

УДК 316.774:364.42/.44

Д.В. Анцибор

**ШЕПТУХА ЯК МАГІЧНА
КОНСУЛЬТАНТКА: ПЕРЕДАЧА ЗНАТЬ
І СПЕЦИФІКА НАДАННЯ ПОСЛУГ
(ЗА ЕКСПЕДИЦІЙНИМИ МАТЕРІАЛАМИ
З ПІВНІЧНОЇ ЧЕРНІГІВЩИНИ)**

У статті аналізується сучасний стан побутування уявлень про магічних консультантів на матеріалах експедиції до Семенівського та Новгород-Сіверського районів Чернігівської області. Автор ставить за мету виявити практики передачі знань і надання послуг, які усталюються в повсякденному дискурсі знахарства за останні десятиліття. Окреслюються способи передачі практичних знань включно з прескрипціями та ритуалізованими діями, які їх супроводжують. Серед особливих етапів сеансу варто виокремити такі: підготовчі читання «Отче наш» і звернення до святих; проведення ритуалізованої практики з лікувально-магічною метою; ритуал подяки за роботу магічного консультанта; проводження клієнта; відновлення стану шептухи після завершення роботи з клієнтом. Немедичні спеціалісти зберігають у своїх практиках як традиційні уявлення, так і піддаються адаптації до сучасних реалій, особливо в контексті практик подяк і передачі знань.

Ключові слова: магічний консультант, шептуха, Сіверщина, передача знань, народна медицина.

Народна медицина – одна з тих гілок традиційного знання, які займають важливу роль в сучасному житті українців. Віра в можливість наслати хвороби та знахарство слугує символічною оболонкою соціальної структури, яка зберігається в групах традиційного типу. У містах натомість традиційні вірування сильніше піддаються видозмінам.

Польські соціологи медицини з 1990-х років вживають термін «немедичне лікування» на позначення самолікування, практики народних цілителів та інших спеціалістів, які займаються народною й нетрадиційною медициною. Таким чином знімається питання про статистично підтверджені причинно-наслідкові зв'язки між хворобливим станом пацієнта й лікувальним ефектом [20, с. 227–228]. Окрім цього, в антропологічній традиції усталюється термін «магічний консультант» на позначення знахарів, відьом, шептух, шаманів, до яких звертаються з метою зняти або навести хворобу, а також здійснити контакти з потойбіччям. Терміни «немедичний спеціаліст» і «магічний консультант» у статті будуть вживатися синонімічно.

У цій розвідці пропонується аналіз специфічних компонентів надання послуг немедичного характеру, а також механізм трансмісії знань магічних консультантів на матеріалах експедиції до Північної Чернігівщини, що допоможе прослідкувати зміни, які сталися в народному сприйнятті явища знахарства за останні десятиліття.

Серед дослідників, які вивчали знахарство в контексті традиційної культури, були П. Чубинський [24], Б. Грінченко [3], І. Трусевич [23], З. Болтарович [1], М. Толстой [22], О. Павлов [19], І. Колодюк (Ігнатенко) [4; 5], Дз. Ганус [2], Т. Агапкіна, О. Левкієвська та А. Топорков, які розробляли збірник «Поліські замовлення» [21] та інші.

Джерельною базою стали польові дані комплексної історико-етнографічної експедиції, зібрані у 22-х насе-

лених пунктах Семенівського та Новгород-Сіверського районів Чернігівської області влітку 2019 року. Збір інформації здійснювався методом усного опитування. Для проведення сеансів обиралися респонденти переважно старшого віку, які народилися або тривалий час проживали в обстежуваному населеному пункті. Було опитано 43 респонденти.

Потреба звернення до магічних консультантів залишається актуальною через відносно низький рівень доступу до офіційної медицини в сільській місцевості, недовіру до офіційних медичних установ, а також брак базових знань про роботу людського тіла. Окрім цього, дослідники вказують на посилення віри у знахарство в період підвищеної стресової активності. Так, існує кореляція між масовими гоніннями на відьом у Європі та періодом їх виникнення в роки війн, епідемій, голоду тощо [25, с. 341–342].

Масштабне опитування в Польщі підтвердило, що до немедичного лікування звертаються також через недостатній рівень емпатичного сприйняття лікарів у стосунках із пацієнтами та психотерапевтичний ефект, який клієнти отримують під час сеансів немедичного лікування [20, с. 228–231].

З лікувальною метою звертаються не лише до лікарів, але й до немедичних спеціалістів, яких називають *знахарка, шептуха, бабка*. До їхньої компетенції належать такі практики, як читання лікувально-магічних текстів, традиційне заговорення хвороб (здебільшого магічного характеру) із застосуванням викачування, спалення, виливання тощо. Зібрані матеріали засвідчують, що на Поліссі найбільш розповсюдженими є звернення до немедичних спеціалістів щодо ляку й зурочення, тому побутування цих уявлень є дуже широким [4, с. 66–69].

Передача знань щодо того, як *шептати* або *глядіти* чи *гомоніти* оточена різноманітними прескрипціями. Найбільш поширеною є заборона розповідати магічні тексти стороннім людям. Вважається, що після цього замовляння втратять свої лікувальні властивості. Через це деякі магічні консультанти охоче погоджуються ділитися інформацією про специфіку проведення немедичних сеансів, але не самими текстами.

Інші ж вважають, що *молитви* – так на Північній Чернігівщині називають замовляння – втрачають силу, якщо передаються старшим за віком людям: «*А старшому не [можу] передати – Д. А., я тади не буду памагати*» [17, арк. 35].

Найпоширенішою моделлю передачі знань є спадкова. Серед опитаних респондентів майже всі дізнавалися молитви від близьких родичів (баба, мати, тітка, свекруха). Свої знання знахарі передавали по роду, відчуваючи наближення смерті «*ілі первamu, ілі насліднему*» [17, арк. 33]. Інколи – просто близьким людям.

Вважалося, що якщо старша людина в сім'ї ще практикує, то молодша не має сили лікувати: «*Ну када бабушка і мама моя людям памагалі, я ні знала цьой малітви. Як вани павміралі, і я тьперь магу знати. А тади всьо равно,*

хоть би я читала, хоть не читала, ана не помагала б. Патаму шо ана читала. Мама читала. Да ей тож багата дітей вазілі всякі всі, хаділі» [12, арк. 13].

Вирізнявся спосіб передачі знань у с. Костобобрів, де для виконання цієї дії йшли до лазні: «Дак бабушка міне передала – пашлі в баню, паміліся, селі на печ, ана міне отако [навхрест – Д. А.] палажила руки і міне прачітала <...> І я утром устала і знала цю малітву» [12, арк. 12–13]. Такий мотив імовірно може мати кореляції з російськими культурними впливами, де баня сприймалася як особливий локус.

Дослідниця російської традиційної культури Неоніла Кринична відзначала: «баня сприймалася як певний сакральний простір (доброзичливий і шкідницький), де здійснюється таїнство переходу до важливих етапів життєвого циклу. Тут панує ідея кругообігу, що стирає межі між життям і смертю, буттям і небуттям, реальним і потойбічним світами... профанним і сакральним часом, між минулим, теперішнім і майбутнім» [6, с. 75].

Нерідко саме баня ставала місцем магічного впливу потойбічних сил на людину. Зокрема, у лазнях знахарі могли проводити сеанси лікування. Поширеними були й ворожіння у цьому локусі [7, с. 31]. Ці практики були розповсюджені на території Росії, проте ізголоса «баня як межовий локус» заходить і на прилеглі українські території.

Існує також уявлення, що не кожна людина може займатися шептанням: «Не кождому дано ад Богом читать, бо ш не помагаєт» [15, арк. 56]. Тобто побутує вірування, що не кожна людина, навіть якщо вона знатиме молитви, може допомагати іншим людям.

Нами не було зафіксовано наративів про передачу знань за певну плату. Проте такий спосіб фіксували на інших територіях Полісся (зокрема, на Житомирщині) [5, с. 136].

Шептанням (відчитуванням молитви) здебільшого займалися й продовжують займатися старші жінки нефертильного віку. Подекуди магічні консультанти висловлюють небажання передавати свої знання далі. Дехто пояснював це незацікавленістю своїх молодших родичів, які вже в це не вірять. Проте, деякі стверджували, що родичі (або вони самі для своїх рідних) не хотіли б займатися такими практиками, бо знахарі беруть хворобу на себе.

Особливо популярною в окреслених селах є практика записувати молитви в зошит, проте ставлення до цього неоднорідне. Частина опитаних схиляються до думки, що треба запам'ятати тексти з першого разу: «І ана [баба, яка була шептучою – Д. А.] у мене це я в дитцтве була, і ана мене праказала адн раз. Єслі я за єе запомніла, знач, мнє було польза. Єслі я не запомню, там, наприклад, там напишут всякіє там знаєш шо всьо па книжкам, па тетрадках, і па тетрадках єслі я виучю па тетрадках – мнє нічога не палуціца. В любой бабкі не палуціца. Ти далжна тольки ат бабки узнатъ ат другой, ат старенькай, тока ат старенькай» [18, арк. 75].

Водночас частина шептуч уже заявляє про можливість записувати молитви, а не запам'ятовувати їх відразу. Фіксується відчутна зміна механізму передачі замовлянь і сакральності цього процесу. Так, чималий відсоток опитаних шептуч зберігають зошити із записаними там молитвами, які колись були надиктовані іншими магічними консультантками й передалися їм у такий спосіб.

Специфіка проведення сеансу. Під час сеансу магічні консультанти дотримувалися загальних правил: спочатку молилися «Отче Наш», а пізніше три або дев'ять разів промовляли спеціальне замовляння.

Зараз у більшості спостерігається розмиття уявлення про усталений час проведення сеансу. Інколи радять приходити ближче до вечора. Дехто ще дуже слідкує за тим, на яку фазу місяця вишіптувати. Так, «на маладику ни шепчатъ», бо місяць ще росте, тож вважають, що і хвороба буде розвиватися. Тому намагаються проводити сеанси на спадний місяць. Деякі хвороби радять вишіптувати тричі «на молодом мисяци, і таді на рухном, і на старом» [9, арк. 9].

Під час читання магічних текстів шептуча тримає в руці освячену сіль, яка потім спалюється в печі. Цей атрибут згадується повсюдно: «Соль я держу, там дадо-лу її паплюю, кину туди на припечак і всьо. [щоб згоріла – Д. А.] <...> Того шо вана з чалавека збирає, соль. <...> Вона забирає з чоловіка цеє все... <...> Не, я тільки уже як кончу шептатъ, так плюю йою. Кругом чалавека» [13, арк. 43–44].

Дехто працює з сіллю та хлібом, який зазвичай приносять шептучі пацієнти: «І з хлібцем і з солькой. На сольку ж осьо обводю і гледю [з тім'ячка починаючи – Д. А.] <...> І скрозь. А тоді вже цюю сольку я в бумажечку і спалюю» [11, арк. 20]. Головна мотивація в цих діях – перенесення хвороби на сіль чи хліб, які потім мають спалитися. Як спалюється сіль у печі, так і з нею спалюється недуга.

Спорадично вірили, що дієвішою є молитва «чужому», а не комусь із своєї родини («своїх»). Поширені також вірування, що не від кожного цілителя є помічною молитва, за свідченнями респондентів, «кров не прилюбила» [11, арк. 24], тож у такому випадку вважали, що потрібно звернутися до трьох різних шептуч/шептунів. Вважають, що йти з проблемою треба якнайшвидше, щоб вона не задавилася.

Перед сеансом чи просто з профілактичною метою (відновити сили) магічні консультанти читають молитви. Шептуча з села Жадове перед початком сеансу молиться: «Я прашу Господа Бога Ісуса Христа і Діву Марію. Ісуса Христа прашу, таді Миколу Спасителя, Нікалаю. Нікалаю Спаситель, Нікалаю... Угоднік і таді Діву Марію, і Ісуса Христа, який стоїть у ногах. <...> А таді вже маю Госпада Бога, прашу і малітву читаю сама сабі» [10, арк. 6]. Під час промовляння шептуча використовує сіль. Вона тримає її в руці й проводить нею по тілу людини, починаючи з голови, а «таді вже ж сільку сую як паглядю, дак у піч укидаю» [10, арк. 6].

Оскільки ляк є найрозповсюдженішою проблемою,

з якою звертаються до послуг шептук, то існує кілька варіантів проведення сеансу. Одні спеціалісти під час промовляння молитов енергійно водять руками «*на галавє і на всьому телу*» [17, арк. 34], символічно скидаючи недугу з тіла клієнта. Інші дають пити свячену воду: «*Єй нада, еслі вот іспужался чи шо, в руку валіць цьой вади святой, кавтануть, а тади тако трі рази [умитися – Д. А.]. Ні той, не нада витіраць. Пад пахамі, пад каленкам [побризкати – Д. А.]*» [мат Костобобрів, арк. 11].

Шептухи активно застосовували хліб під час сеансів зняття ляку, який потім віддавали собакам: «*Я пачітаю, ну, бяру ж хлеба кусочек, самій верхній, скаріначку і важу хлебам, і читаю. <...> Сабаке [потім віддати – Д. А.] <...>, штоб атгавкала*» [17, арк. 38]. Собака має з'їсти хліб, який виступає місцем, куди шептуха переносить ляк під час сеансу.

Також використовують свячений ніж: «*Дак та із ножам, найде сучок, услин в неї був, на сучку услин, із ножем, чую, що читає Отче наш із ножем повадила там кала дитяти на сучку на тим ножем, пастукала: «Йди, буде ловко». І принесу дитя – так, як треба: ляже й спить*» [9, арк. 17]. Гострі металеві предмети часто використовуються як апотропеї від нечистої сили або як засіб боротьби з нею. Свячений ніж також беруть під час вичитування замовлянь від лишаїв. Ним водять по колу навколо лишая, читають молитву й спльовують. Плювання так само слугує одним із ключових апотропейних актів, які повинні відлякати нечисту силу й захистити людину. До того ж, виконуючи таку ритуальну дію разом з вимовлянням замовлянь, «плювання слугує своєрідним закріпленням, яке призначене посилити дію ритуалу або магічного тексту» [8, с. 70].

Деякі шептухи можуть бачити причину дитячого ляку у воді: «*Вона само якось на воду глядить і як читає, рукою водить і те їй наказує, вана розказує. Вроді наказує, як сабака, дак сабака видна на ваді*» [14, арк. 60]. У цьому випадку вода виступає як традиційний портал між світами.

Іншою проблемою, з якою досить часто звертаються до шептук, є виведення бородавок. Найпоширенішим способом є зав'язування утворень нитками. Потім клієнт має закопати нитку в місці, де та швидко згниє: «*Прийдеш дадому, дак в навоз закопав і нитка згнила, і бородавки пройшли*» [11, арк. 6]. Як бачимо, тут спрацьовує принцип контазійної магії. Нитка, якою обмотували бородавки, згниває – і з нею пропадають і утворення на шкірі.

Одна з магічних консультанток розповідала, що відсилала людину з рясними бородавками до іншої шептухи, яка мала більш вузьку спеціалізацію. Остання вирішила проводити сеанс на пеньку: «*Харашо, пашилі на гарод, якись там пень гнилий – на пень. І там на пню, щось вона шептала*» [16, арк. 14]. Респондентка відмовилася йти споглядати процедуру, бо вважала, що тоді молитви можуть не подіяти. Тут прикметним стає міс-

це проведення сеансу. Пенюк у традиційній культурі сприймається як місце зв'язку з тим світом. Пригадаймо казку про Оха, де духа викликали саме таким чином – через сідання на пенюк.

Серед оповідей магічних консультантів досить поширеним є мотив власного нездужання після прийому відвідувачів, оскільки побутує уявлення, що хвороби переходять від клієнтів на шептук: «*А таді вже як от із людей, то що, дак таді мені так гавкаєця тее, шо не дай Бог! Просто міні, я ж із чєлавека витягую всю ж неприятність усю*» [10, арк. 7].

Одні говорять про необхідність відновити сили звичайною молитвою «Отче наш», інші п'ють свячену воду або ставлять свічку за своє здоров'я в церкві: «*Праходе время і отчитуєца ж ілі в церкву... Заказуєш а здравії*» [15, арк. 53–54]. Це слова знахаря-костоправа, який на момент запису інтерв'ю вже понад рік не займався лікувальною діяльністю. Він пояснював це тим, що мав реабілітуватися 9 днів після серйозних пацієнтів: «*тряпкой лежишь: ни работы, ни заботы*» [15, арк. 50].

Інша спеціалістка лягає після сеансу й читає сама до себе молитву, поклавши під спину звичайний ніж: «*А то ж міне так плоха було! Била так плоха, шо я ні засну, ні умру. Хоть шо хоч делай. Патаму ша таму чєлавеку здорова наделана, чи шо, і як пагляжу, то мне плоха. <...> Малітву цю во длінную [читає, поклавши ножа під спину – Д. А.]. <...> І Отче наш у канце. <...> А тади його [ніж – Д. А.] витягую і лажу на места*» [12, арк. 36]. Такі дії можуть символізувати перекидання хвороби на апотропей, який її має знешкодити.

Стосунки між магічними консультантами та їхніми клієнтами часто передбачають певні ритуали подяки. Усталеним є правило, що клієнти за роботу шептухи чи костоправа мають щось принести: «*Ну, людина сама буде знать, шо є, те вона й принесе. В аснэвном, буханку хліба ж далжна нести, абєзательно хліб. Вана далжна з хлібам прийти. <...> Ну вани тепер уже люди, хто канфету принесе, но кались от, як до свєкрухи хадили, таді ж як грошей таких же не було, хто хусточку хто ніс, хто буханочку хліба, це і все. <...> Єслі шєпчєш, ти не будєш і казатъ ва-первєх, шо ти “давайте мені грошей скіки, як суму”. А як у чєлавіка нємає? Єслі, ну як? Ну нєма в людини капійки? Вана йдє, буханочку хліба тіки пакладє на стіл, і все. А було шо і хліба не кладуть. Було пол кусочка принєсє. Ну як нєма в людини*» [14, арк. 80]. Серед шептук не прийнято відмовляти, якщо не подякують за роботу. Гроші беруть нечасто. Зберігається уявлення, що їх не можна брати в руки. Зазвичай просять покласти на стіл. Неприйнятною вважається відплата горілкою.

Наприкінці сеансу зазвичай тричі хрестять клієнта й читають «Отче наш»: «*Я людину на три рази хрест палажу, а таді вже й сабі три рази плюну і кажу – ідіть із Богом*» [10, арк. 8]. Також можуть хрестити ворота або двері на безпечну дорогу.

Серед особливих етапів сеансу варто виокремити

такі: підготовче читання «Отче наш» і звернення до Бога й святих; проведення ритуалізованої практики з лікувально-магічною метою; ритуал подяки за роботу магічного консультанта; провадження клієнта; відновлення стану шептухи після завершення роботи з клієнтом. Цей етап передбачає пиття свяченої води, читання молитов, лежання на ножі тощо.

Таким чином, базуючись на записаних свідченнях, можна констатувати трансформацію способів передачі знань про власне ремесло серед магічних консультантів. Закріплюється уявлення про припустимість використання записаних текстів замовлянь, усталюються вірування в можливість розповісти про ці практики іншим людям, виокремлюється практика грошової подяки. Водночас сама структура сценарію лікувально-магічних сеансів зберігає певну стійкість і зв'язок із традиційними народними практиками. Наприклад, під час проведення сеансів лікувально-магічного характеру шептухи продовжують використовувати традиційні для української народної культури апотропеї, як-от сіль, плювання, спалення, металеві предмети, молитви. Тож немедичні спеціалісти зберігають у своїх практиках як традиційні уявлення, так і піддаються адаптації до сучасних реалій, особливо в контексті практик подяки і передачі знань.

ДЖЕРЕЛА

1. Болтарович З. Народна медицина українців. Київ : Наукова думка, 1990. 229 с.
2. Ганус, Д. Магічні способи лікування епілепсії у дітей (за матеріалами польових досліджень населення західноукраїнського пограниччя). *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського*. Серія: Історія. 2015, Вип. 23. С. 200–204.
3. Гринченко Б.Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов : Земская тип., 1901. VIII, 488 с.
4. Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть ХХ – початок ХХІ ст.). Київ, 2006.
5. Колодюк І. Сучасний стан поліського знахарства (за експедиційними матеріалами на Поліссі). *Волинь. Житомирщина*. 2005. № 13. С. 134–142.
6. Криничная Н.А. «Сынове бани»: мифологические рассказы и поверья о баеннике. *Этнографическое обозрение*. 1993. № 4. С. 66–78.
7. Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва : Академический Проект; Гаудеамус, 2004. 1008 с.
8. Левкиевская Е. Плевков. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Москва, 2009. Т. 4. С. 69–71.
9. Матеріали, записані в с. Блистова Новгород-Сіверського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.9.
10. Матеріали, записані в с. Жадове Семенівського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.6.
11. Матеріали, записані в с. Іванівка Семенівського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.3.
12. Матеріали, записані в с. Костобобрів Семенівського р-ну Чернігівської області. АА Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далі – ДНЦЗКСТК), ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.1.
13. Матеріали, записані в с. Лосівка Семенівського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.7.
14. Матеріали, записані в с. Лоска Семенівського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.9.
15. Матеріали, записані в с. Машеве Семенівського р-ну

Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.3.

16. Матеріали, записані в с. Погорільці Семенівського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.7.

17. Матеріали, записані в с. Тимоновичі Семенівського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.2.

18. Матеріали, записані в с. Чайкине Новгород-Сіверського р-ну Чернігівської області. АА ДНЦЗКСТК, ф. Семенівка-2019, од. зб. Д. Анцибор, АФ–Д.10.

19. Павлов О.Д. Замовляння як вербальна магія: автореф. на здобуття наукового ступеня канд. філол. наук. Київ, 1999.

20. Піонтковский В., Мажак І.М. Немедицине лікування в польському й українському суспільствах: етичні та правові аспекти. Матеріали I Всеукраїнської наук.-практ. конф. «Медицине право України: проблеми становлення та розвитку». Львів, 2007. С. 227–233.

21. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.), сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. Москва, 2003.

22. Толстой Н.И. Из наблюдений над полесскими заговорами. Славянский и балканский фольклор. Москва, 1986. С. 134–144.

23. Трусевич И. Знахари, ведьмы и русалки. Предания, поверья, пословицы и песни жителей Полесья. Киевлянин. 1865. № 69. С. 271–272.

24. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования в 7 тт., собранные П. Чубинским. Т. 1. Санкт-Петербург, 1872.

25. Briggs R. *Witches and neighbors: The social and cultural context of European witchcraft*. London, 1996.

Antsybor D.V. “Sheptukha” (whisperer) as a magical counselor: knowledge transmission and specific features of provision of services (by field data from North Chernihiv area)

The article analyzes the current state of existing ideas about magical counselors on the materials of expeditions to Semenivka and Novhorod-Siversk districts of Chernihiv oblast. The article aims to identify the practices of knowledge transmission and providing services that have become established in the everyday discourse of healing in recent decades. The ways of transmission of practical knowledge are outlined. The article deals with examining the prescriptions and ritualized actions that accompany those practices. There are several special stages of the healing session such as: preparatory stage – praying “Our Father” and appealing to the saints; conducting ritualized practices for therapeutic and magical purposes; gift-giving and thanksgiving ritual for the work of a magical counselor (including loaf of bread, sweets, sometimes money), parting with the client (praying, putting a cross on them and the doors or the gates), recovery after finishing the healing session. This may include special prayers, drinking holy water, going to the church mess, laying of the knife, etc. In healing practices Ukrainian whisperers both retain traditional beliefs and adapt to modern realities. There have been some significant changes in the practices of gratitude and knowledge transmission. For example, during healing sessions, “sheptukhas” (whisperer) continue to use Ukrainian traditional apotropaic, such as spitting, burning different objects which are used during the rituals (salt, candles, linen cloths), metal objects, and prayers. The transformation in knowledge transmission can be seen in using handwritten notebooks. A significant percentage of interviewed healers keep those notebooks with prayers recorded there, which were once dictated by other magical counselors and passed on to them in this way. This kind of transmission is relatively new for Ukrainian traditional healers due to a belief that written prayers have less power or do not help their clients at all.

Key words: magical counselor, whisperer, Sivershchyna, knowledge transmission, traditional medicine.

REFERENCES

1. Boltarovich, Z. (1990). *Narodna medytsyna ukrainsiv [Folk medicine of Ukrainians]*. Kyiv : Naukova dumka. [in Ukrainian].
2. Hanus, D. (2015) *Mahichni sposoby likuvannya epilepsii u ditei (za materialamy polovykh doslidzhen naselennia zakhidnoukrainskoho pohranychchia) [Magical methods of treating epilepsy among children (based on field studies on the Western Ukrainian border)]*. *Naukovi zapysky Vinnytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Mykhaila Kotsiubynskoho*, (23), pp. 200–204. [in Ukrainian].
3. Grinchenko, B.D. (1901). *Iz ust naroda. Malorusskie rassказы, skazki i pr. [From the mouth of the people. Little Russian stories and fairy tales]*. Issue 8. Chernigov : Zemskaya tip. [in Russian].
4. Kolodyuk, I. (2006). *Narodna medytsyna u tradytsiinii kulturi ukrainstsv Tsentralnoho Polissia (ostannia chvert' XX – pochatok XXI st.) [Folk medicine in the traditional culture of Ukrainians in Central Polissya (last quarter*

of the XX – beginning of the XXI century). Kyiv [in Ukrainian].

5. Kolodiuk, I. (2005). Suchasnyi stan poliskoho znakharstva (za ekspedytsiinymy materialamy na Polissi) [The current state of Polissia healing (according to expeditionary materials in Polissia)]. *Volyn – Zhytomyrshchyna*, (13), pp. 134–142. [in Ukrainian].

6. Krinichnaya, N.A. (1993). «Synove bani»: mifologicheskie rasskazy i pover'ja o baennike [«Sons of the Banya»: mythological stories and beliefs about the baennik]. *Etnograficheskoe obozrenie*, (4), pp. 66–78 [in Russian].

7. Krinichnaya, N.A. (2004) *Russkaja mifologija: Mir obrazov folkloru [Russian mythology: The world of folklore images]*. Moscow : Akademycheskij Proekt; Gaudeamus [in Russian].

8. Levkivskaja, E. (2009). Plevok [Spitting]. *Slavjanskije drevnosti. Jettolovisticheskij slovar*. Vol. 4. pp. 69–71. Moscow. [in Russian].

9. Materialy, zapysani v s. Blystova Novhorod-Siverskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, od. zb. D. Antsybor, AF-D.9

10. Materialy, zapysani v s. Zhadove Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA Derzhavnyi naukovyi tsentr zakhystu kulturnoi spadshchyny vid tekhnohennykh katastrof (dali – DNTsZKSTK), f. Semenivka-019, od. zb. D. Antsybor, AF-D.6

11. Materialy, zapysani v s. Ivanivka Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, od. zb. D. Antsybor, AF-D.3

12. Materialy, zapysani v s. Kostobobriv Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.1

13. Materialy, zapysani v s. Losivka Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.7

14. Materialy, zapysani v s. Loska Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.9

15. Materialy, zapysani v s. Masheve Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.3

16. Materialy, zapysani v s. Pohoriltsi Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.7

17. Materialy, zapysani v s. Tymonovychi Semenivskoho r-nu Chernihivskoi oblasti. AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.2

18. Materialy, zapysani v s. Chaikyne Novhorod-Siverskoho r-nu Chernihivskoi oblasti // AA DNTsZKSTK, f. Semenivka-2019, Od. zb. D. Antsybor, AF-D.10

19. Pavlov, O.D. (1999). *Zamovliannia yak verbalna mahiia [Folk prayers as verbal magic] (Candidate's thesis)*. Kyiv. [in Ukrainian].

20. Piontkovskiy, V., Mazhak, I.M. (2007). Nemedychne likuvannya v polskomu y ukrainskomu suspilstvakh: etychni ta pravovi aspekty [Non-medical treatment in Polish and Ukrainian societies: ethical and legal aspects]. *Materialy I Vseukrainskoi nauk.-prakt. konf. "Medychne pravo Ukrainy: problemy stanovlennja ta rozvytku"*, pp. 227–233. Lviv. [in Ukrainian].

21. Agapkina, T., Levkivskaja, E., Toporkov, A. (Ed.) (2003). *Poleskie zagovory (v zapisjah 1970–1990 gg.) [Polessya's whisperers (in notes of 1970–1990 yy)]*. Moscow. [in Russian].

22. Tolstoj, N.I. (1986). Iz nabljudenij nad poleskimi zagovarami [From observations over Polessya's whisperers]. *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, pp. 134–144. Moscow. [in Russian].

23. Trusevich, I. (1865). Znahari, vedmy i rusalki. Predanija, pover'ja, poslovicy i pesni zHITElej Polesja [Healers, witches and mermaids. Legends, beliefs, proverbs and songs of the inhabitants of Polissya]. *Kievlyanin*, (69), pp. 271–272. [in Russian].

24. Chubinskij, P. (1872). *Trudy etnograficheskogo-statisticheskogo jekspekcii v Zapadno-russkij kraj. Materialy i issledovaniya v 7 tt., sohrannye P. Chubinskim [Proceedings of ethnographic and statistical expedition to the West-Russian territory. Materials and research in 7 volumes, collected by P. Chubinskij]*. Vol. 1. Sankt-Peterburg. [in Russian].

25. Briggs R. *Witches and neighbors: The social and cultural context of European witchcraft*. London, 1996.

Стаття надійшла до редакції 01.03.2021 р.
Рекомендована до друку 28.04.2021 р.



УДК 393.9(477.51-89Чернігово-Сіверщина)(045)

О.О. Боряк

«ГОСТИНЦІ» ЯК СПЕЦИФІЧНИЙ АТРИБУТ ПОХОВАЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ ЧЕРНІГОВО-СІВЕРЩИНИ

Стаття присвячена обрядовому використанню істівних «гостинців» (цукерок, печива, пряників), що локально фіксується на теренах Чернігово-Сіверщини. Обрядовий аспект побутування «гостинців» у контексті поховального ритуалу наразі не став предметом спеціального розгляду. Аналіз польового фотодіагностичного матеріалу дав можливість розкрити їх знакові властивості, визначити семіотичний статус, дотичність до духовної культури населення краю. «Гостинці» тісно пов'язані з ідеєю посмертного короточасного обслуговування «душі». Спершу вони розміщувалися на периферії освоєного людиною простору – вікні, далі разом із жалобною ходюю переміщалися на кладовище, де залишалися на мозилі (роздавалися присутнім, передусім – дітям). Це яскраво виражений інструмент для поєднання двох світів, за допомогою якого відкривався або блокувався зв'язок між «своїм» і «чужим» світами.

Ключові слова: Чернігово-Сіверщина, поховальна обрядовість, духовна спадщина, поховальні атрибути.

Поховальна та поминальна обрядовість – одна із найважливіших складових обрядів життєвого циклу людини. Для реконструкції її вихідних значень необхідне як окреслення широкого етнокультурного тла, так і виокремлення ключових компонентів. До останніх ми прираховуємо різноманітні предмети, акти, вірування, пов'язані зі смертю, похороном, поминанням померлого, лексику обрядів тощо.

У контексті поховального ритуалу нами пропонується розглянути обрядове використання істівних «гостинців». Зауважимо, що даний комплекс предметного символу, включно із виконуваними з ним діями, локально фіксується на теренах Чернігово-Сіверщини. Попри певний інтерес українських дослідників до питання специфіки поліських поминальних харчових традицій загалом і відповідних страв (хлібні вироби, коливо/сита, каша тощо) [4, с. 313–318; 5, с. 222–224; 6, с. 127–131] зокрема, обрядовий аспект побутування «гостинців» наразі не потрапляв у поле зору дослідників і не ставав предметом спеціального розгляду.

Метою розвідки є введення до наукового обігу фактології про вагомий фрагмент нематеріальної духовної спадщини поліщуків – «гостинці» як обрядовий атрибут комплексу поховальної обрядовості Чернігово-Сіверщини. Їхній аналіз дасть можливість розкрити знакові властивості, визначити семіотичний статус, а відтак розглянути їх як специфічний елемент духовної культури населення краю.

Джерельною базою розвідки послуговували авторські польові матеріали, зібрані на території північних районів Чернігівської області упродовж 2017–2019 рр. у складі історико-етнографічної експедиції Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф під керівництвом Ростислава Омеляшка.

«Гостинці» – узагальнена назва одного із виду харчо-