

Поцелуйко Андрій. Різновиди древніх ініціаційних практик збережені в українському фольклорі



Доцент кафедри гуманітарної та соціально-економічної підготовки Львівської філії Дніпропетровського національного університету залізничного транспорту ім. акад. В.Лазаряна, кандидат філософських наук.
senjababuin@gmail.com

© Поцелуйко Андрій, березень 2020.

Стаття присвячена дослідженню архаїчного підґрунтя української етнокультурної спадщини за допомогою методологічних принципів порівняльної індоєвропейської міфології та висновків порівняльно-історичного індоєвропейського мовознавства. Реконструються та аналізуються загальноіндоєвропейські соціо-функціональні архетипи, досліджуються загальноіндоєвропейські міфологеми.

Ключові слова: архетип, парадигма, міфологема.

Potselujko Andrij. Types of the practice of initiation in Ukrainian folk tradition. The article is devoted to the research of prephilosophical outlook of ancient Slavic tribes. This investigation is based on the methodologies of modern comparative Indo-European mythology, namely on the theory of trifunctional Indo-European ideology structure (the Dumezil's theor).

Key words: archetype, paradigm, mythologem.

The article is devoted to the research of prephilosophical outlook of ancient Slavic tribes. This investigation is based on the methodologies of modern comparative Indo-European mythology, namely on the theory of trifunctional Indo-European ideology

structure (the Dumézil's theory), and also on the Propps theory of fairy-tale morphology.

The trifunctional hypothesis of prehistoric Proto-Indo-European society postulates a tripartite ideology ("idéologie tripartite") reflected in the existence of three classes or castes — priests, warriors, and commoners (farmers or tradesmen) — corresponding to the three functions of the sacral, the martial and the economic, respectively.

Dumézil's theory primary contribution to Indo-European studies was his theory of "trifunctionalism," the idea that a particular arrangement of three societal "functions" lay at the heart of Indo-European life and thought. This arrangement manifested itself most straightforwardly in the social hierarchy, which consisted of three classes that corresponded to the three functions. However, as the word "function" implies, the three classes were distinguished not just according to differing quantitative amounts of power, but also qualitatively in terms of the "functions" that each of the three groups served within society. The Indo-Europeans' gods, too, were organized into this trifunctional structure.

Some Indo-European social and functional archetypes are reconstructed and analysed in this investigation. Indo-European mythological images in reflection of Ukrainian folklore and specific Ukrainian mythological images in the context of Indo-European mythological fund are researched.

The article presents the research of the Ukrainian ethnic culture heritage using the methodologies of the modern comparative Indo-European mythology and on the basis of the conclusions of the comparative Indo-European linguistics.

Key words: archetype, paradigm, mythologem, mythological structure, metastructure, pantheon.

Порівняльно-історичний метод, успіхи семантичної реконструкції та структурні студії, зумовили серію

опублікованих праць, які визначають окремі важливі фрагменти внутрішнього устрою племен-носіїв архаїчних індоєвропейських діалектів. На основі відомостей лінгвістики окреслюється досить чітка картина культури. Саме тому актуальним є ґрунтовне академічне вивчення тих елементів дохристиянської міфології в системі української духовної спадщини, які сягають своїми витокami прадавньої індоєвропейської основи. Осмисленню досліджуваної теми присвячені праці сучасних вітчизняних науковців Ю.В.Павленка [1], М.В.Поповича [2;3], М.О.Чмихова [4], К.Ю.Рахно [5, 6], М.Ю. Рахно [7] в яких досліджено давньоукраїнські вірування та світоглядні уявлення в контексті індоєвропейської міфології, проте їх варто доповнити, залучаючи нову інформацію, зокрема не опрацьовані ни-ми викладені нижче українські народні перекази.

Метою пропонованої статті є комплексний аналіз українських народних казок в світлі реконструйованої лінгвістами структури індоєвропейського міфологічного пантеону для виявлення в них специфічних рис індоєвропейської ментальності, традиційного світогляду. Для того, щоб глибше збагнути зміст ініціаційних мотивів українського фольклору, ми звернемось до досліджень присвячених жанру казок, в яких в найбільшій мірі виражена тематика ініціації-індивідуації.

В основі духовних практик наших пращурів лежали древні психотехніки, які вели до кардинальної трансформації особистості, і проявлялись вони в формі ритуалу ініціації. Дослідники констатують наявність

існування не одного, а кількох типів ініціаційних обрядів, що відображені в українському фольклорі та традиціях інших індоєвропейських народів. Можна виділити воїнську, жрецько-шаманську, а також практику пов'язану з шлюбними інституціями.

В цілому дослідники виділяють три типи посвят:

«1) Колективні обряди, що знаменують перехід з дитинства або юнацтва до дорослого віку і обов'язкові для всіх членів суспільства;

2) Обряди вступу в таємні товариства, в союзи або братства, які об'єднують людей однієї статі і ревниво охороняють свої секрети;

3) Обряди містичного покликання, які на рівні первісних релігій є покликанням чаклуна, шамана, пророка, знахаря і т.д. Тут важливий саме індивідуальний досвід посвячуваного»[8].

«Зокрема, одна з форм древніх ініціації передбачала здобуття молодим воїном певної кількості ворожих голів... У слов'янському, зокрема, українському казковому епосі вона трактується як відрізування голів чи язиків у переможеного багатирем змія...

Довести, що він гідний одруження, казковий герой-ініціант мусив, пройшовши складні, найбільш незвичні та найнесподіваніші випробування: доскочити до королівни, що сиділа в золотому теремі на високій горі, та зняти з її руки перстень, збудувати летючий корабель та приїхати на ньому до царя на обід...

Виконання завдань казкового ворожого тестя, неможливе без магічних умінь, здобути котрі можна було лише через зв'язок з потойбічним світом, мандрівку в який за архетипною схемою «через смерть – до

вродження» здійснював ініціант у процесі проходження ритуалу посвячення...

Посвячуваний повинен був продемонструвати свої господарсько-практичні уміння рільницького спрямування («щоб ти за одну ніч отой луг викорчував, зорав, пшениці насіяв, вижав її, а скирти склав і щоб у ту ніч тієї самої пшениці мені паляницю спік»). Тут герой піддається випробуванню, чи під силу йому прискорити ти урожай» саме така вимога висувалася до магів-чаклунів у часи виникнення землеробства»[9].

Деякі дослідники пишуть про змішування в казках мотивів, що відображають традицію чоловічих ініціацій і ініціацію сакрального царя.

«Цикл казок про Івана і Коцю, по суті, є приклад чоловічої ініціації. Коцй, віднімаючи наречену, прирікає юнака на «дитяче» життя. Вбити Коцю можна, зламавши голку (голка, веретено, клубок, гребінь - є предмети казкової атрибутики). Смерть Коцю дає можливість молодому претенденту довести, що він гідний зайняти своє місце в дорослому житті з усіма його правами і привілеями. Отрок - це підліток ще без права голосу, ще не людина. Одночасно тут помітні відлуння того часу, коли цар виконував роль жерця (правитель міг виліковувати від хвороб, благословляти і підтримувати гармонію світу) і був змінним. Старий цар повинен бути убитий новим, про це говорив Фрезер в «Золотій гілці ». Пропп писав:" Очевидно, шлюбний вік дітей, створення нового покоління показує, що старому поколінню пора піти, поступитися місцем новому ". Звідси впливає дуже знайомий мотив - прибулець, Іван-дурник, розгадує

складні загадки або показує свою силу і завзятість, «доводить свою придатність» зайняти місце цього царя-жерця. У всіх варіантах казок Іван обов'язково проходить ініціацію, яку проводить Баба Яга, одночасно виступаючи як помічниця, дарительниця і провідниця в потойбічний світ. Вона не тільки сліпа, у неї ще й гіпертрофовані ознаки статі, кістяна нога і яскраво виражена симетрія (теж знак смерті) [10].

Проблемі виникнення і існування індоєвропейського шаманізму присвячена ціла серія праць сучасних дослідників. А.В.Запорожченко зазначає:

Щодо суті шаманського комплексу, поширеного в Європі, у вчених також не склалося єдиної думки. Угорський дослідник Г. Кланіцаї, розглядаючи вірування народів, що населяють територію Європи, вважає, що «замість того, щоб шукати ... тільки визнану - хоч і не безперечно ... - модель центрально-європейського шаманізму, видається більш доречним говорити про різноманітні стійкі елементи шаманізму в Центральній і Південній Європі, перетворені і інтегровані в нові системи вірувань безліччю різних способів ». Таким чином, він, хоча і визнає факт існування шаманізму на території Європи, вважає за краще говорити тільки про присутність елементів шаманізму в народних віруваннях європейців, а не про наявність єдиного шаманського комплексу.

Деяко інший погляд на шаманізм в Європі пропонує Е. Поч. На її думку, на території Центральної та Південно-Східної Європи до наших днів збереглися суспільства, вірування яких містять в собі архаїчні елементи, пов'язані з шаманськими практиками. На основі аналізу даних сучасних досліджень вона робить висновок про існування

європейського (індоєвропейського?) шаманізму. При описі характеристик основної функції шамана - посередництва між світами - нею були виділені дві специфічні риси індоєвропейської шаманізму: аграрний характер і пов'язані з ним циклічні особливості. Крім того, вона зробила спробу розширити міфологічні основи, помістивши два основних типи посередників, виділених К. Гінзбургом (чаклунів, які забезпечують родючість, і чаклунів-провидців, котрі дізнаються про майбутнє від померлих), в рамки дуальної системи, пов'язаної з Перкунасом / Перуном, богом громовержцем, і Велніасом / Волосом / Велесом – богом-покровителем худоби і богом мертвих. Вивчаючи народні вірування, що поширені на території Європи, італійський дослідник К. Гінзбург виявив паралелі між італійськими бенанданті і шаманами. Подальший пошук привів його до висновку про існування на території Європи безлічі типологічно схожих явищ (італійські *benandanti*, балканські *zduhači*, угорські *táltos*, хорватські і словенські *kresniki*, корсиканські *mazzeri*, осетинські *burkudzäutä*, лапландські *noai'di* і ін.) [11].

Дослідженням ремінісценцій суто шаманських практик в рефлексії українських казок займається В.Ф.Ятченко. На думку дослідника «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...

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 заклятої 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.

в казці „Гайгай” відданий батьком потойбічній істоті молодий хлопець потрапляє в „далекій 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 стригтися, ні голитися тобі не дозволяю”... такі заборони застосовувались як при підготовці до посвячення хлопчика в дорослі чоловіки, так і при посвяченні в шамани.

Є низка українських казок, в яких герой проникає в інший світ, щоб дізнатись від тамтешніх мешканців про

причину і способи ліквідації нещастя, 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.

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“. 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 [12].

Е.В.Нам зазначає, що «Своєрідне втілення в ритуалах індоєвропейців отримала практика шаманських подорожей. Можна виділити кілька варіантів осмислення дороги в ритуальних контекстах: 1) дорога пов'язана з димом і вогнем і являє собою шлях до божества під час жертвопринесення; 2) дорога - це процес пошуку, відкриття і отримання нового знання, а посвячення шаманів і поетів - прокладання шляху в світ духів, які володіють цим знанням; 3) подорож - це процес духовного «бачення», заснованого на досвіді трансформації свідомості, здатності проникати думкою в світ духів і епічних героїв; 4) дорога - символічне втілення ідеї смерті, а знання дороги - здатність проникати в світ мертвих і повертатися звідти живим» [13].

Згадки про давні шаманські практики збереглися в Україні навіть у топографічних назвах.

«Повчальний матеріал для роздумів про сакральні практики наших предків надає інформація про священні місця – токи. „Поединок зі змієм, 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”.

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. А що в багатьох українських казках з типово шаманським сюжетами герой б'ється зі злою силою саме на току, то напрошується думка, що на місці цих святилищ відбувались камлання шаманів, а значить і їх „зустрічі” та „битви” із злими духами»[14].

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 .

«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 досягнення істини через самого себе. В пізніші епохи подібні ситуації породжували гностицизм, містицизм»[15].

В казках різних регіонів України явище шаманського покликання проглядає теж досить часто. Гуцульська казка „Як хлопець царську доньку врятував” 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 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). Про самотність майбутнього шамана розповідається і в іншій казці, записаній у 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 молодой людини, її відлюдкуватість, бачення нею пророчих снів як елементи схильності до шаманської професії відмічає М. Еліаде також і в тунгуському шаманізмі. 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...

Цікавою в шаманському сенсі є й гуцульська казка „Божий фін”. «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...» [15].

Отже можемо зробити загальний висновок про значущий вплив давніх ініціативних практик на становлення та розвиток українських фольклорних текстів, що стали ре-трансляторами архаїчних міфологем, які є невід’ємною частиною нашої духовної традиції, зберігшись до наших днів.

Список джерел:

1. Павленко Ю.В. Дохристиянські вірування давнього населення України/ Ю.В.Павленко.-К.: Либідь, 2000.-456с.
2. Попович М.В. Нарис історії культури України/ М.В.Попович.-К.: АртЕк, 1998.-728с;
3. Попович М.В. Мировоззрение древних славян/ М.В.Попович.-К.: Наук. думка, 1985. -167с.
4. Чмихов М.О. та ін. Археологія та стародавня історія України: Курс лекцій/ М.О.Чмихов. -К.: Либідь, 1992. -376 с.
5. Рахно К.Ю. Киеворусский след скифских золотых даров // Nartamongae. The Journal of Alano-Osetic Studies; Epic, Psychological Dimensions of Culture, Economics, Management: Science Journal. No18, 201919Mythology & Language. -Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2017. -Vol. XII. -No 1, 2. -С. 363-379.
6. Рахно К.Ю. Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. - Ljubljana: Znanstvenoraziskovani center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija; Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2016. -Т. XIX. -С. 93-121.
7. Космогонія і есхатологія в українських думках і повчальних віршах та в германській міфопоетичнійтрадиції /М.Рахно //Сіверянський літопис. -2014. -No 5. -С.375-382.
8. Цуканова И.В. Инициация огнем в поэтическом творчестве - [Електронний ресурс]. Режим доступу: // https://cyberleninka.ru/article/n/initsiatsiya-ognem-v-poeticheskom-tvorchestve?fbclid=IwAR01G_t26hU56vAgS2x9-UkSw12eWz1O5JLDOutyFqGqbPoJWtYPJBEC9Yk
9. Андреева Т.Відображення українським фольклором ініціаційних випробувань (на матеріалі чарівної казки) - [Електронний ресурс]. Режим доступу:http://papers.univ.kiev.ua/1/literaturoznavstvo_movoznavstvo_folklorystyka/articles/andreyeva-t-reflection-of-initiate-test-in-ukrainian-folklore-based-on-the-mat_16217.pdf?fbclid=IwAR2SiOFu7lwmXUuPR1kSWChgwfhDTYsiqEiGvHv_vHsGge4mbsgNWkkcLw
10. Склипис Е. В. Проявления архаичных славянских мифологических представлений в фольклоре - [Електронний ресурс]. Режим доступу: // «<http://sn-philcultpol.cfuv.ru/wp-content/uploads/2016/01/011sklipis.pdf>

11. Запорожченко А. В., Славко В. Е. Реминисценции шаманизма в болгарском нестинарстве // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2014. Т. 13, вып. 8: История. С. 36–42. - [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <http://vestnik.nsu.ru/historyphilology/files/0f33929bb56f735055cfa5afd7cded06.pdf>
12. Ятченко В.Ф. Шаманізм та ініціації - [Електронний ресурс]. Режим доступу: // <https://www.ridivira.com/uk/suspilstvo/shamanizm-ta-initsiatsii>
13. Нам Е.В. «Певец, отправляющийся в путь»: к вопросу о «шаманских» истоках певческой и сказительской традиций индоевропейцев и народов Сибири - [Электронный ресурс]. Режим доступа: // <https://cyberleninka.ru/article/n/pevets-otpravlyayuschiysya-v-put-k-voprosu-o-shamanskih-istokah-pevcheskoy-i-skazitel'skoy-traditsiy-indoevropeytsev-i-narodov-sibiri>
14. Ятченко В.Ф. Шаманізм і шаманські практики на теренах України в історичних та художніх джерелах - [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.ridivira.com/uk/istoriya/shamanizm-i-shamanski-praktyky-na-terenakh-ukrainy-v-istorychychkh-ta-khudozhnykh-dzherelakh>
15. Ятченко В.Ф. Український шаманізм - [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://ndiu.org.ua/images/book/shamanizm.pdf?fbclid=IwAR2l6DcNp4O1OvJXqvihRTE2KlrSyXwYsGHRP1iq6fpt9YaxvB22VgOKIEM>