

ПЕРСПЕКТИВІСТСЬКА ОНТОЛОГІЯ У НАРОДНІЙ РЕЛІГІЇ УКРАЇНЦІВ

У статті висвітлено ознаки перспективізму в проявах української народної релігії: фольклорі, традиції, сучасній і архаїчній обрядовості. Основний наголос зроблено на аналізі онтології перспективізму та явища нового анімізму як таких, із виведенням відповідних визначень та їхніх характерних ознак, для подальшого порівняння із зібраними даними та напрацюваннями багатьох вітчизняних дослідників традиційної культури й окремих релігійних уявлень українського народу — від XIX сторіччя й аж до наших днів. У тексті також розглянуто тези з робіт багатьох основоположників концепції нового анімізму, що вплинули на наріжну для статті працю «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism» Едварда Бів'єруша де Кастро, серед яких «Beyond Nature and Culture» Філіпа Десколи та «“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology» Нуріт Бьорд-Девід. Окремо варто зауважити значну роль, що її відіграє подальша рефлексія на тему перспективізму в праці Мортена Педерсена «Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies»: висновки його праці дають змогу поглянути на перспективізм ширше, за межі типового його визначення, завдяки конкретним прикладам суміщення різних онтологічних структур у межах культури одного народу. За поєднанням усіх наявних даних у єдину цілісну картину йде пошук ознак перспективізму в сюжетах казок, записаних автором оповідач і віруваннях, записаних етнографами обрядодіяч і зібраних антропологами даних. У процесі аналізу явища перспективізму підкреслено значущість запропонованого Мортеном Педерсоном розмежування інтер-людського і екстра-людського перспективізму. Зрештою, автор доходить висновку щодо наявності елементів інтер-людського перспективізму як складників загалом переважно анімістичної народної релігії українців.

Ключові слова: перспективізм, анімізм, новий анімізм, релігія, релігійна свідомість, онтологія, фольклор, релігієзнавство, філософія, філософія релігії, філософія мітології.

Постановка проблеми. У вітчизняній науковій і популярній культурній думці безумовно прийнято називати великий пласт вірувань українського народу «анімізмом», у первинному формулюванні, що його нам надав видатний антрополог свого часу — Едвард Тейлор. А проте це визначення свого часу. Нині працю пана Тейлора широко розкритиковано як колоніальну та еволюціоністську, і згадане визначення впливає саме з цих позицій. Натомість, усе гучніше лунає хода науковими теренами «нового анімізму», найвизначнішу риса якого вдало підкреслив антрополог Філіп Дескола у його видатній монографії «Beyond Nature and Culture» (Descola, Lloyd, & Sahlin, 2013, p. 129). Анімізм у оновленому баченні — це:

...наділення людьми нелюдей внутрішнім світом ідентичним до власного. Це наділення... дозволяє їм не лише поводитися відповідно до соціальних

норм та етичних уявлень людей, а й встановлювати комунікативні відносини як із людьми, так і між собою.

Ми можемо поставити крапку в цій історії, оголосивши, що вірування українського народу безумовно відповідають визначенню «нового анімізму». Це також буде певною новацією, адже **ступінь наукового розроблення** цієї теми наразі такий, що навіть подібного простого переоцінювання немає в науковому середовищі. Проте, ось уже кілька десяти років, як поряд із «анімізмом» серед типологізації онтологій пана Ф. Десколи фігурує дивний новий звір — «перспективізм». І перед нами, як дослідниками, стоїть завдання не лише зрозуміти, що він таке, а й актуалізувати бачення власної культури — спробувати співвіднести отримане знання з рідними теренами, які внаслідок трагічної історії нашої державності у багатьох аспектах залишаються

для науки *terra incognita*. Отже, метою цього дослідження є віднайти приклади збігу чи суперечності проявів народної релігії українців (фольклорних сюжетів, оповідок і вірувань) із онтологічними визначеннями перспективізму та анімізму.

Автором терміна «перспективізм» за правом є Едуард Вів'єруш де Кастро, який у своїй праці «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», розглядаючи етнографічні праці стосовні корінних народів Амазонії, дійшов висновку щодо визначної особливості місцевого світосприйняття: «...тварини є люди, чи сприймають себе особами» (De Castro, 1998, p. 470).

Це «сприймають» посилається буквально на чуття, а не проведення аналогії до концептів, нехай у деяких випадках наголос і ставиться скоріше на категоричному, ніж сенсорному аспекті явища.

Згідно з працею пана Е. Вів'єруша де Кастро, перспективізм — протилежна натуралізму онтологія, основана на культурній (духовній) подібності всього та природній (тілесній) розбіжності. В цьому він ідентичний анімізму, як його описує Ф. Дескола у своїй монографії. Мортен Педерсен із катедри соціальної антропології Кембриджського університету у своїй статті «Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies» (Pedersen, 2001) доцільно зауважує, що різниця між перспективізмом і анімізмом настільки тонка, що недосвідчений дослідник може легко їх сплутати. Звідси ж він виводить припущення, що перший є передумовою для існування другого. Наріжна ж відмінність криється у парадигмі сприйняття *іншого*: перспективізм якісно підсумовується тезою «точка зору творить суб'єкт» (De Castro, 1998, p. 476), адже в межах цієї онтології всі ми з власної точки зору бачимо дещо подібне до точки зору інших, однак стосовно різних речей. Культурно ми подібні, але розбіжні тілесно. Для ясності, розглянемо приклади цієї тези, наведені Де Кастро (De Castro, 1998, p. 470):

...тварини й духи сприймають себе людьми: вони сприймають себе (чи стають) антропоморфними істотами, коли перебувають у власних домівках чи поселеннях, а власні звички та характеристики постають для них у вигляді культури: вони сприймають свою їжу людською (ягуари бачать кров як маніокове пиво, стерв'ятники бачать личинок у гнилому м'ясі як смажену рибу тощо), вони сприймають свої тілесні атрибути (хутро, пір'я, пазури, дзьоби тощо) як прикраси тіла чи культурні знаряддя, вони бачать власну соціальну систему організованою так само, як організовані

людські (з вождями, шаманами, церемоніями, екзогамними групами тощо)...

Отже, розставимо крапки над «і», вивісивши підсумкове визначення. Перспективізм — це мультинатуралістична та монокультурна онтологія, в основі якої лежить уявлення про антропоморфність перспективи всіх суб'єктів щодо себе та свого тілесного оточення, де перспектива визначає індивідуальне буття суб'єкта, та може бути поширена одним суб'єктом на іншого через їхню безпосередню взаємодію.

Погляд на перспективізм як певну форму епістемології також можливий. Однак він мало відрізняється від ідентичного погляду на анімізм, який ми розглянемо трохи згодом. Справді, подібність цих явищ дуже висока.

Тим більш, не будемо покладатися лише на визначення й розширимо наше подальше поле пошуку конкретними порівняннями, додавши до інструментарію також цитату з дослідження корінних народів Сибіру, наведену в згаданій праці пана М. Педерсена (Pedersen, 2001, p. 422):

Ке'лет не звільнені від нападів шаманів, які можуть поводитися з ними так само, як і вони з людьми. Ке'лет, зі свого боку, називають шаманів ке'лет. Якщо дух веде упряжку оленів і шаман наступає на задню частину лиж санів, упряжка негайно спиниться, тому що олені знають про присутність шамана. «Духи» ж, будучи неспроможні зрозуміти, що сталося, шукатимуть природну причину. Те саме відбувається з людьми, чий сани можуть бути зупинені «духами».

Автор статті гарно уміщує всю суть у такому рядку: «...дух, що веде оленячу упряжку, може зустріти злу людину, як і людина, ведучи таку упряжку, може зустріти злого духа». Ця дивовижна симетрія є важливим проявом перспективізму. Нелюдські і людські особи не лише мають схожі соціальні структури й поведінкові особливості, а й точку зору щодо одне одного, якщо взаємодію було ініційовано подібно. «Ке'лет» — це слово на позначення не лише духів, які взаємодіють із людьми, а й людей, які взаємодіють із духами.

Важливість саме моменту ініціації взаємодії простежується у думках не лише Кастро чи Педерсона, а й значущою для становлення нового анімізму загалом науковицею — Нуріт Бьорд-Девід. У праці «“Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology» (Bird-David, 1999) вчена розглядає його не тільки як онтологію, але епістемологію, чи краще «спосіб пізнання». Вона стверджує, що анімістичне сприйняття ґрунтується на пізнанні через взаємодію, змінюючи статус сторін взаємодії залеж-

но від типу встановлених відносин. У парадигмі світосприйняття південноіндійського народу наяка, якщо слон розпочав взаємодію — він має особливий статус соціальної одиниці, якщо ні — тоді це просто слон.

Вам навряд вдасться знайти в українській народній релігії приклад симетрії перспективи, подібної до описаної вище. Анімістичні відносини квітнуть у нашому фольклорі, однак тверджень щодо наявності подібного людському сприйняття відмінних об'єктів у нелюдей практично відсутні. Тварини живуть подібно людям, але не вбачають у собі таких. Ба навіть перекинувшись, людина мусить адаптуватися до нового тіла, суспільства й місця у світі (Нечуй-Левицький, 2022, с. 138), — надважливе свідчення, адже за наявності перспективістського сприйняття світ очима тварин мав би ідентичний до світу людей вигляд, тож адаптація була би зайва.

Персонажі казок, легенд і оповідок рідко змінюють власний суб'єкт мимохідь. Далі за «зміну шкіри» справа не заходить, і навіть змінивши, її чорт лишається чортом, а людина людиною. Як показують записи Бориса Грінченка у його праці «Из уст народа» (Грінченко, 1901, с. 175–176), чоловік може усвідомлювати людиною і себе, і пана, який його супроводжує, а все ще перетворитися на вовка — це не є наслідком переймання перспективи іншого. Так само, у продовженні цієї оповідки бачимо, що природжений вовкулака вгледить у цьому вовкові первинну сутність — людину.

Безумовно, згадана «шкіра» є популярним мотивом народної творчості та вірувань українців. Тіло персонажа плинне, а зміна часто супроводжується надяганням або зніманням шкіри: донька чорта чи відьми перетворюється на людину, скинувши шкіру жаби, либідки чи голубки, й не може набути попереднього вигляду, коли заховати ту шкіру або знищити (Голубка, 2008). Довготривале перебування сутності поза власною шкірою також призводить до руйнівних наслідків: перекидень вимушений підкоритися первинному еству і повернутися додому, до батьків, лишитися проклятим назавжди, або ж і загинути без тої шкіри (Жених — Жаба, 1979). Е. Вів'єруш де Кастро одразу зараховує подібну трансформацію і сприйняття «форми кожного створіння за саму обгортку (“одежину”)» до ознаки перспективізму, а проте лиш однієї з низки. Все ж, перервність тіла є основоположною і для анімістичної онтології. Поки бракує, власне, перспективи. Та після тривалих пошуків мені все ж вдалося віднайти сюжет певної подібності до раніше розглянутих прикладів.

Окремі деталі казкових творів натякають, що перспективізму є місце в українській онтології. Так, існує популярний сюжет, де на початку казки мисливець тричі намагається вбити птаха (орла, крука, іншого), однак тричі дослухається до його прохань і щадить. Вигодувавши птаха, мисливець відправляється на його спині у мандрівку за скарбом (яйцем-райцем, чарівною скринькою, на склянну гору тощо), і першою дією птаха стає скидання мисливця додолу стільки разів, скільки той намагався його убити. Він завжди рятує мисливця у останній момент і повчає: «Такий самий страх я мав тоді, коли ти хотів у мене стріляти». Опісля ж герой потрапляє до країни птаха, де останній або виступає звичайним мешканцем, не наділеним ніякими особливими рисами (Українські народні казки, 1990, с. 170), або антропоморфною у статусі й поведінці сутністю, що може виступати кровною ріднею з будь-якою іншою, незалежно від тілесної розбіжності (Про яйце райце і чарівну дівчину, 1987). Якби не йменування персонажа протягом згаданої частини твору, можна було би подумати, що мова й геть не про тварину ведеться. У тій самій казці бачимо, що людина стає умовно аморфною, місцеві мешканці не вбачають у ній *іншого*, а згодом і довільно змінюють її тіло, без жодних перепон. Так, ми бачимо приклад симетричної взаємодії людини й нелюдини, де початкова точка зору, перший погляд формують дійсність і відносини між персонажами.

Цікавим для нас є й добір слів у казці Полтавщини «Чарівна скринька» з ідентичним сюжетним ходом на початку: «Цілитися мисливець у птаха і дивується, чому він не летить, не боїться його» (Чарівна скринька, 2008). Нехай у деяких сучасних версіях ця дивна поведінка орла виправдовується по-новітньому тривалою передісторією, менш навантажене і ймовірно старіше формулювання демонструє нам сценарій, украй подібний до такого, що ми розглянемо далі. Особливий птах порушує норму взаємодії «мисливець — жертва» і змушує першого до вигодовування останнього, опісля демонструючи йому, як це — бути жертвою, та урівнюючи з собою у сутності, десь за межами світу звичайного.

І все ж, це лиш один тип сюжету, без додаткового контексту чи бодай натяків на збереження антропоморфного світосприйняття зі зміною тіла. Аж тут відбувається цікавий поворот.

У своїй статті М. Педерсен поширює термінологію перспективізму не лише на таке пряmlinійне вираження відповідної онтології, як промовисте «антропоморфне світосприйняття»,

а й на певні практики, що не затверджують його напряду, але фокусуються на обміні точкою зору між учасниками певної взаємодії. Нас цікавлять обидві практики, які він згадує у цьому контексті: інверсія полювання і погляд очима мерців.

Педерсен описує переконання близькопівнічного народу Сибіру, яке стверджує, що результат полювання залежить від того, хто побачить кого першим — мисливець тварину чи тварина мисливця. Перший варіант є звичайним і розгортається за звичайними нормами подібних відносин, але другий — це окремий випадок. Тварину, що вдається до такого, вважають особливою, наділеною *силою*. Її слід убити одним чистим пострілом, інакше «природа» може вплинути на мисливця. Йому знадобиться зустріч із шаманом або буддійським монахом, аби прибрати з себе вплив цієї сили.

Автор зазначає, що вірування ці не є перспективізмом у прямому розумінні терміна, оскільки відбувається не прийняття факту нормальності подібного впливу суб'єктами взаємодії одне на одного, а навпаки — спроба будь-яким чином йому запобігти (Pedersen, 2001, р. 422), імовірно спричинена загалом тотемістичною місцевою культурою. А проте в тексті Кастро ми бачимо опис типового для америндіанського світу образу: зустріч самотньої людини у лісі з особливою твариною або людиною, яка виявляється духом, а чи померлим. Наслідки такої зустрічі можуть бути катастрофічними для не-шамана (мультикультуралістичної сутності за визначенням), оскільки особа, що «ініціює» взаємодію, може наділити світ співрозмовника власною перспективою, обернувши людину на сутність, відповідну взаємодії з «мовцем». Так, «мовець-хижак» перетворює людину на «слухача-жертву» — тварину, духа або мерця. Це відбувається внаслідок «мовчазної згоди» людини взяти участь у розмові з *іншим*, у *його* перспективі, як «другий учасник» (De Castro, 1998).

Неабияка подібність цих вірувань переконує, що різне ставлення до згаданого явища все ще росте з єдиного коріння. З розуміння, що обмін перспективою є важливим складником доволишнього світу, хіба що у випадку інверсії полювання не звичним і нормальним, а винятковим і негативним у своїй винятковості. Не будемо зайвий раз дивуватися співіснуванню уявлень із перспективістським корінням із тотемізмом. Якщо перспективізм справді є «поглибленою версією анімізму», то годі буде згадати, як новий анімізм ладен співіснувати і з набагато менш подібними собі явищами. Так, сучасні богослови та філософи вже звертаються до явища, утворю-

ючи новаторську концепцію «християнського анімізму», що її у своїй праці докладно розглянув український релігієзнавець Віталій Щепанський (Щепанський, 2023). Краще поставимо собі поки запитання: чи не є ці сюжети подібними до розглянутої нами казкової взаємодії мисливця й жертви, з відповідною інверсією ролей через ініціацію взаємодії нелюдиною?

Але й це не все. Звернемося до другої описаної паном М. Педерсоном практики, що «розширює» наше розуміння перспективізму: добровільного переймання точки зору мерців (Pedersen, 2001, р. 423). Автор зазначає, що шамани будь-якої частини Сибіру за визначенням є особами, здатними набувати точку зору інших осіб. Різниця полягає лише у тому, що в анімістичних далекопівнічних народів Сибіру, з перспективістським поглядом на світ, цими «іншими» часто виступають нелюдські духи, тимчасом як у близькопівнічних тотемістів — людські (як-от пращури). Перший варіант Педерсен іменує екстра-людською (люди-нелюди) формою перспективізму, другий же — інтер-людською (люди-люди). І нехай переймання точки зору померлого певного роду шаманом мені не траплялося у фольклорі українського народу, а все ж саме явище інтер-людського перспективізму в купі з «примусовою», чи «катастрофічною», зміною суб'єкта внаслідок певного роду відносин підштовхує до території, де первинно мені не спало на думку й шукати.

В українських віруваннях існують сутності, що можуть провокувати безпосередню зміну споглядача однією своєю присутністю і навіть «обертати» його на собі подібного. А деякі обряди чітко зав'язані на перспективі людини, її погляді та *побаченому* нею. І нехай віднайти екстра-людський перспективізм у повній мірі нам не вдалося, — сюжети, що функціонують ідентично до описаних «лісових зустрічей» Кастро, широковідомі. Це сюжети про мерців.

Людина, що бачить мертвих, в українській культурі має всі шанси опинитися серед них. Звісно, часто-густо такі випадки описують як «забирання» людей мерцями до потойбіччя: мавки тягнуть до води (брами між світами) й топлять, русалки лоскочуть до скону в житі (місці поховання у давні часи), наглі мерці позбавляють здоров'я, поки людина не сконає. А проте сам лише погляд на померлих, як і тривале перебування поряд із ними, може призводити до сліпоти, німоти чи навіть смерті. І саме глядіти через плече, у потойбіччя, заборонено після покидання людиною місця проведення поховань і обрядів, пов'язаних із духами померлих. Ос-

танне згадує пан Віктор Давидюк у своїх «Вибраних лекціях з українського фольклору» (Давидюк, 2014, с. 146):

Третій русальний обряд — проводи русалок. Він зберігся головню на Східному Поліссі. Там «озброєні» вилами, граблями та іншими хліборобськими знаряддями селяни проганяють перебраних у русалок дівчат у поле за село. Повертаючись назад, ніхто не озирається, як і під час поховального обряду. Ще по дорозі до поля хлопці перев'язують одну з вулиць мотузом на всю її ширину, через який, повертаючись назад, мають перекотитися через голову всі учасники обрядового дійства. Цілком зрозуміло, що в такому обрядовому контексті перетягнутий через вулицю мотуз означає не що інше, як межу між світом мертвих та світом живих.

Подібність вбачаємо й у описі найвідповідальнішого моменту пошуків цвіту папороті, що його наводить Володимир Галайчук у книжці «Українська міфологія» (Галайчук, 2016, с. 42):

Чорт усіляко перешкоджає запопасти цвіту, насилаючи сон чи несусвітні страхи. Коли йшли в ліс (чи вже поверталися з цвітом), не можна було ні до кого обзиватися й озиратися, незважаючи на те, що навколо наче горить або валиться ліс, щось кличе, «вельмо свищить, пригає, виє», «якби яка туча: лес ламає, і шумить, і гуде, ось-ось доганяє», що «буде коняка лезти до тебе така облезла, щоб ти єе целовав», лякатиме якимось плачем, стогонами, кидатиме паліччям, камінням тощо (насправді нічого цього немає, а «воно просто лекає»). Якщо сміливець не витримає страху й озирнеться, то помре або втратить розум...

Не відходячи далеко від теми зносин із «нечистою силою», наведу приклад із власних записів із села Криниця, за Шепетівкою, Хмельницька область (Мамчур Катерина, особиста розмова, березень 2024):

Дядька подруги мавка насмерть залоскотала. І завше у сім'ї казали, що спершу чути сміх, а далі, щоби не побачити її, треба відвернути погляд, заплющити очі тощо. Бо, якщо перетнутись погляди — вона тебе заведе у поле, чи у ліс, зі спеки вмереш, чи заблукаєш. «Будеш втрачений». Перестрибнути струмочок рятує.

Нас головню цікавить саме заборона на погляд у потойбіччя, чи точніше — на потойбічні сутності. Пряма взаємодія із останніми, їхній вплив на людину, очевидно, унеможливлені, доки не відбувся зоровий контакт. З високою вірогідністю, саме це є підґрунтям звичаю закривати померлим очі. Як указує Хведір Вовк, «...звертають увагу на те, щоб очі покійника не залишалися відкритими, бо інакше ще хтось із

родини помре» (Вовк, 1995). Це повір'я лишається актуальним й у сьогоденні, ось приклад із села Шупики, Богуславський район, Київська область (Суворов Олексій, особиста розмова, березень 2024):

На мертвих не можна дивитися, мені казали. Чи в очі, чи просто на мертвих. Бо ти типу енергетику на себе їх забираєш. Дзеркала не можна поряд ставити, щоби душа не заплуталась, щоби на Небо полетіла. Я бачу: машина їде, всі скельця хустинками закриті. Взагалі, по християнській традиції, гроб до місця мають нести не родичі. Тобто, ті, хто не мають кровного родства: друзі або сусіди. В кімнаті, де лежить покійник, всі фотографії і дзеркальні поверхні закриваються хустками, щоби душа полетіла до Неба. Так само, дорогою до кладовища не має бути скелець. Потім уже, коли доїжджали до кладовища, несли на плечах до місця поховання.

Насправді ж, заборона на носіння труни родичами є традицією народною. Очевидним є уникання в українській традиційній культурі зайвого контакту з усім, що стосується царини смерті: воду після омивання померлого має бути злито подалі від живих істот, місце, де стояла труна, очищено обрядодією; навіть трунарі вважалися такими, що знали, як виконати цю працю «безпечно». Однак ніщо з цього не пов'язане із перспективою, поглядом, зором. Нічого, окрім взаємодії з мерцями як сутностями. І дзеркалами як імовірно аналогічною до води «брамою потойбіччя», де ненароком можна побачити якщо не очі тіла померлого, то очі його душі.

Тут ми й повертаємося до описаних Кастро америндіанських уявлень про зустріч людини з особливою твариною, що може репрезентувати як духа, так і мерця (De Castro, 1998, р. 483):

Такі зустрічі можуть бути смертельні для співрозмовника, що, пересилений нелюдською суб'єктивністю, переходить на її бік, перетворюючи себе на сутність того ж виду, що мовець: мерця, духа чи тварину.

Ідентично до того, як ця особлива тварина-дух нав'язує свою точку зору людині, що згодилася на контакт, поглянувши на неї, мерці в українській культурі нав'язують живим свій стан, риси і світ. Сліпота, німота, глухота, посилення й, урешті-решт, смерть — усе це типові наслідки контакту з мерцями. І часто контакту не будь-якого, але саме що зорового (Давидюк, 2014, с. 146):

В деяких селах Західного Полісся цього дня господарі після того, як пообідають самі, виходили з хати, залишаючи на столі хліб, сир, масло, воду

(найчастіше у відрі), а біля столу вішали чи клали на стіл щоразу свіжий рушник. Це щоб небіжчики могли помити руки з дороги та пообідати. Задля цього двері в хаті залишалися прочиненими, а самі господарі віддалялися від хати. Зустріч із небіжчиками, мабуть, вважалася небажаною. В одній із легенд, записаній у західнополіському селі, хлопчик, який в цей час забіг до хати і побачив мертвого батька, встиг крикнути лише «тату», а потім онімів на все життя.

Вірогідним видається також зв'язок цього безсумніву перспективістського уявлення, про передання стану через погляд, із ідеєю того, що в пору року, коли мертві не ходять серед живих, насильно залишені на цьому світі русалки дивляться виключно «в куточок» хати, а харчуються (парою) лиш у ті миті, коли ніхто не може їх бачити (Галайчук, 2016, с. 120):

Умерла дочка на Русальном тижні. І год вуйшов, а вони 'бедали, і окно було вчиняне. І на Русальном тижні третійого дня шото тамка в хаці — ілі хустка знімалася, ілі що? І бацько тако їе обняв і хапнув. А то дочка була. То вун — за єї, да поставів на покуці. І вона так стояла. Целий год. Як етиє дзєди, то тако стане, над парою постойць і знов — в куточок...

А одну дєвочку батьки (вже була годов п'ятнадцить чи шєснадцить) зловіли єє. Зловіли, забрали у хату. Забрали єє в хату, і вона на печє в куточок сєла, і лицєм — в угольчик, і не поврачиваєца. А шо вони замєтіли — шо от прїмерно вони варат єсти, поставлят на прїпєсчку, да як нема никого в хаті, оак вона, кажєє, вїбєгає з тоє печі і цю пару хватає.

Повертаючись до пошуків цвіту папороті, нехай духів, що його також шукають, описують як «нечисту силу», — майже беззаперечною є давнішня єдність Зелених свят із Купалом, як свят єдиного періоду й циклу. Відповідно, і духів цих, у часи давні, могли сприймати як ті самі біснуваті душі мерців, що забавляються з людьми, лякаючи та позбавляючи чуттів, життя чи розуму. З іншого боку, є імовірність, що саме у факті «втрати розуму», замість банальної смерті, проявляються далекі відголоски екстра-людського перспективізму, який одначе не проходить безслідно для випадкової людини, тож тяжіє до уникання такого «обміну перспективою» — ідентично до вірувань близькопівнічного Сибіру, що ми їх згадували на початку тексту. Що є цікавим як мінімум через те, що підкреслює можливість існування переважно інтер-людського перспективізму як явища незвичайного і небезпечного у анімістичній, а не тотемістичній спільноті.

Безумовно, взаємодія із мертвими в українців не зобов'язана бути агресивною чи смертельною. Ми маємо вдосталь свідчень, згадок і оповідок, що описують зустріч із мерцями-родичами як подію нейтральну, а бува й позитивну. Та й у перспективістських віруваннях, описаних Кастро та Педерсоном, не кожна зустріч із духом та/чи твариною є небезпечною та/чи несе за собою суцільні негативні наслідки.

Що ж до інших ознак інтер-перспективістського сприйняття українцями всього, що було колись людиною, то зустрічаємо силу-силенну описів поведінки мерців, подібної не просто до живих, а до *суспільства живих*. До таких належать описи ігор русалок, танців мавок, помсти іншим мерцям за порятунок живих родичів (Галайчук, 2016, с. 119) — словом, колишнім людям не чуже ніщо людське. Але найбільшу цікавість становлять святкування і релігійність: мавське (навське, нявське) весілля, календарні свята (як от Мавський Великдень), бенкети, говіння. Поглянемо лиш на один з описів, що їх наводить Грінченко (Грінченко, 1901, с. 101):

Вранці у неділю пішов один чоловік прогледіти жита. Іде собі помалу, аж доганяє його якийсь чоловік у червоних чоботях, а сам такий страшний: чорний та з красними очима. Стає той страшний чоловік чогось питати, і пішли поруч. Увійшли у жита і бачить хазяїн, що у житі стоїть стіл, а за столом сидять жінки у білих сорочках з покудовченими косами, і одна держить на руках дитину, а на столах наставлено усякої страви і горілки. Дивується свояк, чого цей стіл тут у житі, а той страшний, видно сам чорт, і каже:

— Мо вип'єм?

— Ще, — каже чоловік, — трохи рано, ще не звонили. А той таки наливає і підносить.

Ну сказано, горілка, як одказаться? Узав чарку у руки і став хреститься. Перехрестився, та тільки тоді вже нічого було пити, бо замість чарки у руці стала кістка, замість пляшки рогожєа, а там, а там, де стояв стіл зі стравою, лежала тільки куча землі. Нечистий і русалки де й ділись. Перехрестився тоді чоловік ще раз та скоріш додому, годі уже і жита глядіть. Отаке от і буває на русалку.

І хіба ж не це саме «переймання перспективи» ми можемо споглядати у натхненному фольклорі «Мертвецькому Великодні» (Квітка-Основ'яненко, 1932)? Чи це не опис Кастро: «...де людина бачить кров — ягуар бачить пиво, де людина бачить болото — тапір знаходить церемоніальний дім» (De Castro, 1998, р. 478)? Перспективізм нормалізує в очах людини те, що не ввижається таким для людей зі сторони, за рахунок набуття перспективи свого поточного оточення. І саме цей мотив надзвичайно популярний у українсько-

му фольклорі, саме послуговуючись ним, як ознакою, ми можемо натрапити на відмінність точки зору мертвих від живих, і побачити цю відмінність у красномовному «перетворенні» трунку на кістку, а пляшки горілки на рогожу.

Підсумовуючи, ми все ж можемо стверджувати, що перспективізму є місце в народній релігії українців. Можливо, подібно до того, як анімістичні вірування зберігаються в тотемістичному світогляді близькопівнічних народів Сибіру

(Pedersen, 2001, p. 423), перспективістські вірування не становлять основи місцевої онтології, проте повністю покривають важливу царину міжлюдських відносин — простір між життям і смертю. Це також наочно демонструє можливість існування інтер-перспективізму не лише як наслідку обмежень тотемістичної онтології, а й як природного складника анімістичної, навіть у сучасному нам світі та звичному нам глобалізованому суспільстві.

Список посилань

- Вовк, Х. (1995). *Студії з української етнографії та антропології*. Мистецтво.
- Галайчук, В. В. (2016). *Українська міфологія*. Клуб Сімейного Дозвілля.
- Голубка. *Українська народна казка Поділля*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%93%D0%BE%D0%BB%D1%83%D0%B1%D0%BA%D0%B0.html>.
- Грінченко, Б. Д. (1901). *Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр.* Земська тип. <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/ukr0012448>.
- Давидюк, В. Ф. (2014). *Вибрані лекції з українського фольклору* (3-тє вид.). Твердиня.
- Жених — жаба: *Українська народна казка Закарпаття*. (1979). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%96%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%85%D0%E2%D0%94%D0%B6%D0%B0%D0%B1%D0%B0.html>.
- Квітка-Основенко, Г. Ф. (1932). *Мертвецький Великдень*. Просвіта.
- Нечуй-Левицький, І. С. (2022). *Світогляд українського народу: ескіз української міфології*. Velorum. (Оригінал опубліковано 1876 р.)
- Про яйце райце і царівну дівчину: *Українська народна казка Покуття*. (1987). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B5%D0%B9%D1%86%D0%B5%D0%BD%D1%96%D0%BD%D1%83%D0%B4%D1%96%D0%B2%D1%87%D0%B8%D0%BD%D1%83.html>.
- Українські народні казки: Для молодшого і середнього шкільного віку. (1990). Веселка. <https://coolib.in/b/555555-lidiya-dunayevska-ukrayinski-narodni-kazki-zbirka/read>.
- Чарівна скринька: *Українська народна казка Полтавщини*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%A7%D0%B0%D1%80%D1%96%D0%B2%D0%BD%D0%B0%D0%20%D1%81%D0%BA%D1%80%D0%B8%D0%BD%D1%8C%D0%BA%D0%B0.html>.
- Щепанський, В. (2023). «Християнський анімізм» як теоретичний конструкт і релігійна практика тисе. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*, 33, 140–147. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>.
- Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (S1), S67–S91. <https://doi.org/10.1086/200061>.
- De Castro, E. V. (1998). Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>.
- Descola, P., Lloyd, J., & Sahlins, M. (2013). *Beyond nature and culture*. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>.
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>.
- Bird-David, N. (1999). “Animism” Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40 (S1), S67–S91. <https://doi.org/10.1086/200061>.
- Charivna skrynka: *Ukrainska narodna kazka Poltavshchyny [The Magic Chest: A Ukrainian Folk Tale of Poltava Region]*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%A7%D0%B0%D1%80%D1%96%D0%B2%D0%BD%D1%8C%D0%BA%D0%B0.html> [in Ukrainian].
- Davydiuk, V. F. (2014). *Vybrani lektsii z ukrainskoho folkloru [Selected Lectures on Ukrainian Folklore]* (3rd ed.). Tverdynia [in Ukrainian].
- Halaichuk, V. V. (2016). *Ukrainska mifolohiia [Ukrainian Mythology]*. Klub Simeinoho Dozvillia [in Ukrainian].
- Holubka. *Ukrainska narodna kazka Podillia. The Dove [Ukrainian Folk Tale from Podillia]*. (2008). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%93%D0%BE%D0%BB%D1%83%D0%B1%D0%BA%D0%B0.html> [in Ukrainian].

- Hrinchenko, B. D. (1901). *Iz ust naroda. Malorusskie rasskazy, skazki i pr.* [From the Mouth of the People. Little Russian Stories, Fairy Tales, etc.]. Zemskaya tip. <https://irbis-nbuv.gov.ua/ulib/item/ukr0012448> [in Russian].
- Kvitka-Osnovianenko, H. F. (1932). *Mertvetskyi [Velykden Dead Man's Easter]*. Prosvita [in Ukrainian].
- Nechui-Levytskyi, I. S. (2022). *Svitohliad ukrainskoho narodu: eskiz ukrainskoi mifolohii [The Worldview of Ukrainian People: Sketch of Ukrainian Mythology]*. Velorum. (Original work published 1876) [in Ukrainian].
- Pedersen, M. A. (2001). Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), 411–427. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00070>.
- Pro yaitse raitse i charivnu divchynu: *Ukrainska narodna kazka Pokuttia [About the Raitse Egg and the Magical Girl: Ukrainian Folk Tale Pokuttia]*. (1987). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%9F%D1%80%D0%BE%D1%80%D1%8F%D0%B9%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%B9%D1%86%D0%B5%D1%96%D0%B0%D1%80%D1%96%D0%B2%D0%BD%D1%83%D0%B4%D1%96%D0%B2%D1%87%D0%B8%D0%BD%D1%83.html> [in Ukrainian].
- Shechepanskyi, V. (2023). “Khrystyianskyi animizm” yak teoretychnyi konstrukt i relihiina praktyka [“Christian Animism” as a Theoretical Construct and Religious Practice]. *Naukovyi shchorichnyk “Istoriia relihii v Ukraini” [Scientific Yearbook “History of Religions in Ukraine”]*, 33, 140–147. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147>.
- Ukrainski narodni kazky: Dlia molodshoho i serednoho shkilnoho viku [Ukrainian Folk Tales: For Younger and Middle School Age]*. (1990). Veselka. <https://coollib.in/b/555555-lidiya-dunayevska-ukrayinski-narodni-kazki-zbirka/read> [in Ukrainian].
- Vovk, Kh. (1995). *Studii z ukrainskoi etnografii ta antropologii [Studies in Ukrainian Ethnography and Anthropology]*. Mystetstvo [in Ukrainian].
- Zhenykh — zhaba: *Ukrainska narodna kazka Zakarpattia [The Groom is a Frog: Ukrainian Folk Tale of Transcarpathia]*. (1979). <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8%D0%96%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%85%D0%9E%D0%94%D0%B6%D0%B0%D0%B1%D0%B0.html> [in Ukrainian].

Oleksandr Ponomarenko

PERSPECTIVISM IN THE FOLK RELIGION OF UKRAINIANS

*The article examines the features of perspectivism in various manifestations of Ukrainian folk religion, including folklore, traditions, and both modern and archaic rituals. The primary focus is on analyzing the ontology of perspectivism and the phenomenon of new animism as such, defining both and identifying their specific features, which are necessary for further comparison with data collected by numerous Ukrainian researchers of traditional culture and individual religious beliefs from the 19th century to the present days. The text also examines key theses from the works of foundational theorists of new animism, which influenced the article's central reference point, Eduardo Viveiros de Castro's *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, including Philip Descola's *Beyond Nature and Culture* and Nurit Bird-David's "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. Significant attention is also given to Morten Pedersen's *Totemism, Animism and North Asian Indigenous Ontologies*, whose conclusions enable a broader interpretation of perspectivism beyond its conventional definitions, particularly through examples of the coexistence of multiple ontological structures within a single culture. The synthesis of all available data into a cohesive picture is followed by a search for signs of perspectivism in fairy tale plots, stories and beliefs recorded by the author, as well as in rituals documented by ethnographers and data collected by anthropologists. In analyzing the phenomenon of perspectivism, the author emphasizes the importance of Morten Pedersen's distinction between inter-human and extra-human perspectivism. Ultimately, the author comes to the conclusion that elements of inter-human perspectivism are present within the largely animistic character of Ukrainian folk religion.*

Keywords: perspectivism, animism, new animism, religion, religious consciousness, ontology, folklore, religious studies, philosophy, philosophy of religion, philosophy of mythology.

Матеріал надійшов 04.02.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)