Карпати, 1989. – 419 с.
61. Казки Підгір'я. – Ужгород: Карпати, 1976. – 204 с.
62. Каюа Роже. Людина та сакральне. – К.: Ваклер, 2003. – 238 с.
63. Кенин-Лобсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX века. – Новосибирск: Наука, 1987. – 163 с.
64. Кирилюк Олександр. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури. – Одеса: ЦГО НАНУ/Автограф, 2008. – 415 с.
65. Кирилюк О. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка і обряд. – Одеса: ЦГО НАНУ/Автограф, 2005. – 372 с
66. Крашенинников С.П. Описание земли Камчатки. – В 2 т. – СПб, Б\м, 1786.
67. Ксенофонов Г.В. Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. – Иркутск Б\м, 1929.

68. Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений 12 – 14 окт. 1998 г. – СПб: РАН, 2000. – 333 с.
69. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). – Магадан, 1983.
70. Лопатин Г.И. Песни, обычаи и верования деревни Бартоломеевка //Живая старина. – 2006. -№ 3.
71. Майков В.В. Шаманская психотерапия: взгляд трансперсонального психолога //Шаманизм и иные традиционные верования и практики. – М., 1999.
72. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистские и дошаманистские термины. – М.: Наука, 1978. – 125 с.
73. Матвеев В.В. Асуры и дэвы: основной конфликт индоарийской мифологии //Восток/Oriens. – 2003. – № 4.
74. Мелетинский Е.М. Один //Мифы народов мира. _ В. 2 т. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1996.
75. Милорадович В. Українська відьма. –К.: Веселка,1993. -71 с.
76. Михайлов Б. Д. Петроглифы Каменной Могилы на Украине (семантика, хронология, интерпретация). – Запорожье: ИПК „Запоріжжя”, 1994. – 193 с.
77. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII век). – Новосибирск: Наука, 1980.
78. Мицкевич С.И. Мэнэрик и эмерячение – формы истерии в Колымском крае – Л, Б/м, 1929.
79. Монголия. – 1989. – № 8.
80. Народы Австралии и Океании //Народы мира. Этнографические очерки. – М.: АН СССР, 1956. – 849 с.
81. Нганасаны. Материалы к серии «Народы и культуры». – Вып. XXII. – М.: Институт этнологии и антропологии. – 1992. – 202 с.
82. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур). – М.: Наука, 1984. – 303 с.
83. Пархоменко Т. Ритуальне використання обрядових страв у різдвяно-новорічному циклі //Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип.. 2. – Рівне: Перспектива, 2002.
84. Пассек Т. Периодизация Трипольских поселений. –К., Б/м, 1949.
85. Пастернак Ярослав. Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. – Торонто, Б\м, 1961. – 788 с.
86. Пиличкова С. Формули в народних казках //Народна творчість та етнографія. -2009. – № 3.

87. Підцерковна Я. Дитяча медицина поліщуків //Поліссязнавство: польові записи та наукові студії фольклорно-етнографічних матеріалів (Зошит). – Рівне: Рівненський державний інститут культури, 1998. – 103 с.
88. Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачева. 3-е издание. – СПб: Наука, 2007. – 688 с.
89. Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 годов). – М.: Индрик, 2003. – 752 с.
90. Поліська дома. Випуск другий. Весна. – Рівне: Волинські обереги, 2003. – 175 с.
91. Попов А. А. Материалы по шаманству якутов. Культ богини Айысыт у якутов //Культура и письменность Востока. –Кн. 3. – Баку: Б/м, 1928.
92. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Л.:Наука, 1991.
93. Прицак О. Походження Русі //Хроніка 2000. – 1992. – Ч. 2.
94. Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири //Сборник Музея антропологии и этнографии. – Т. 27. –Л., 1971.
95. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – ЛГУ, 1986. – 364 с
96. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. – М.: Наука, 1976. – 324 с.
97. Рукописное собрание заговоров //Живая старина. 2005. №1.
98. Русские народные сказки. – В 3 томах. – М.: Советская Россия, 1992.
99. Русские народные сказки Сибири о чудесном коне. – Новосибирск: Наука, 1984. – 333 с.
100. Сказки народов мира в десяти томах. – М.: Детская литература, 1988.
101. Скуратівський Василь. Нивко, нивко, верни мені силку //Українське слово. – 2004. – Ч. 14.
102. Скуратівський Василь. Покуть. – К.: Довіра, 1992.
103. Словесна магія українців. – К.: Бібліотека українця, 1998. – 102 с.
104. Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства //Обские угры (ханты и манси) (Материалы к серии «Народы и культуры»). – Вып. УП. – М., 1991.
105. Сорок французских народных сказок. – К.: Грайлык, 1994. – 237 с.
106. Спивак Д. Л. Гендерно-специфические измененные состояния сознания (постановка проблемы, методика, перспективы) //Шаманизм и иные традиционные верования и практики. – М., 1999.
107. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. – Т.1. – СПб, 1893.
108. Срібні воли. Казки гір і Підгір'я в записах Степана Пушика. – К.: Веселка, 1995. – 385 с.
109. Стабрила С. Міфологія для дорослих. –К.: Юніверс, 2000. 543 с.
110. Станюкович М.В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощницам шаманок: эпос, любовная магия и национальные выборы на Филиппинах //Шаманизм и иные традиционные верования...

111. Старшая Эдда //Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. – М.: Художественная литература, 1975. –750 с.
112. Таємниця скляної гори. – Ужгород: Карпати, 1974. – 189 с.
113. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов //Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. – М.: Наука, 1986. – 206 с.
114. Тысяча и одна ночь. -В 8 т. – К.: МП „Лаванда”, 1994.
115. Тиховська Оксана. Українська народна казка: психоаналітичний аспект. – Ужгород: Гражда, 2011. – 255 с.
116. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М. 1986.
117. Топоров В. Древо мировое //Мифы народов мира. – В 2 т. – Т. 1. – М.: Советская энциклопедия, 1987.
118. Три золоті слова. – Ужгород: Карпати, 1968. – 239 с.
119. Тютенева С. П. „Неошаманство” на Алтае в 1980 – 1990-х гг.: ясновидение и сновидение в практике шаманствующих //Шаманизм и иные...
120. Українські замовляння. – К.: Дніпро, 1993. – 307 с.
121. Українські казки про нечисту силу. Відьми та ворожбити. – К.: Битий шлях, 1992. – 64 с.
122. Українські народні казки. – К.: Державне видавництво художньої літератури, 1957. – 542 с.
123. Українські народні казки. – К.: Дніпро, 1976. – 430 с.
124. Українські народні казки. – К.: Веселка, 1990. – 271 с.
125. Українські народні казки. -В 40 томах. Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук.
126. Українські народні казки Східної Словаччини. – Братіслава: Словацьке педагогічне товариство, 1965. -220с.
127. Фролов Б.А. Предыстория шаманства и психология творчества // Шаманство и иные...
128. Хазанов А. М. Скифское жречество //Российская археология. – 1973. – № 6.
129. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. – В 2 т. – Улан-Удэ, Б/м, 1959.
130. Харитонова В. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян //Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4.
131. Харитонова В.И. Работа с сакральными знаниями и практиками: методико – методологический аспект //Этнографическое обозрение. – 2010. – № 3.
132. Харитонова Валентина. Сексуально-еротичний елемент у магіко-містичній практиці (до проблеми НСС) //Студії з Інтегральної Культурології (SIC – 2). Спеціальний випуск „Народознавчих Зошитів” № 2. – Львів, 1999.

133. Харитонов В. И. Шаманы и шаманисты: Некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик //Этнографическое обозрение. – 2004. – № 2.
134. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 439 с.
135. Центрально-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты (материалы международного научного симпозиума. 20 – 26 июня). – Улан-Удэ, 1996.
136. Чарівне кресало. Українські народні казки з Волині і Полісся. – Львів: Каменярь, 1995. – 154 с.
137. Чекан О. Семантичні аспекти поліського „гукання” //Народна творчість та етнографія. – 1993. – № 4.
138. Черныш А. П. Новые находки из раскопов стоянки Молодова 5 на Днестре. – КСИИ-МК, 63. – 1956.
139. Черниш О.М. Нова пам'ятка мистецтва. МДА ПВ; 2. –К, 1953.
140. Чернявская С.А. Обряды и песни с. Белозерки //Сборник Харьковского историко-филологического общества. –Харьков, Б/м. – 1893. – 5.
141. Чжу И. Путь шамана. – Спб: Ост, 2008. – 140 с.
142. Чопел Норбу. Сказки Тибета. – М.: Медков С. Б., 2006. -207 с.
143. Чубинський П. Ангели на сходах неба.–К.: Глобус, 1992. -14 с.
144. Чумарна Марія. Мандрівка у українську казку. – Львів: Каменярь, 1994. – 78 с.
145. Шаманство //БСЭ, т. 29.
146. Шаманизм и иные традиционные верования и практики (международный конгресс). – Т.5, ч.III. – М.: РАН, 1999.
147. Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти //Феномен української культури. Методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – 476 с.
148. Шухевич В. Гуцульщина. -В п'яти частинах. Б\м, Верховина, 2000.
149. Якутские сказки. – В 2 т. – Якутск, Б\м, 1964.
150. Ятченко В.Ф. Боги і люди в українській казці. – К.: Міленіум, 2009. – 151 с.
151. Ятченко В. Про культуротворчу роль образу русалки в українському фольклорі //Українознавство. – 2007. – № 1.
152. Ятченко В.Ф. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. – К.: ВІПОЛ, 1998. – 200 с.
153. Dumezil G. Visnu et les Marut a la reforme zoroastrienne //Journal Asiatique. – 1953. -№ 242.
154. Swienko H. Szamanizm ludow Syberii: Bibliografia przedmiotowa 1800 – 1977. – Warszawa, 1978.
155. Чайканович Веселин. Стара српска религија и митологија. – Београд: Српске книжевне задруге, 1994. – 437 с.

ЗМІСТ

Читачеві.....	3
Вступ.....	6
Розділ перший.	
Феномен шаманізму в контексті вивчення світоглядної та екзистенційної підоснов людської діяльності.....	8
Шаманізм як окрема форма історичної самосвідомості культури.....	8
Сутнісний вимір шаманізму в історії його вивчення.....	10
Світоглядні та екзистенційні підстави виникнення шаманізму.....	29
Шаманізм і жрецтво: подібності й несхожості в метафізичній та екзистенційній площинах.....	37
Розділ другий.	
Чи був у нас шаманізм?.....	49
Проблеми виокремлення шаманізму з комплексу магіко-містичних практик в історії української культури	49
Шаманізм та ініціації.....	52
Шаманізм і шаманські практики на теренах України в історичних та художніх джерелах.....	61
Розділ третій.	
Шаманські практики: „тіні забутих предків” в українському фольклорі.....	69
Сліди ритуалу посвячення в шамани в українських казках.....	69
Обряд шаманського камлання.....	88
„Подорожі” шамана.....	95
Атрибути шамана (чудесні подарунки героям казок).....	109
Одяг шамана.....	101
Шаманський бубон і його відповідники в українських казках.....	114
Кінь в шаманських практиках і в українських казках.....	119
Зброя як атрибут шамана й чудесний подарунок в казках.....	122
Духи-опікуни й духи-помічники шамана (слуги, друзі й побратими героїв українських казок).....	126

Розділ четвертий.	
Карби	жіночого шаманізму в українському фольклорі.....145
Соціальні й психічні чинники виникнення жіночого шаманізму.....	145
Обряд посвячення в шаманки.....	167
Обряд камлання шаманки в українській казці.....	169
„Шаманські польоти” героїнь українських казок та оповідок.....	171
Розділ п’ятий.	
Шаманізм і українські замовляння.....	175
Розділ шостий.	
Напрямки переосмислення спадщини шаманських практик в українських фольклорних текстах.....	188
Екзистенційні підоснови трансформації шаманських сюжетів у казках.....	192
Метафізичне переосмислення елементів шаманських опіній в казковому фольклорі українців.....	200
Література.....	208