



21. МФЕ. – Ф.33-3. – Оп.1. – Спр. 27.
22. Франко І. Я. Галицько-руські народні приповідки. – Ч.1. / Етнографічний збірник (ЕЗ). – Т.10. – Львів, 1901.
23. МФЕ. – Ф.28-3. – Оп.1. – Спр. 250.
24. Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах. – [Б.М.], 1865.
25. Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983.
26. Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. – В.1 Київське Полісся. – Львів: Інститут народознавства НАНУ, 1997.
27. Гуцальщина: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Наукова думка, 1984.
28. МФЕ. – Ф.28-3. – Оп.1. – Спр. 160.
29. Шевченко Л. Звичаї, пов'язані з закладами будівлі // Первісне господарство та його пережитки на Україні (ПГПУ). – 1928. – №1-2.
30. МФЕ. – Ф.28-3. – Оп.1. – Спр. 143.
31. МФЕ. – Ф.33-3. – Оп.1. – Спр. 13.
32. Чернышев Н. Опыт истолкования обычая “понеділкування” // КС. – 1887. – №4.
33. Василенко В. И. Празднование понедельника в Малороссии // КС. – 1887. – №1.
34. Булашев Г. О. Украинский народ в своих легендах, религиозных взглядах и верованиях – В.1. Космогонические народные воззрения и верования. – К., 1909.
35. Малинка А. Сборник материалов по малорусскому фольклору. – Чернигов, 1902.
36. Милорадович В. П. Малорусские народные предания и рассказы о Пятнице // КС. – 1902. – №5.
37. Косич М. Н. Литвины-белоруссы Черниговской губ., их быт и песни. – СПб., 1902.
38. Онищук А. Народний календар. Звичаї і повір'я, прив'язані до поодиноких днів у році. Записано в 1907-1908 рр. у с. Зелениці Наддніпрянського повіту // Матеріали до української етнології (МУЕ). – Т.15. – Львів, 1912.
39. Милорадович В. П. Життьє-бытьє Лубенского крестьянина // КС. – 1902. – №4.
40. МФЕ. – Ф.1-К.2. – Оп.1. – Спр. 13.
41. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и прочее. – Чернигов, 1900.
42. Холмщина і Підляшшя: Історико-етнографічне дослідження. – К.: Родовід, 1997.
43. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т.3. – СПб., 1882.
44. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь.: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1986.
45. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции – Л., 1936.

А. І. Темченко

ВЕРБАЛЬНО-СИМВОЛІЧНІ ПОЗНАЧЕННЯ ХВОРОБ ТА ПОТОЙБІЧНОГО СВІТУ В ЛІКУВАЛЬНИХ ПРАКТИКАХ СЕЛЯНСЬКИХ ЗНАХАРІВ

Проблема вивчення семантики потойбічного світу у традиційному світогляді є досить популярною в українській і зарубіжній етнології. Разом з тим вітчизняні дослідження, присвячені поглядам на смерть чи станам, наближеним до неї, досліджують потойбічний світ переважно у контексті поховального обряду [1]. Цікавими видаються праці Ф. Євсєєва, О. Курочкіна Ю. Писаренка, М. Козлова, М. Менцей, С. Неклюдова, в яких пропонуються нові підходи в аналізі теми [2].

Поряд з іншими фольклорними жанрами особливої уваги заслуговують традиційні лікувальні

тексти, де взаємовідношення між “цим” і “тим” світами є досить тісним, що простежується у роботах З. Болгарович, М. Гримич, І. Гунчика, М. Новікової, Н. Вархол, Т. Шевчук, В. Харитоновой, Г. Бондаренко [3]. Незважаючи на видиму чисельність досліджень, недостатньо вивченим залишається зв'язок замовлянь з міфами творення, а також виявлення сюжетів-кліше впізнання, вигнання і знищення хвороб. Отже, мета публікації полягає у визначенні основних мотивів магічного знищення хвороб як представників міфологічного потойбічного світу.

Важливість позитивного результату традиційного лікувального обряду є причиною того, що необхідні дії та текст не лише наповнюються символічними фігурами, але й самі стають знаковими. Процес їх міфологізації, який відбувається у специфічному “міфопоетичному культурному середовищі, яке визначається особливим типом світобачення і світорозуміння, що відбивається в основному змісті архаїчних текстів як боротьба конструктивного космічного принципу з деструктивною хтонічною стихією в описі етапів послідовного створення і становлення світу” [4, 9]. Подібні онтологічні уявлення вплинули не лише на зміст і форму проведення ритуалу, але й на внутрішню структуру замовлянь, які слугували його описом.

Тексти лікувальних замовлянь у цьому аспекті співвідносяться з етіологічними міфами, тому складаються з двох основних частин. Перша описує виявлення хвороби і характеризується процесом її пошуку та ідентифікацією: “Підвій ... припав нічний, північний, припав з роботи, за сухоти, за їдання, за пиття, з гуляння, з буяння, з поклику, з помислу, з погляду. Припав з хмари, з вітру, із сонця, нічний, північний, полудневий, сходовий, нудяний, сердешний” [5, 194]. Друга спрямована на знешкодження і послідовне відсилання-знищення хвороби: “Я ж тебе (підвій) вимовляю, водою виливаю, яйцем викачую, на куці і на сухий ліс відсилаю. Там тобі гуляти і буяти, згнілі колоди вивертати, жовті піски пожирати, сине море попивати. Щоб тут тобі червоної крові не спивати, синіх жил не витягати, жовтої кості не ламати!” [5, 194].

Традиційні лікувальні тексти насичені різноманітними символічними фігурами, які відіграють важливу смислову роль у словесному описі міфологічного світотворення. Ідентичні ознаки простежуються також в українських замовляннях, де розігрується міфологічна містерія знищення негативних сил – хвороб, які набувають знаковості й уособлюють хтонічні аспекти міфу.

Ще одна ознака міфологізації замовлянь виявляється в участі “популярних” міфологічних персонажів: Ісуса Христа, Матері Божої, Іоанна Хрестителя, святих Гавриїла, Михаїла, Миколая, Араама, апостолів Луки, Іоанна, Матвія, Марка, Святого Духа, Святої Трійці, великомучениці Варвари тощо. Вони, як правило, уособлюють вищі сили і є персоналізованими природними принципами, за допомогою яких відбувається упорядкування космосу. Святі у замовляннях демонструють послідовний перехід міфу від загального (космічного) до конкретного (людського), де також відбувається постійна боротьба із силами зла. Структуру замовлянь в цьому випадку можна трактувати як проєкцію



“основного” міфу, тому лікувальні тексти компонується у вигляді запитань-відповідей, описів подорожі героя, його змагань з лихоманками, “трясовицями”, парадоксальним ситуаціям тощо.

Міфологізацію хвороб, тобто надання їм певних магичних властивостей, відображено у специфічності їх текстового зображення. Відповідно до традиційних уявлень слов’ян, кожна людина протягом життя має свого двійника, який є міфічною істотою. Після смерті або під час сну він залишає людину у вигляді комахи, тварини, пари, вітерця [6, 173]. Дух-покровитель оберігає людину від інших собі подібних, які намагаються їй зашкодити. Народні перекази свідчать про змагання двійників між собою [7, 12]. В разі загибелі одного з них – помирав і його господар, зворотний результат означав майбутню перемогу людини над своїм ворогом [8, 495]. Показовим у цьому плані є опис розгрому половців в Іпатіївському літописі. За словами О. Потебні, він носить “цілком серйозний характер, без всіляких фігур”, тобто вжитий у прямому значенні [8, 481]. Духи-покровителі руських воїнів допомагають їм у битві з ворогом: “І зіткнулись [половці] спершу з полком [Святополка], і як грім ударив, коли вони обидва зіткнулись чолами, і битва була люта між ними, і падали [вої] з обох [сторін]. Та підійшов Володимир з полками своїми і Давид [Святославич] з полками своїми, і, побачивши [це], половці кинулись навтікача. І падали половці перед військом Володимировим, невидимо биті ангелом, як це бачило багато людей, і голови летіли, невидимо зітнуті, на землю” [9, 167]. Факт незримої присутності духа-покровителя простежується також в українських замовляннях, основна мета виголошення яких полягає не лише у зміцненні фізичного тіла. Сила знахаря спрямована насамперед на знищення ворожого духу хвороби. Для цього він “активізує” свого двійника або двійника хворого. В такому сенсі хвороби асоціюються з негативними силами (духами), вони нападають на людину, подібно живим істотам, трясуть, палять її (пор. з прислів’ям: “Щастя, як трясяця: на кого схоче, на того й нападе” [8, 496]). Подібні вирази збереглися до нашого часу у вигляді сталих фразеологізмів. Наприклад: “Напав нежить”, “Напав кашель”. У німецькій мові хвороби також ототожнюються з міфологічними істотами: “Von einem elbischen Wesen”. Аналогічне ставлення до хвороб відбулось у прокляттях: “Щоб тебе кольки вкололи”, “Щоб тебе покрутило та поломило” [10, 98] тощо.

Духи-покровителі людини можуть перебувати не лише у тілі, деякі з них світять у вигляді зорі на небі, що пояснює численні звертання до зір/зорі у замовляннях: “Зорі-зоричі, сть вас на небі три рідні сестриці, четверта хрещена, народжена Марія. Ідть ви, зберть ви красу, покладть на хрещену народжену Марію. Як ви ясні зорі, красні межі зірками, щоб була така красна межі дівками” [10, 496]. Тому духів-покровителів у традиційних віруваннях можемо співвідносити з людською душею. Пор.: “Зірки – душі людей, – скільки на небі зірок, стільки на небі людей” [10, 21]. Душа також залишає людину у сні, набуваючи при цьому вигляду “сивої миші” [10, 58].

Міфологічні образи хвороб зображуються у вигляді істот. Існують українські повір’я, де розповідається, що хвороби “ходять” біля осель людей, “викликають” їх за допомогою хитрощів, “проходять”

до будинків через вікна, двері, стріху, комин. За народними переказами, вони бувають видимими і невидимими, тобто схожими на тіні. В Іпатіївському літописі розповідається про напад нав’їв на давньоруське місто Полоцьк: “Не було видно їх [бісів] самих, а було видно їх коней і копита. І так уражали вони людей у Полоцьку і його область <...>. У ці ж часи багато людей умирало од різних недуг” [9, 130–131]. Вчені пояснюють велику смертність в ті часи несподіваною епідемією грипу – хвороби, часто супроводжуваної нежиттю. Саме слово “не-жить” є інакомовністю до слова “смерть” [11, 294, 402], яка “перебуває” у традиційних уявленнях за міфічним “синім морем”. У сербському замовлянні говориться: “Сходеццю нежиту от сухого мора”. Словосполучення “сухе море” семантично тотожне традиційним назвам, які характеризують місце розташування міфологічного потойбічного світу “синій ліс”, “сині гори”, “пустий чоловік”, “залізна корова”, “кам’яні відра”: “Піду я на пустую ниву, де не сіяно, не орано, там, де уродила пшениця он яка лопушина, колосна!” [12, 112]. “Був собі синій чоловік, та пішов він в синій ліс, та зрубав він синє дерево та зробив синього човна і сині веселечка, та сів він в синього човна, та й поїхав на синє море, спіймав синю щуку, з синіми губами, з синіми зубами, з синіми перами, взяв синього казана, налив синьої води, приставив до синього вогню, обклав синіми дровами зварив синю щуку, став її розбирати, на частки роздирати синіми зубами, синіми губами, стала хрещеному (ім’я) бешиха відступати, за сині гори, в глибокі річки, в лісові хащі, в болота” [13]. У зв’язку з цим хвороби найчастіше відсилаються на сухі ліси, болота. Іноді координати відсилання уточнюються – Чорне море, Дунай. В такому випадку конкретна географічна назва стає знаковою і також символізує потойбічний світ. Аналогічні вірування зустрічаємо у німців, південних слов’ян. Пор.: із сербським замовлянням від “мари”: “Ушла у јайску љуску, утопила се у морску пучину” [8, 501]. В українських лікувальних текстах формули відсилання часто містять поетичні образи моря або морського острова: “Підіте уроки, на сороки, на луци, на очерети, на болота, на моря” [12, 90]. “На морі, на окіяні, на острові, на Буяні, стояв дуб дублястий: під тим дубом сиділа черепаха, всім гадинам сирашиха” [12, 158].

З уявленнями про міфічну сутність хвороби пов’язані також й інші способи її відсилання/знищення. При дитячих захворюваннях недугу стирали з тіла за допомогою “риз Діви Марії” [14, 224], що є рудиментом архаїчного обряду повторного народження. Функцію “риз” виконувала пелена сорочки матері чи знахарки, яка виголошувала замовляння. Пор. з рос приказкою: “Чем родила, тем и отходила” [14, 224]. Українські жінки пелену вимочували у помях [7, 3], які є аналогом до родових вод. Подібне значення мають обряди пролізання хворого через різноманітні отвори: розколоте дерево, дупло, нору, жлукто тощо.

Поширеним у магичній лікувальній практиці було змігання уявної хвороби з тіла віником; сколювання її різноманітними гострими металевими предметами – шпилькою, цвяшком, голкою, “видовбування золотими долотами” [15, 16]. Наприклад, у замовлянні від більма застосовувалися всі



вищезазначені прийоми: "...Іду я помочі давати народженому, молитвяному Степану – більма з ока зганяти, вилами сколовати, граблями згрібати, мітлюю змітати, народженому, молитвяному, хрецюному із ока більмо зганяти" [16, 48]. Хвороба могла "відрубуватись" свяченим ножом, який набуває у деяких текстах вигляду "золотого меча": "Я ж тебе (гостець) замовляю, відтинаю залізним ножом, п'ятьма пальцями, шостою долонею" [10, 140]; "Вийшов золотий чоловік з золотої церкви <...> і здибав його (ім'я хворого) <...> і просить він золотого чоловіка: "Золотий чоловік, прошу тебе, вигони з мене злу хворобу <...> погану хворобу золотим мечем відрубать, золотими долотами видовбать, золотими трембітами витрубить" [15, 16]. Широко застосовувалось у лікувальній практиці імітоване биття хворого, бризкання водою йому проміж очі, змивання недуги. Вода також могла нейтралізувати отруту гадуки [16, 41]. Хвороба, як будь-яка жива істота, не витримувала диму, тому її викурювали різноманітними речовинами, що відзначалися приємним чи, навпаки, неприємним запахом. Обкурювали залишками свяченої паски, хроном, шкаралупою від крашанок, пшеницею, ладаном. Крім цього, застосовували кінський волос, мичку, копито, сушеного сліпця, летючу мишу, кров півня, зарізаного на Меланки, ремезове гніздо, сушену жабу [16, 89–90].

Аналогічного значення набуває "вистигання" або "вигризання" хвороби: "Ти не гризи і не ломи, і кров не бунтуй... не ти мене гризеш, а я тебе гризу. Тьфу, тьфу, і я тебе загризаю" [16, 87]. Вистрижену, змиту хворобу "ховали" у "глухий кут" або знищували – закопували її під порогом, на смітнику, у лісі [7, 2; 16, 56], спалювали, топили тощо.

Досить поширеним є мотив викликання, виманювання хвороби назовні за допомогою ритуального пригощання, що є залишком архаїчних жертвоприношень. Наприклад, пропасниці "пригощають" вареним курячим яйцем: "Пропасницю сімдесят сім. Їм треба зварить яйце куряче, зав'язать облуплене у пазусі і носить дев'ять день, після прийти до річки до схід сонця і казати: – Добрий день пропасниці! Єсть вас сімдесят сім, а я принесла вам сніданне. Кинуть яйце у річку да ти додому не оглядуючись" [10, 126]. До словесних методів вигнання хвороби можна віднести також прокльони на її адресу: "Трясеш! Бодай ти болотом трясла!" [5, 88].

Швидке поширення інфекції пояснювалось у традиційному світогляді здатністю хвороби "переходити" з одного місця на інше. Найсприятливішими для ураження вважались не захищені магичними оберегами люди і речі. Подібні уявлення можуть слугувати поясненням деяких прийомів симпатичної магії, пов'язаних із передачею хвороби іншій особі, тварині, рослині чи предмету. Наприклад: "Кури, куриці беріть ночниці прєстрїтїї, приговорїїї. Кого стала, щоб перестала" [15, 15]. Захистом від захворювання були різноманітні обереги як речові, так і словесні: "Лихим очам да сіль, да печина, що ти нам, то й тобі: як нам добре, так і тобі хай добре; нехай буде добре і тобі і нам" [15, 14].

Аналізуючи внутрішню структуру лікувальних текстів, можемо помітити певні закономірності у

"вишпитуванні" недуги з тіла хворого. Вигнання-відсилення хвороби починається з тілесного центру (серця) або верху (голови) і закінчується тілесною периферією (пальцями, "суставцями", жилами, "ручками, ніжками"), тоді як здобувається вона зворотним шляхом: "І я вас визиваю, і вас викликаю, і вас одсилаю, де вітер не віє, і сонце не гріє, і де християнський глас не заходе од Захарієвої голови і од паголови, і од його серця, і од його пасерця, і од його рум'яного лиця, і од його карих очей, і од його плечей, і од його рук, і од його ніг, і од його пальців, і од його семидесяти суставців, і од його жовтої кості, і од червоної крові: не буде його серденька нудити і червоної крові ссати" [16, 54]. Згадування у тексті голови і ніг хворого пов'язано з традиційними уявленнями про життя і смерть. Коли хвороба у вигляді старої жінки стоїть біля голови – хворий довго не житиме, якщо біля ніг – він ще може одужати [11, 294]: "І Матір Божя в помочі стояла, і сі вроки збирала, на Дунай, на море зсилала. Там собі гуляйте і буяйте, сухе дерево ламайте і од її ручок, од її ніжок, од її головоньки, од її червоної крові, од жовтої кості, од рожденої, молитвяної, раби Божої Марії" [16, 54].

Українські лікувальні замовляння складаються з двох основних частин – впізнання і знищення недуги. Знахар виявляє хворобу шляхом називання її основних ознак і можливих місць перебування в організмі людини. Перераховані ознаки є інакомовними назвами хвороб, тобто її численними іменами, оскільки, щоб знищити недугу – необхідно знати її справжню природу. Будь-яке захворювання розцінювалось як ураження людини хтонічними невидимими істотами, тому хвороба відсилялась до потойбічного світу, розташованого на периферії міфологічного світу, за "синім морем", "за горами", тобто історичною територією проживання ворожих для слов'ян племен.

1. Щербак І. Давній обряд поховання, хто помер у "невижитому віці" // Народна творчість та етнографія. – 1998. – № 5-6; Борисенко В. Культ предків в обрядах українців // Родовід. – 1991. – № 2; Двораківський С. Поминальні дні на Північному Поділлі // Березина. – 2001. – № 1; Ярошевич В. Поховальні звичаї на Самбірщині // Березина. – 2001. – № 3; Ульяновська В. С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського і Центрального Полісся) // Народна творчість та етнографія. – 1992. – № 2; Ульяновська В. С. Уявлення про духовну сутність людини в контексті поховального обрядовості // Народна творчість та етнографія. – 1989. – № 3; Коваль-Фучило І. Похоронний ритуал: проблема функціонування і сприйняття // Березина. – 2001. – № 1; Коваль-Фучило І. Голосіння у контексті поховального ритуалу // Народна творчість та етнографія. – 2000. – № 1. – С. 33–45.
2. Євсєєв Ф. Теоретичні питання демонології та ритуалознавства: Мара і Морена // Київська Старовина. – 2002. – № 2; Курочкін О. Поховальні забави – релікти дохристиянського світогляду // Березина. – 1998. – № 3–4; Писаренко Ю. Г. Смерть Святогора: відголосок передісторії людства убилинах // Український історичний журнал. – 1999. – № 1, № 2; Козлов М. М. Уявлення давніх слов'ян про потойбічний світ // Український історичний журнал. – 2000. – № 3; Менцей М. Славянские народные верования о воде как границе между миром живых и миром мертвых // Славяноведение. – 2000. – № 1; Козлова Н. К. Восточнославянские былички о мифическом любовнике. Опыт систематизации сюжетов. Автореф. дисс. на соискание уч. ст. канд. филол.



- наук. – М., 1996; Неклюдов С. *Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности* // www.ruthenia.ru/folklore/.
3. Болтарович З. *Українська народна медицина: Історія і практика*. – К., 1994; Гримич М. В. *Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія)*. – К., 2000; Гунчик І. *Навська дочка (до в'янення назви архаїчного фольклорного образу західноподільського замовляння)* // *Берегиня*. – 2000. – № 4; Новікова М. *Прасвіт українських замовлянь* // *Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко*. – К., 1993; Вархол Н. *Народні методи профілактики та лікування дитячих захворювань* // *Miroslav Sopoliga a Kolektiv. Vedecký zborník zbytného myzea ukrajinskorusinskej kultury vo Svidnicku*. – Прельов, 1995. – № 20; Шевчук Т. *Магічна поезія замовляння. Еволюція ритуально-поетичних формул* // *Родовід*. – 1993. – № 5. *Сны и видения в народной культуре / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов*. – М., 2002; Бондаренко Г. *Таємна сила слова*. – К., 1993; Харитонова В. И. *Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований В 2-х частях*. – М., 1999. – Часть 1.
 4. Топоров В. Н. *О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. – М., 1988.
 5. Митрополит Іларіон. *Дохристиянські вірування українського народу*. – К., 1991.
 6. Плотникова А. А. *Душа // Славянская мифология*. – М., 1995.
 7. Польові матеріали автора. *Записано у селі Суботів Чигиринського району Черкаської обл.*
 8. Потебня А. А. *Слово і миф* – М., 1989.
 9. *Літопис Руський. За Іпатівським списком. Пер. з давн. руськ.* – К., 1990.
 10. Чубинський П. *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн.* – К., 1995. – Кн.1.
 11. Афанасьев А. Н. *Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост. подготовка текста, ст., коммент. А. Л. Топоркова*. – М., 1996.
 12. *Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко, авт. передм. М.О. Новікова*. – К., 1993.
 13. *Записано Китовой С. А. у селі Межиріч Канівського району Черкаської обл.*
 14. Познанский Н. *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*. – М., 1995.
 15. *Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинання) / Упор. вст. ст. Г. Б. Бондаренко*. – К., 1992.
 16. *Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані В. П. Милорадовичем, Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком) // Українські чари / Упор. О. М. Таланчук*. – К., 1992.

А. Ю. Корнєв

ДОБА ХМЕЛЬНИЧЧИНИ І СЕЛЯНСЬКА "ПРАВДА" В ПІСЕННІЙ ЕПІЦІ

Постановка проблеми зумовлена необхідністю всебічного аналізу творів національної пісенної епіки, яка складалася в період формування етнічної самосвідомості українців, отже, містила в собі важливі ментальні структури. Останні були в тісному зв'язку із світоглядними орієнтирами селянства, яке становило основу суспільства, брало активну участь у визвольних змаганнях, нарешті, в якості реципієнтів зберігало і продукувало основні громадські цінності, закладені в пісенній епіці.

На думку С. Й. Грици, жоден фольклорний твір не подає такого "вичерпного уявлення про сутність

національного характеру, як думовий епос". Особливість українського епосу полягає в обставинах його формування, "у ситуації "епічних" воєн – зіткнення між національними цілюстями", коли дума концентрує "енергію всього народу" [6, 189].

Народна уява представляє це протистояння антагоністичними категоріями "чужих" та "своїх". Їх протиставлення є важливим чинником, що окреслює семантичне поле пісенної епіки. Характеристика перших знаходиться в тісному зв'язку із другими і навпаки. Ось чому одним із завдань постає спроба часткової реконструкції "колективного позасвідомого" українського населення з огляду на ці дві категорії. Така постановка проблеми була фактично табуована до недавнього часу, і тільки в останні роки стали виходити поодинокі дослідження, здатні на неупереджений аналіз непростих міжетнічних та міжконфесійних відносин на українських територіях у дореволюційний період, зокрема публікації та монографічні роботи В. Гоцуляка, О. Гуржія, Ф. Кейди, П. Мірошніченка, С. Мишанича, Є. Онацького [4; 8; 10; 14; 16]. Особливу роль у методологічному плані відіграли роботи П. Мірошніченка, зокрема його висновки щодо селянської "правди-справедливості" і відчуття "протопатриотизму", яке народжується на її основі [14, 35-78]. Згідно його концепції, "правда-справедливість" є складною категорією, яка включає в себе майже увесь комплекс уявлень, характерних для масової свідомості українського селянина в період від зародження родового суспільства і фактично до остаточної перемоги на селі буржуазних відносин.

Метою статті є визначення основних світоглядних орієнтирів, притаманних українському селянству, які знайшли своє відбиття у пісенній епіці, присвяченій Хмельниччині.

У сучасній історіографії факт існування держави чи, принаймні, державницьких інституцій в часи Хмельницького остаточно затвердився у вітчизняній науці, розбіжності існують тільки в хронологічних та географічних межах. Відносно теми дослідження особливо важливим є те, що соціальні та політичні перетворення в добу Хмельницького супроводжувалися масовим покозаченням [15, 186; 3, 8], тобто у свідомості українського селянина виникав ідеал козацької волі, що відображав загальні громадські установки. Польські джерела періоду Української національно-визвольної революції другої половини XVII ст. також визнавали, що навіть в тих районах Галичини, куди не дійшли загони Хмельницького, міщани і селяни виступали проти шляхти "під виглядом і за звичаєм козаків" [5, 144]. Фактично належність до козацького стану (покозачення) народні маси пов'язували з особистою свободою, а та, в свою чергу, повинна була визначати увесь соціально-економічний і правовий спектр питань.

Звісно, цей процес був непростим та неоднозначним. У монографії О. Гуржія проаналізовано "новий порядок", який ґрунтувався на козацьких традиціях. У той же час, його правова база мала і свої особливості: зберігалася багато пережитків звичаєвого права, із яким рахувалися представники всіх владних структур [8, 125, 132]. У всякому випадку, не викликає сумнівів той факт, що за часів Хмельниччини "...політична влада і всі суспільні групи та інститути в широкому розумінні,