

ХУДОЖНЯ РЕЦЕПЦІЯ ОБРАЗІВ ЯЗИЧНИЦЬКИХ БОГІВ ТА ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ МАГІЧНИХ РИТУАЛІВ У ПОВІСТІ ДОКІЇ ГУМЕННОЇ «НЕБЕСНИЙ ЗМІЙ»

Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія.

Випуск 1 (47)

УДК 821(73=161.2):398+82-121

DOI: 10.24144/2663-6840/2022.1(47).32–41.

Бура І. Художня рецепція образів язичницьких богів та переосмислення магічних ритуалів у повісті Докії Гуменної «Небесний змій»; кількість бібліографічних джерел – 15; мова – українська.

Анотація. У статті проаналізовано міфологічні мотиви повісті Докії Гуменної «Небесний змій»: розглянуто специфіку переосмислення образів язичницьких богів (Сварога, Дажбога, Перуна, Юрая), простежено процес трансформації їх семантики та пов'язані з ними магічні ритуали та образи-символи (сонце, дзеркало, бик, кінь). Фольклорні джерела повісті «Небесний змій» є мало дослідженими, що зумовлює актуальність цієї статті. Мета статті – вивчити специфіку художньої рецепції образів язичницьких богів, астральних культів та тотемних уявлень у повісті «Небесний змій». Шляхом зіставлення міфологічних мотивів повісті із науковими розвідками українських фольклористів про первісні світоглядні системи праслов'ян з'ясовано, що Докія Гуменна намагалася максимально точно відтворити народні уявлення про Всесвіт та богів у «Небесному змії». Письменниця створила справжній калейдоскоп ритуального побуту племен, які населяли територію сучасної України та Євразії у III – II тисячоліттях до н.е. Особливе місце в повісті відводиться племені сварожичів, які проживали в Північному Причорномор'ї. Докія Гуменна докладно описала побут та звичаї цього племені, і на їх прикладі показала поступовий перехід від матріархату до патріархату, занепад культу богині-матері. Зокрема, перехід до патріархату у повісті «Небесний змій» зображений як ритуальне дійство, яке здійснює найшановніша жриця племені, котра сприймалася як речниця давньої богині й володіла найбільшою магією. Через посвячення вождь Сварга починає отожднюватися з богом Сварогом. Згідно з задумом письменниці, читач має змогу побачити релікти тотемізму, культу предків та культу сонця, які є невід'ємною частиною життя сварожичів. Докія Гуменна доповнила захоплюючу сюжетну лінію повісті про пригоди молодого сварожича Яра розлогіми спостереженнями над трансформацією родових стосунків у племені сварожичів, пов'язала становлення народних уявлень про богів з віруваннями язичників у тварин-тотемів (бик, кінь) та з культом предків (богиня-мати, батько-бог-Сварог). Зміна влади в племені сварожичів, збільшення ролі чоловіка-батька стає передумовою трансформації родинних та календарних обрядів. Зокрема, Д. Гуменна близько до етнографічних джерел відтворює атмосферу зимового циклу календарної обрядовості язичників, а саме – свято народження нового сонця (25 грудня), календарні свята, під час яких вшановувалися Юрій/Юрай, Велес, Дажбог.

Ключові слова: Докія Гуменна, література діаспори, міфологія, фентезі, фольклор, Сварог, сонце, язичництво.

Постановка проблеми. Творчість Докії Гуменної є цікавою і мало дослідженою водночас. Багато творів письменниці присвячені періоду зародження українського етносу, виокремленню його з індоєвропейської спільноти, особливо цікавилася авторка культурою Трипілля. У повістях «Небесний змій», «Велике Цабе», «Минуле пливе в прийдешне», казці-есе «Благослови, Мати» Д. Гуменна яскраво описує звичаї, вірування, магічні ритуали та культури наших предків і в художній формі доносить до читача знання, які без художніх прикрас він міг би почерпнути з підручників історії, етнографії, релігії, міфології.

Повість «Небесний змій» була написана й опублікована в Нью-Йорку в 1982 році, вона стала для українців діаспори своєрідним джерелом знань про культуру далекої Батьківщини, а в Україні була недоступною. У сюжеті повісті переплелися фантастика (інопланетяни-дослідники на орбіті Землі), історія та міфологія, а також пригоди юнака Яра, який подорожує крізь час і простір. Міфологічні образи та мотиви є важливою складовою твору, і саме вони розглядатимуться у цій статті.

Аналіз досліджень. Окремі аспекти поетики та проблематики повісті «Небесний змій» вивчали Т. Ніколюк, С. Лаврусенко, В. Філінюк, І. Бура,

О. Тиховська, Д. Сачко. Т. Ніколюк акцентувала на інтертекстуальності повісті «Небесний змій» і розглянула її історичне підґрунтя та мовознавчі аспекти крізь призму взаємозв'язку цього твору з попередніми творами письменниці про період Трипілля. Зокрема, Т. Ніколюк відзначила: «У повісті виразно простежується зв'язок із [...] казкою “Благослови, Мати”, есе “Родинний альбом” та розповіддю “Минуле пливе в прийдешне”» [Ніколюк 2005, с. 22]. За слушним спостереженням Т. Ніколюк, Д. Гуменна «не акцентувала увагу на формуванні характерів, а зосередилась переважно на розвиткові сюжету. Фантастична форма твору дала змогу точно відтворити шлях аріїв та відобразити умови їх подальшого розселення на схід» [Ніколюк 2005, с. 27–28]. Погоджуємося з міркуванням Т. Ніколюк, що одна лінія сюжету повісті «Небесний змій» доповнює іншу, і голос автора, «такий виразний у казці-есе “Благослови, Мати”, у розповіді “Минуле пливе в прийдешне” та в есе “Родинний альбом”, у повісті вже поліфонічний [...] Авторський монолог есе в повісті трансформується в репліки мовознавця, міфолога, історика, антрополога, соціолога. Вони полемізують із приводу багатьох питань, і завдяки цьому диспуту читачеві легше уявити історичну основу тих подій, які відбуваються з

Яром» [Николок 2005, с. 28]. М. Лаврусенко дослідила специфіку часопростору повісті «Небесний змії» і роману «Золотий плуг» і відзначила, що у «Небесному змії» Д. Гуменна змодельювала час і простір дії персонажів, «удаючись до художньої реконструкції матеріальних знахідок матріархальних та патріархальних часів, стилізуючи картини буття наших предків під національний фольклор, міфологію» [Лаврусенко 2013, с. 153]. В. Філінюк проаналізувала лексико-семантичні та стилістичні особливості функціонування слова **сонце** у повісті Докії Гуменної «Небесний змії». За спостереження дослідниці, «найчастіше письменниця пише про сонце як персоніфіковану істоту, могутнього бога, якого вшановували наші предки. Антропоморфні та зооморфні образи, пов'язані із світилом-божеством, творяться за допомогою дієслівних, прикметникових лексем, метафоричних і порівняльних конструкцій» [Філінюк 2020, с. 304]. Д. Сачко акцентувала на історичному підґрунті повісті «Небесний змії» [Сачко 2017]. О. Тиховська розглянула специфіку образу мавки в українській міфології та в повісті Д. Гуменної «Небесний змії». Дослідниця проаналізувала давній язичницький обряд, описаний письменницею, котрий пов'язаний з проводами русалок/мавок та вбивством ними царя-жертви. За слушним спостереженням О. Тиховської, «Д. Гуменна у повісті “Небесний змії” художньо переосмислила уявлення українців про мавок та русалок як богинь родючості, до яких уподібнювалися під час магічних містерій жінки матріархального роду» [Тиховська 2019, с. 177]. І. Бура проаналізувала специфіку художньої об'єктивації образу змія у повісті «Небесний змії», зробила типологічне зіставлення твору Д. Гуменної і повісті П. Куліша «Огнений змії». Дослідниця відзначила, що у повісті Д. Гуменної змії – «це метафоричний образ космічного корабля інопланетян, які спостерігають за розвитком Трипільської цивілізації. Змії асоціюється з кометою, котра вражає свідомість давніх людей своєю загадковістю й непізнаністю. Водночас образ змія тісно поєднаний з ідеєю еволюції людства під впливом невидимого божества, яке допомагає й скеровує дії людей» [Бура 2020, с. 36]. Однак образи язичницьких богів та пов'язані з ними магичні ритуали, зображені в повісті «Небесний змії», ще не були об'єктом окремого дослідження, що зумовлює актуальність цієї статті.

Мета статті – проаналізувати специфіку художньої рецепції образів язичницьких богів, астральних культів та тотемних уявлень у повісті Докії Гуменної «Небесний змії». Реалізація мети передбачає виконання таких завдань:

- розглянути специфіку образів Сварога, Дажбога, Ярила/Юрая, Дзевеса, Дани;
- простежити зв'язок між образами язичницьких богів та образом сонця;
- проаналізувати специфіку магичних ритуалів, пов'язаних із вшануванням богів;
- осмислити символізм образів бика та коня, їх зв'язок з тотемними уявленнями праслов'ян;
- здійснити типологічне зіставлення обрядовості

матріархальної та патріархальної культур, описаних у повісті «Небесний змії».

Методи та методика дослідження. Історично-генетичний та порівняльно-історичний методи дослідження уможливили з'ясування генетично-культурних зв'язків між повістю Докії Гуменної «Небесний змії» та усною народною творчістю, етнографією, етнологією, виявлено історичне підґрунтя народних вірувань у богів. Структурно-семіотичний метод використаний для інтерпретації символіки повісті. Культурно-історичний метод дав змогу дослідити повість «Небесний змії» в контексті суспільного та духовного життя індоєвропейських племен періоду III–II тис. до н.е.

Виклад основного матеріалу. У повісті Д. Гуменної «Небесний змії» яскраво окреслені уявлення індоєвропейських племен (скотарів та хліборобів) про існування богів та духів. Письменниця крізь призму захоплюючої розповіді про пригоди талановитого юнака Яра створила справжній калейдоскоп ритуального побуту племен, які населяли територію сучасної України та Євразії у III–II тисячоліттях до н.е. Зокрема, Д. Гуменна виводить назву верховного бога українців-язичників Сварога від назви племен, які жили в Північному Причорномор'ї і називали себе сварожичами (одним з них є і Яр). Чоловіки з цих племен були вправними воїнами, саме їм вдалося приручити коней.

В українській міфології Сварог є верховним богом. За спостереженням Г. Лозко, саме «від Сварога, Бога світла і небесного вогню, походять інші Боги – його сини Сварожичі [...] Культ Сварога зародився, вірогідно, на межі бронзового і залізного віків. Його знали вже кіммерійці і скіфи-орачі» [Лозко 2009, с. 32], «Сварог – верховний Прабог усіх слов'ян, творець Всесвіту, чоловіче втілення Роду, прабатько інших небесних Богів (“Дідо Божий”), пращур слов'ян, володар Лук Сварожих (Раю, Вирію, де перебувають людські душі), Сварог гармонізує, упорядковує Космос на основі законів Прави, всесвітньої справедливості. За пізнішими народними легендами, Сварог – небесний коваль, що викував Світ. Він населив Землю різними істотами, створив перших людей, став покровителем шлюбу й сім'ї, а також різних мистецтв та ремесел (викував золотий плуг і золоту обручку)» [Лозко 2015, с. 134]. У повісті Д. Гуменної «Небесний змії» такого детального трактування образу Сварога немає, тут згадується про його ототожнення з сонцем та очільником/князем племені, а також моделюється художня гіпотеза про появу первісних релігійних уявлень індоєвропейських народів.

Д. Гуменна докладно описує побут та звичаї племені сварожичів, і на їх прикладі показує поступовий перехід від матріархату до патріархату, занепад культу богині-матері. Згідно з задумом письменниці, читач має змогу побачити релікти тотемізму, культу предків та культу сонця, які є невід'ємною частиною життя сварожичів. Наприклад, озброєння чоловіків цього племені є подібним до зброї сонячного бога Сварги (Сварга, Сварога). Вирушаючи в похід, кожен з них *«при собі має: хто берло, хто*

булаву, а хто таки справді мідного кинджала. Але сокиру, застромлену за широкий ремінний пояс, має кожен. Без сокири, хоч би маленької, не покажуться, чоловіче... бо дев Сварга їздить баскими кіньми по небі, в одній руці тримає блискавку, а в другій – камінну сокиру. То треба ї собі мати. Сварга свого не вб'є блискавицею» [Гуменна 1982, с. 38]. Таким чином, кінь і зброя в цьому контексті постають маркерами, які увиразнюють зв'язок людини й божества (гомеопатична магія), уподібнюють їх одне до одного.

Згідно з сюжетом повісті, за трансформацією світогляду давніх землян спостерігають вчені-інопланетяни, часто крізь призму сприйняття когось із позаземного екіпажу озвучуються процеси, які відбуваються в середовищі індоєвропейських племен. Наприклад, мовознавець-інопланетянин привертає увагу своїх колег до того, що вони «присутні при процесі переростання жіночо-матріархальних уявлень світу на чоловічо-патріархальні. ДЕВА стало не тільки звір, не тільки рогатизна, а й небо, сонце, – всесвіт землянина. І якщо давніше Дева було Мати, то тепер це вже Батько. У різних вимовах: Дзеус, Шіва, Сварог [...]. Все це нові представники дивної одвічної сили, колись тотемного предка» [Гуменна 1982, с. 57]. Відтак, авторка акцентує на переході від тотемізму до політеїзму.

Інша сюжетна лінія повісті пов'язана з оточенням Яра: ніби зсередини, крізь призму свідомості його дідуся Сварога (очільника племені сварожичів) письменниця розкриває сутність переходу від матріархату до патріархату. Ми бачимо накладання імен (старий чоловік Сварга й бог Сварог), у такий спосіб метафорично утверджується влада патріарха племені, який постає умовно спорідненим і з божеством, і з сонцем. Д. Гуменна художньо моделює процес роздумів Сварога-дідуся, його прагнення збільшити свою владу в родовій общині: «Довго думала сива голова Сварогова, як надати всьому цьому переплетенню старого й нового якусь видиму форму, всім зрозумілу. Він і сам не раз роздумував, чого це вся сила має бути на боці матерів-жінок, коли справжня сила у нас, у чоловіків. Ну, ще деви і діви, як от Гоца, Прія, – то зрозуміло. Але оці квочки, що їх треба захищати при лихій годині?» [Гуменна 1982, с. 49]. Отже, передумовою зміни влади в племені стає оцінка важливості соціальної ролі особи, і, щоб утвердити своє право на керування, очільник племені вирішує змінити своє ім'я, надавши йому маскулітного відтінку: раніше був Сварга, а тепер став Сварг, Сварог. «Друге. Він, князь у бойових походах, оголосив себе під опікою наймогутнішої деви, Блискучої Гоці, яку ще називають Полум'яною, бо вона — Велика Мати, на небі і на землі. Це йому, Сварогові, дарує вона ласку бути на чолі всього племені, його вона благословила бути татом і отцем сварожичів» [Гуменна 1982, с. 49].

Перехід до патріархату Д. Гуменна зображує як мирний процес, не насильницький, як ритуальне дійство, котре утверджує владу чоловіка в племені. Однак здійснити передачу влади повинна найшановніша жриця племені Гоца, яка ототожнювалася

з давньою богинею й володіла найбільшою магією. Гоца «сиділа у кріслі біля священного вогнища. В одній руці вона тримала магичне дзеркало, а в другій – келих із священним медом. Сварог – перед нею на колінях. Гоца спочатку подала йому магичне дзеркало, щоб подивився в нього, а потім – священний келих із чудодійним медом, щоб випив. Ця священна церемонія відбулася на очах у всіх, всі бачили, кому дарувала владу Гоца. Віднині він – і єдиний він – її верховний жрець ... а не оті відьми-шептухи ...» [Гуменна 1982, с. 50]. Ритуал посвячення Сварога передбачає споглядання себе в магичному дзеркалі. Дзеркало є символом межі та світу духів у міфології. Невипадково дзеркала закривають, коли хтось у хаті помирає, адже, згідно з народними віруваннями, душа покійника може повернутися зі світу мертвих у світ живих через дзеркало, «дзеркало стає міфічними дверима, через які душа може звільнитися, перейшовши на іншу сторону» [Керлот 1994, с. 210]. Магічне дзеркало у «Небесному змії» метафорично вбирає в себе проєкцію Сварога, коли той дивиться в нього, і у такий спосіб укріплюється влада нового володаря – у нього з'являється магичний двійник-помічник у задзеркаллі, а раніше в це дзеркало мали право дивитися лише вибрані жінки племені. Тепер дзеркало вперше «запам'ятало» чоловіка. За спостереженням Х.-Е. Керлота, у фольклорі дзеркало набуває магичного значення внаслідок перебільшеного трактування його основного значення: «воно служить для викликання духів за допомогою оживлення в уяві образів, які були ним сприйняті колись у минулому, або ж з його допомогою зникають відстані, коли воно відображає те, що було об'єктом, який перебував прямо перед ним, а тепер перемістився далі. Ця різниця між “пустим” і “населеним” дзеркалом надає йому властивості періодичності, жіночої за змістом, і, відповідно, [...] воно пов'язується з символікою місяця. [...] Дзеркало сприймає образи так само, як місяць сприймає сонячне світло. [...] Первісні люди розглядали його як символ складності душі: її рухливості і здатності підлаштуватися до тих об'єктів, які навідують її і утримують її “інтерес”» [Керлот 1994, с. 209–210]. Інший елемент ритуалу посвячення князя – причащення священним напоєм – медом із золотої чаші – має семантику магичного прилучення до сонму вибраних.

Зміна влади в племені, збільшення ролі чоловіка-батька стає передумовою трансформації родинних та календарних обрядів. Зокрема, Д. Гуменна близько до етнографічних джерел відтворює атмосферу зимового циклу календарної обрядовості язичників, а саме – свято народження нового сонця (яке з приходом християнства семантично об'єдналося з Різдом): «Нагод закріпити оце нове було багато. Ось найбільше свято в році, народження нового бичка-сонця. Скільки то буйних веселоців, закликать-коляд та заклинать вирує, – а от у центрі їх усіх він, тато. З'їжджаються і сходяться сини з невістками, дочки з чоловіками та своїми дітьми. Вступають до хатуси з музиками, церемоніальним плясом. По всій хатусі лунає зран-

ку до вечора: „З новим Сонцем, з новим Сваргою, тату! Даруємо тебе добром, щастям-здоров'ям, аби деви помогли це свято гарно відбутися та й нового дочекає. Даруй, Сварго!“ А котрі прибувають із білим бичком, то трохи інакше колядують: „Щоб тобі в оборі стільки теличок, як у небі зірочок! Даруй, Сварго!“ В руку цілують. А Сварог роздає колядникам дарунки [...] Скоро, дуже скоро, за його прикладом пішли й інші навколо. Вже не мати в хаті – головна чародійниця, що начаровує добробут на цілий рік, а тато» [Гуменна 1982, с. 50].

Символами сонця в повісті «Небесний змії» постають дві тварини – бик і кінь, слов'яни відводили їм важливе місце у системі культів та ритуалів. У давнину в жертву сонцю приносили бика, оскільки вірили, що сонце – це величезний полум'яний бик (тотемний образ переплітається з астральним) і що саме на биків «найчастіше перетворюються давні предки» [Гуменна 1982: с. 57]. В. Орел стверджує, що бик є багатозначним символом та уособлює і божество, і стихійні сили природи. «Як місячне і сонячне втілення бога, бик символізував силу, яка виходила із астрального тіла, а роги і ореол в будь-якій міфології були відображенням божественності» [Орел 2013, с. 91]. Тому не випадково князь племені божичів і його дружина мають на голові шапки з рогами. Крім цього, як зауважив М. Костомаров, символізм бика і коня взаємопов'язані: «У загальній міфологічній системі кінь уявлявся твариною, що нерозлучна з биком. У Зенд-Авесті кінь належить Сонцю, і Коршід (одне з найменувань Сонця) зображується на конях. Таким є і сонячний Аполлон» [Костомаров 2014, с. 85].

Головний герой повісті Яр здійснив подорож в майбутнє, оминув 500 років і став свідком розвитку культу бика, він відзначив збільшення атрибутики цієї священної тварини: біла самого князівського палацу племені божичів «на просторому майдані горить вічний вогонь посеред кола камінних бичачих голів. Це коло, символ сонця, складає наче почет для найбільшої голови, що ото перед нею, власне, горить вогонь. Вражіння таке, що з неї вибухає полум'я, з голови. На всіх чотирьох краях полум'я стоять попарно малі глиняні бички з крутими рогами. Таких бичків Яр бачив ще в палаці Аспурга, тільки ті були золоті й срібні...» [Гуменна 1982, с. 230].

Важливим атрибутом ритуальної системи нащадків сварожичів і божичів стали роги, вони сприймаються як оберіг, як символ бога Дайбога (Дажбога): «Скрізь ці роги, ці бичачі голови! Зайдеш у хату – на покутті висять роги або й ціла коров'яча голова. Візьмеш у руки ложку, – а тримаєш вироблену голову бичка. На посуді всюди поналіплювано роги. Вони й у могилу кладуть небіжчикам камінні та справжні голови биків із рогами, – так хваляться. Оце саме свята, то після учт і обрядових церемоній всі вони ідять як не б у ж е н и н у, то б і г о с, божу їжу.

Ось і тепер [...] збираються на майдані... Вже ж певно на учту, бо всі в личинах із рогами, у рогатих шапках... Аж сюди чути:

— Дай-Боже!

— Дай-Боже!» [Гуменна 1982, с. 230].

Як спостерегла Г. Лозко, «Бог-батько у трипільській пластиці представлений переважно зоморфно у вигляді Бога-Бика (Тура) – чоловічого начала Природи, очевидно, відображеного на небі сузір'ям Тільця. Найдавніші пам'ятки із символами Тільця датуються з V тис. до н.е. (за М. Чмиховим, приблизно 4400 рік до н.е.) до середини III тис. до н.е. – період панування його в Зодіаку (коли весняне рівнодення випадало в сузір'ї Тільця). У вигляді Бого-Бика давні греки уявляли Зевса-громовержця, а давні слов'яни з Биком ототожнювали свого Перуна-громовержця (небесний грім порівнювали з ревінням бика). У зв'язку з цим висловлювалося припущення, що частина трипільців стала предками протогреків, а частина предками протослов'ян. Як для перших, так і для других, проміжним етногенетичною ланкою стали племена Усатівської археологічної культури» [Лозко 2015, с. 74–75].

Однак із зростанням значення в побуті українців коня, риси сонця переносяться і на нього: «Уявляється ж сонце биком, народженням від небесної корови? То так само легко землянам уявити сонце конем. І такі уявлення вже є» [Гуменна 1982: с. 57]. Ці вірування увиразнюються спостереженнями Яра над ритуальною поведінкою своїх родичів, він бачив, як «у Сварог-хатусі колядники в день народження нового сонця водять по хатах білого коня і славлять його, називають Сонцем» [Гуменна 1982, с. 58].

Д. Гуменна наголошує у повісті «Небесний змії» на важливості ролі коня у житті давніх індоєвропейських племен, увиразнюючи своє міркування описом поховального ритуалу: «Є риси, спільні для всіх. Вони ховають своїх небіжчиків у ямі, у матері-землі, на спині, з підігнутими вгору ногами або ж на боці, у позі сидячого на коні [...] Навіть і на тім світі — верхівці» [Гуменна 1982, с. 111]. За спостереженням Л. Мусіхіної, майже на всьому індоєвропейському просторі археологи віднайшли поховання коней, котрі «у ролі жертви супроводжують поховання людей, переважно чоловіків-воїнів» [Мусіхіна 2013, с. 73]. І це, на думку дослідниці, зумовлено існуванням уявлень про «коня як солярну істоту, здатну перевозити небіжчика в інший світ» [Мусіхіна 2013, с. 73].

Патріархальний світогляд праслов'янських племен передбачав ототожнення очільника племені з богом. Під впливом культу предків сформувалося уявлення, що душа найповажнішого чоловіка племені після смерті тіла зіллється з образом сонячного бога Сварога: «Особливо ж велика пошана в цих скотарів до голови племені, батька, патріярха. Він і за життя – найвищий авторитет у своєму племені, а як помре, – з пишнотою його ховають: дають у руки булаву, бойову сокиру. При боці – лук і стріли, нагайка. Ну, і густо посипають червоною вохрою. А потім довго-довго всім племенем висипають високу могилу. На могилі ставлять камінне зображення — стелу. На ній вирізьблюють подобу владки. Могила стає священною, а патріярх уже не тільки

батько, а й могутній Сварга. Небо. Діаус». [Гуменна 1982, с. 111]. На нашу думку, уявлення про по-тойбічне життя скотарських племен з Північного Причорномор'я певною мірою нагадує вірування давніх єгиптян у те, що душа фараона, похованого в піраміді, згодом зливається з образом бога Осіріса (теж сонячного бога), а високі могили в степах України своєю семантикою подібні до єгипетських пірамід. Волхви племені божичів переконують Яра, що у високих могилах спочивають боги: «*То як по-твоєму, хто похований у цих могилах? Хто спочиває під цими величними курганами? Не знаси? Боги!*» [Гуменна 1982, с. 235].

Соціальному укладу скотарського племені сварожичів у повісті «Небесний змій» протиставляється життя хліборобського племені дан, в побуті якого простежуються ознаки трипільської культури. Тут надалі панує матриархат – влада належить найстаршому жінкам племені. Відповідно місце батька дітей у цій громаді займає вуйко – брат матері, який виховує племінників як рідних дітей. Важливе значення у ритуальній поведінці дан займає поклоніння богів Велесу, саме його вони вшановують під час найважливішого зимового свята – народження нового сонця. І від імені бога Велеса це свято отримує назву Велія. Г. Лозко наголосила, що «рідзвяні обряди донесли до нас відгомін колишніх «волових» свят – вивернуті кожухи на учасниках ритуального карнавалу символізують багатство: “Будь багатий як кожух волохатий”, – бажають на Різдво й на весіллі. Іноді учасники карнавалу називалися волхвами, бо вони подібні до Волоса (покровителя волхвів) своїми волохатими кожухами» [Лозко 2009, с. 44]. У повісті «Небесний змій» свято вшанування Велеса описане так: «*На саму велю все село змінилось не-впізнано. Всі жінки й діви поробилися вілами, всі! А чоловіки – велесами. Всі, як один, навіть діти, повбирали коров'ячі й бичачі машкари, повдягалися у шкури та в кожухи догори вовною. Та й так ватагами ходять від хати до хати танцюристою ходою, кружляють хороводами на майдані й навколо всього села, колядують, словом і піснею чарують. Всі зусилля зіллялися в одну могутню хвилю, щоб допомогти Сонцеві-Велесові набратися нової сили й не скотитись у прірву»* [Гуменна 1982, с. 74]. На переконання Г. Лозко, Велес є одним з найстаріших богів в протослов'янському пантеоні, він бог достатку, опікун домашніх тварин, «учитель музики й поезії, володар таємних знань (покровитель волхвів); зв'язковий світів Прави, Яви і Нави (провідник душ “на той світ”); покровитель ремесла й торгівлі, медицини, мирного життя. Велесова книга вказує також і на його зв'язок із небесними світилами: Сонцем (Велес уранці виводить Сонячного коня на небо) і Місяцем (як Бог-пастух зоряних отар), а його нагляд за “отарами хмар” викликає дощі, які зрошують Землю, що вказує на його функцію сприяння родючості» [Лозко 2015, с. 142–143]. Хмари як отари Велеса згадуються і в «Небесному змій»: дівчина Лада показує рукою на небо і пояснює Ярові, що хмари – це «*Велесове пасовисько, то – його отари. Он і сам він ходить у довгій сорочці, грає*

на сопліці. Там вічне літо. А оту велику торбу за плечима бачиш? Там повно всіякого добра. Як гарненько попросимо, то влітку Велес ходитиме серед нас, роздаватиме зі своєї бездонної торби все, що тільки ми забажаємо. А поки що, – колядуймо! [...] І Сонце-Велес прибуло на силі. Зраділи всі віли й Яр із ними» [Гуменна 1982, с. 74–75].

Г. Лозко відзначила, що така поліфункціональність Велеса «зумовлена поважним віком цього Божества, яке з'являється у слов'ян ще на межі мисливського й землеробського етапів суспільного розвитку» [Лозко 2015, с. 143]. Дослідниця висловила гіпотезу, що Велес був верховним божеством архаїчного етапу праслов'янського періоду, і аж пізніше поступився своїм місцем таким богам як Сварог та Перун. Вважаємо таке міркування слушним, оскільки в повісті «Небесний змій» воно отримує художньо змодельоване підтвердження. Племя дан живе за матриархальними звичаями і поклоняється Велесу, матриархат передував патриархату, а образи Сварога та Перуна з'явилися пізніше, вже в патриархальному суспільстві, у середовищі сварожичів та божичів.

У племені дан жіночою іпостасю Велеса метафорично стають жінки-віли, а чоловічою – чоловіки-велеси, одягнені у вивернуті кожухи й з рогами на голові (символіка бога-бика). Під час свята Велії усі вони «*велика рідня, нероздільне нав'є: Сонце-Велес у небі, і віли в хмарах, і віли та велеси в цьому селі, і воли та корови з телятами в оборі. Всі – одна родина, нав'є. На рогах у волів та корів – вінки з колосся, із засушених ще з літа васильків та інших квітів, з пахучого зілля материнки. І все це вирує у такому коловороті, що Яр уже не може розібрати: хто тут мукає і реве? Перебрані – чи справжня рогатизна? Чи всі разом?»* [Гуменна 1982, с. 74].

Також у повісті «Небесний змій» згадано народне повір'я, яке й у XX столітті було записане в багатьох регіонах України, про те, що тварини під час Різдва можуть говорити. У племені дан вірили, що на Велю воли «*говорять людським голосом і пророкують на цілий рік наперед»* [Гуменна 1982, с. 74]. Серед сварожичів теж побутувало уявлення, що «*воли під Новий рік говорять людським голосом [...] А є такі бички, що ще й просять: „Я вже не хочу жити, заріжте мене, м'ясо поїжте, а голову й ноги заховайте, з них народиться багато таких, як я. . .”*» [Гуменна 1982, с. 74].

Оскільки розвиток подій у повісті охоплює п'ятсот років, читач має змогу простежити специфіку занепаду культу Сварога, витіснення його уявленнями про Дажбога (Дайбога), Дзевеса, Перуна. Здійснивши мандрівку в майбутнє, Яр розповідає своїм далеким родичам про ієрархію богів, знайому йому з дитинства, показує їм календар-чашу: «*Серед цих дванадцятьох дев'ят, що опікуються кожним місяцем зокрема, найголовніший оцей. Він, бачите, показаний не кутом, а рогами. Він – Сварог! [...] Сварог же ж, найбільший дев. Бик, народжений від Сонця, сам Сонце!»* [Гуменна 1982, с. 234]. А волхви, які належать до племені божичів, обурюються, почувши такі слова, сприймають їх як

святотатство, для них верховним богом є Дажбог, тепер він отожднюється з сонцем, а Сварог трактується як небесний коваль. Про Дайбога (Дажбога) як найвище божество розповідає Ярові коваль з Волині, наголошуючи на подібності князя і сонця (Дажбога): *«Князь [...] наше Сонце! Як ото сонце трудиться, так і він. Сонце ото йде цілий день по небі в золотих ризах, аж втомиться, поки дійде до краю. Спасибіг, там уже стоять двоє коней, перевозять його на другий бік. А на тім боці вже дожидає його мати Дайна. Вмиває, дає вечеряти, пере- ризи, щоб були на другий день готові, а сонце тим часом спочиває ... А на світанку сонце вбирає сяючі ризи й виходить знову на небо, блискуче та свіже. .. Так і наш князь ...»* [Гуменна 1982, с. 236]. Подібну розповідь про Сонце та його матір знаходимо в чарівних казках «Дідо-всєвідо» та «Казка про вугляра».

Дажбог в українській міфології теж асоціюється з сонцем, він «сонячний бог, якому поклонявся весь слов'янський світ; має прозоре для народного розуміння ім'я: даждь – “дай” і Бог – близьке до “багатство”, тобто дослівно Даждъбог – “податель” добра, багатства [...] Хоча Дажбог цілком пов'язаний з небом, сонцем, як син Сварога, він також є богом земного достатку, що символізується врожаєм жита і пшениці» [Лозко 2009, с. 38].

Поруч з образом Дажбога в повісті Д. Гуменної згадується і Перун як бог-громовержець. Один з пастухів, якого зустрічає Яр після десятирічної відсутності на Землі, описує небо як вогняну стихію і розповідає легенду, згідно з якою небо страшенно *«червоне й пекуче, воно тільки закрите оболочками. То Сварга залишив маленьку дірочку, щоб нам гріла й світила. Бо якби нечиста сила відкрила все небо, то згорів би весь світ і ми в ньому. От чому Перун, як іде по небі, то гуркотить. Це він навмисне, щоб перелякати нечисту силу. Одною рукою він поганяє вогненні коні, а другою відгонить нечистих – прр-прр-прр! – бо вони хочуть видерти в нього коні. То як махне, як розсіче оболочку, так і блисне. . . .»* [Гуменна 1982, с. 97]. Про Перуна в повісті «Небесний змії» згадок мало, Д. Гуменна описує той історичний період, коли культ цього бога тільки почав зароджуватися.

В українській міфології Перун – це ще одним язичницький бог, пов'язаний з небесним вогнем, але не тільки з сонцем, але й блискавкою. «Перун – спільнослов'янський Бог-громовержець, джерело і носій електричної енергії, покровитель війська та чоловічої сили й мужності. Загальнослов'янський культ Перуна бере свій початок ще в давньоарійській релігії, де його грозові функції тісно переплелися з життєтворчими та військовими. За вченням про Триглава, Перун – син Сварога (Сварожич)» [Лозко 2015, с. 137]. М. Костомаров зазначив, що «Перун – найголовніша божественна істота після Бога-всєдержителя у русів, теж означав світлоносне першоджерело; він перекладається як Юпітер та іменується Богом грому і блискавки [...] Але, ймовірно, він – не лише володар грому, а й означав світло в цілому [...] Слово Перун багатьма мовами

може означати вогонь» [Костомаров 2014, с. 24–25].

Образ ще одного сонячного бога в повісті «Небесний змії» тісно пов'язаний з образом головного героя Яра. Повернувшись на Землю після кількох днів відсутності Яр дізнається, що розповіді про його життя перетворилися на легенди. Його тепер називають Юраєм – богом, що колись жив на Землі, а тепер у небі. Старий коваль із племені божичів розповідає Ярові про святиню Юрая, біля якої *«є сліди від його ніг, оттакі! – розвів коваль руки, щоб показати, які саме. – Ото був велетень! Ці сліди він лишив тоді, як ще ходив по землі. Може чув? Юрай, той, що одруживсь із змією ...»* [Гуменна 1982, с. 229].

На переконання фольклористів, за образом Святого Юрія (Юрая) «ховається образ Ярила» [Мусіхіна 2013, с. 76]. Про близькість образів Яра та Ярила/Юрая свідчить також те, що «Велесова Книга згадує Ярила під ім'ям Ярбога» [Лозко 2009, с. 49]. У повісті «Небесний змії» ім'ям Юрай Яра починають називати представники племені дан, так зве хлопця його кохана Лада, котра наділена магичною владою над зміями; тому її саму з плином часу нащадки починають називати жінкою-змією. Таким чином, Д. Гуменна художньо змодельовала появу народних вірувань та легенд про Ярила/Юрая, об'єднавши народні вірування слов'ян з художньою вигадкою.

Яр змальований у повісті як вправний вершник, він умів дуже добре доглядати коней, вони корилися його волі, а, як відомо, в українській міфології святий Юрій теж наділений владою над кінями: «Коня богатиреві уїжджує святий Юрій. Не раз буває, що в табуні або конюшні знайдеться такий кінь, що як його не стережуть, він утече, а потім за ніч або за день чи сам прибіжить, чи люди приведуть. Отже, то він бігав до святого Юрія в науку» [Мусіхіна 2013, с. 76].

Згідно з легендами українців, «Ярило – бог-Сонце весняного рівнодення, [...] бог любовних пристрастей, розквіту природи» [Войтович 2016, с. 165]. Влада Юрая над природою в повісті «Небесний змії» описана так: *«Сонце вже було своїй повній силі, як прийшов Юрай на білому коні. Махнув пугою – і все зазеленіло, зацвіло. Значить, Юрай тут»* [Гуменна 1982, с. 76].

Міфи та легенди українців розповідають про ще одну властивість Ярила/Юрая – його зв'язок з художньою; існує повір'я, що Ярило має владу над звірами. За слушним спостереженням В. Войтовича, «у міфологічному аспекті Ярило вважається сином Велеса. У деяких варіантах народного календаря Ярила Вишнього названо «Ягорієм Скотопасом», що зближує його зі “скот'їм Богом”. Підтвердженням цього є той факт, що і Велес, і Ярило пов'язані з Силою Землі, з родючістю [...] У пізнішій українській обрядовості Ярило асоціюється з Юрієм (Георгієм)» [Войтович 2016, с. 173]. У «Небесному змії» уявлення про Юрая є різним у представників різних племен. Зокрема, сварожичі вірять, що Юрай – це *«вовчий пастух. Бо він і сам стає вовком, як захоче. Бо він охороняє вовків від людської напас-*

ти, він признає їм їжу. Ото не слід жалувати, якщо вовк загриве яку ягницю, бо це сам Юрай так розпорядився. А втім, він милостивий також і до свейської худоби, охороняє її від нечистої сили. Ось чому весною, як приходить час вигонити худобу на пащу, сварожичі власкавляють Юрая, щоб його вовки не зачепили їхньої скотини» [Гуменна 1982, с. 75].

Д. Гуменна описує цілий ряд магічних дій, спрямованих на задобрення Юрая/Ярила: сварожичі «всього стараються, щоб догодити Юраєві. Обкурюють худобу пахучим зіллям. Переводять через вогонь або поміж двома вогнями. Переводять через простелений червоний пояс, а це ж те саме, що й через вогонь! Переводять через простелену вовчу шкуру, а це значить, що освячують самим Юраєм! Чого тільки не роблять, щоб оберегти свейську худобу від диких звірів, а особливо від вовків!» [Гуменна 1982, с. 75]. Свідком таких магічних дій стає головний герой повісті: Яр спостерігає за церемоніями рахманів біля Свара-гори, і сам він ще з дитинства знає замовляння звернені до Юрая: «Спаси, Юраю, наші череди від усякого гада повзучого і звіра лихого! Ату його! Я забороняю вовкові тебе з'їсти! Вовк тебе не з'їсть! Ой, Юраю, збережи наш товар, що бродить у буйних степових травах, збережи від лиходія, дикого звіра, від усякої напасти! Корови під твоєю охороною, Юраю, ціленькі-здоровенькі йдуть додому . . .» [Гуменна 1982, с. 33]. Однак з плином часу образ Юрая-вовчого пастуха доповнюється новою семантикою, він вбирає в себе міфічно трансформовану історію життя самого Яра.

Д. Гуменна акцентує на відмінності ритуальних традицій різних племен: зокрема, магічні обрядодії, звернені до Юрая, в племені сварожичів і в племені дан були різними: «Коли в сварожичів чарують та чаклюють самі чоловіки, то тут усяке магичне дійство провадять самі дівчата та старші жінки, ори. Хлопцям-чоловікам – ані приступу!» [Гуменна 1982, с. 75].

У племені дан (які є землеробами) Юрая сприймають як покровителя родючості, він вже не тільки вовчий пастух та охоронець худоби, «він ще й добродій роси. Хоч воно все в руці Великої Матері та отих дівчат, віл-хмар, але якось так виходить, що за все турбується Юрай» [Гуменна 1982, с. 75]. До нього жінки племені дан зверталися з таким заклинанням: «Та Юрай Матку кличе, “Та подай, Матко, ключа. Відімкнути небо, Випустити росу”» [Гуменна 1982, с. 76]. Бо якщо буде дощ, роса, зазеленіють пасовища, корови будуть мати що їсти, а тоді «буде й молоко, і сир, і масло. З цього ж заклинання видно, що він таки дуже дбає про росу, але ключі від неба тримає в себе Матка. От ця Матка й зацікавила Яра, бо він серед сварожичів ніколи її не бачив. А тут бачать її ввіч» [Гуменна 1982, с. 76]. Таким чином, матриархальна культура племені дан поєднала образ Юрая з образом великої матері («Матки»), без якої бог родючості не здатен допомогти людям. Матку дани називають Лелею, і в її образі ми бачимо героїню весняного

дійства українців, яке має назву «вродіння куста», саму дівчину-куст: «Вся вона утопає в зеленому листі, перевита вінками та гілочками з усякого дерева. Вона – цілком реальна дівчина, тільки чому це її посадили у викопаній ямі? Здається, що вона виростає з землі, здається, що вона сама – Земля. Матка. На додачу до всього цього з-посеред вінків на голові визирають коров'ячі роги» [Гуменна 1982, с. 76], котрі, очевидно, вказують на зв'язок з тотемом (коровою, биком). На Лелю (роль якої виконує Лада) проєктується образ богині родючості й достатку, вона обдаровує дівчат, які танцюють навколо неї, тими речами, які символізують добробут: «біля цієї Землі-Корови-Матки стоять у мальованих мисках усі дари цієї Матки: молоко, сир, масло, сметана, пироги. Поруч лежать вінки. Кожна учасниця цього важливого обряду підходить до Матки-Землі-Корови. Відколупує шматочок сиру й масла, сьорбає молока, відламає шматочок пирога й умочає в сметану. Вклоняється Матці, а Матка кладе їй на голову вінок. І от цей барвистий вінок із самих дівчат починає кружляти особливою плетницею навколо Матки. Спочатку помалу, а потім швидше, та й переходять у шалений рух. І невпинно співають оцю саму пісню: про вирії, про Юрая, що золотими ключами відмикає в небі росу...» [Гуменна 1982, с. 76–77].

Учасницями цього магічного дійства, згідно із законами матриархального племені, могли бути лише дівчата, чоловіки спостерігали за цим дійством здалеку, бо їх присутність могла завадити жіночій містерії. «Старші ори вже добре подбали, щоб і духу чоловічого близько не було. Бо як же тоді? Зостатися на цілий рік без роси, без дощу, без молока, сиру й масла?» [Гуменна 1982, с. 77].

Слово Яр «означає ярий, нестримний, збуджений. В давні часи чоловіча пристрасть порівнювалась із мужністю, войовничістю й силою. Тому божество родючості часто зображали з мечем» [Лозко 2015, с. 153]. Такі народні уявлення про Юрія/Ярила Д. Гуменна вкладає в уста одному з персонажів повісті, нащадку сварожичів Оленю, який, спостерігаючи за великою зіркою, що рухається по небу, каже: «Це літає Юрай. Він на білому коні літає по небі й блискавками вбиває дракона, що проковтнув хмари-корови. Бо Юрай перенісся на небо. Бачиши он ту зірку? То – Юрай» [Гуменна 1982, с. 215].

Інший юнак Бузько, представник протогрецьких племен, заперечує Оленю, для нього Юрай є прототипом Геракла: «А з ким то той Юрай оженився, як не зо змією? – заскалив око Бузько. – Це ж усі знають. Тоді ще не було людей, а були змії, лелеки, ведмеді, тури, чаплі, жаби, миші, гуси, ворони, соколи й жуки, вовки й лиси. А Яр, чи як ти кажеш, Юрай, — перший чоловік. Отож він спочатку переміг лева, потім гідру із сотнею голів, потім напав на нього вепр, – того поклав . . . Аж отаке його спобігло! Змія обворожила!» [Гуменна 1982, с. 216].

Про прототип грецького бога-сонця (Дзевеса/Зевса) дізнається Яр від пастухів з причорноморських племен. Один з них як гімн виголошує уявлення про верховного бога Дзевеса: «Дзевес – дева,

сліпуче сьйво. Дзевес – голова. Дзевес – середина. З Дзевеса всі речі мають початок. Дзевес створив землю і зоряне небо. Дзевес – дихання всіх істот. Дзевес має сховані у собі всі речі. . . Дзевес – сонце» [Гуменна 1982, с. 185].

Старий пастух переконує Яра у всемогутності бога Дзевеса та його недосяжності для людей: «Він спалить тебе нестерпним світлом! Він сліпуче сьйво! А крім того, гору Олімп стережуть три люті Ори й ніколи не допустять вони тебе до палацу. Закриють хмарою так, що ніколи не знайдеш дороги, доки твого життя. Стережись! Не закликай імени Дзевеса зайво!» [Гуменна 1982, с. 186]. Однак попри застереження пастуха на Яра очікує містична зустріч з Дзевесом, образ якого у свідомості Яра переплітається з образом давнього товариша Зевса, разом з яким вирушив колись у першу свою подорож – вони здійснили набіг на селище дан, і там Яр потрапив у полон. Раптом «сталося таке, що переконало Яра. Все, що казав дід-пастух, таки правда. Раптом знялася буря, стемніло, почалися блискавиці й громи, [...] бук, що під ним сидів Яр, розколовся, а з розколини вийшов ... Хто? Брат Зевс! Той, що його вибрали були за гатамана-князя перед виправою до дан. Такий самий рябий, як був, тільки обріс кучерявою золотистою бородою. Оце така зустріч. Один – наймит, безрідний непритика, вічний невдаха, а другий – діяус Дзевес, початок і кінець усіх речей. Цар над царями. Безсмертний патріярх великої родини богів, боженят, приборгів і героїв. Батько дивних синів і дочок. А скільки тих коханок і байстрят, то не вам кажучи... На всі боки успішний» [Гуменна 1982, с. 186]. Таким чином, Д. Гуменна акцентує на тісному взаємозв'язку протослов'янських та протогрецьких племен, вказує на спільне коріння їх релігійних систем, а подібність язичницьких богів художньо вмотивовується родинно-дружніми зв'язками між тими особами, що стали їх прототипами. Спочатку площці Яр, Бог, Тур, Зевс – товариші і вихідці з племені сварожичів, але згодом кожен з них опиняється в різних куточках Євразії. Зевс зливається з образом верховного бога елінів, Тур опиняється в Скандинавії, і його ім'я тепер вимовляється по-іншому: Тор. Юнак Бог стає прапредком слов'янського племені божичів, його з часом починають ототожнювати з Дажбогом, а образ Яра об'єднується з образом Юрая/Ярила.

Богинею-покровителькою племені дан стає Мати Дана, і цей образ перегукується з образом римської богині Діани, покровительки лісових звірів та мисливства. Дани «оповідають, що прародителька Дана (її тут називають ще Діяна) живе в пралісах, їздить місячними ночами на коні... і вона – володарка усієї лісової звірини. . . Багато чого оповідають. А головне – вона ніколи не покидає своє плем'я». [Гуменна 1982, с. 189]. В українській міфології Дана має дещо іншу семантику, вона богиня води, «втільнення жіночого першопочатку життя [...] Культ Дани був поширений на теренах Слов'янщини ще з передісторичних часів пізнього палеоліту. Переказ про богиню Дану записав Геродот, вона незрівнянна красуня, непорочна діва і мати всього живого,

Богиня родючості [...] Дана складає пару протилежностей з Вогнем-Сварожичем, що є чоловічим першопочатком життя» [Лозко 2009, с. 46].

Інопланетянин Твастро переносить Яра в Скандинавію, і тут юнак дізнається про свого брата Тура, про якого складені легенди, і він в них постає богом. Яр і Твастро опиняються на скелі Богуслен і бачать знайомі наскельні написи: «такі самі сонячні знаки, як і в [...] Свара-горі, як і на горі Бего. Ось і людські стопи... Все таке саме. Тільки трохи не таке. Тут люди везуть на човні сонце і б'ються між собою камінними сокирами. [...] Вони себе називають турами. Видко, брат твій Тур був дужчий. Може оці сцени бою камінними сокирами й розказують, як билися за цю скелю племена турів із племенами богів? Чогось то закріпилася за цією горою назва Богуслен, хоч найвищий дева тутешньої людності – Тур. Вони вимовляють Т о р. У своїх піснях вони ще славлять якогось В а л а с а, бога-вола. Чи то не Велес?» [Гуменна 1982, с. 190]. Отже, фольклор скандинавів теж привернув увагу Д. Гуменної, і вона майстерно провела типологічні паралелі між світоглядними системами слов'ян і скандинавів, наголосила на подібності між ними (наприклад, Велес/Вола – спільний давній прабог), на їх спорідненій культурній спадщині, коріння якої сягає спільного періоду – родового ладу, тотемізму.

Героїня повісті Адіті (вчена-інопланетянка, яка тисячоліттями спостерігає за розвитком землян) часто перебирає на себе роль автора, дає різноманітні історичні коментарі, акцентує на особливостях розвитку релігійних уявлень землян, описує становлення й культурні досягнення окремих етносів. Вона, зокрема, відзначила зародження відмінностей в культурі й побуті індоєвропейських племен: «Конярска цивілізація (будемо так її називати) по-перше, змінює всю структуру людського суспільства, бо на допомогу приходять ще й доба металу. По-друге, цей один народ на широких просторах довкола Каспію й Чорного моря, розганяючись на всі боки, перестає одним народом бути. Ми стоїмо перед народженням багатьох нових народів, таких, що їх досі не було на земній кулі. Міняється мапа...» [Гуменна 1982, с. 45].

Висновки. Отже, Д. Гуменна в повісті «Небесний змії», залучивши елемент фантастики (спостерігачі-інопланетяни, перебування Яра на космічному кораблі, уповільнення плину часу поза Землею) майстерно змодельовала 500-літній період розвитку світоглядних систем індоєвропейських племен, трипільських і протослов'янських, зокрема. Відштовхуючись від етнографічних та фольклорних джерел, авторка вплела в канву пригод молодого сварожича Яра ряд яскравих картин, які відображають уявлення наших давніх предків про богів та тотемів. Як правило, Д. Гуменна вдається до прийому художньої рецепції, відтворює в «Небесному змії» релікти міфів про язичницьких богів. Зокрема, у повісті акцентовано на образах Сварога, Велеса, Дажбога, Ярила (Юрая), Дзевеса, Дани. Письменниця розширює «географію» народних уявлень, і ми бачимо взаємозв'язки давніх українських богів

з богами Греції (Ярило/Юрай/Геракл, Дзевес/Зевс), Риму (Дана/Діана), Скандинавії (Тур/Тор). У повісті «Небесний змії» художньо відтворено вплив культів бика і коня на ритуальну поведінку індоєвропейських племен, виявлено релікти цих культів у поховальній та календарній обрядовості. Д. Гумен-

на привертає увагу читача до різноманіття обрядів праслов'ян (свято народження Сонця, Велія), розмежовує матріархальну (плем'я дан) і патріархальну (плем'я сварожичів) традиції, художньо вмотивовує перехід племен до патріархату й зменшення ролі богині-матері.

Література

1. Бура І. Художнє переосмислення образу змія у творах П.Куліша («Огнений змії») та Докії Гуменної («Небесний змії»). *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2020. Вип. 29. Т. 1. С. 36–42.
2. Войтович В. Українське міфологієзнавство: Навч. посібн. для студентів вищих навч. закл. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2016. 240 с.
3. Гуменна Д. Небесний змії. Фантастична повість на тлі праісторії. Нью-Йорк: Науково-дослідне товариство української термінології, 1982. 272 с.
4. Керлот Х.Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. Москва: REFL-book, 1994. 608 с.
5. Костомаров М. Слов'янська міфологія. Київ: ФОП Стебляк О.М., 2014. 200 с.
6. Лаврусенко М. Мистецьке завдання прози на тему праісторії: авторська позиція Докії Гуменної. *Українська мова та література*. 2017. №12. С. 13–15.
7. Лаврусенко М. Часопростір художньої прози Докії Гуменної про дохристиянську добу. *Вісник ЛНУ ім. Т. Шевченка*. 2013. Ч. II. № 4 (263). С. 147–154.
8. Лозко Г. Боги і народи. Етносоціальний вимір: курс релігієзнавства. Тернопіль: Мандрівець, 2015. 624 с.
9. Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. Ніжин: ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2009. 228 с.
10. Мусіхіна Л. Звірослов: Міфологема тваринного світу українців. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2013. 192с.
11. Николок Т. Інтертекстуальність як спосіб «інакомовлення» у повісті Докії Гуменної «Небесний змії». *Слово і час*. 2005. №10. С. 22–30.
12. Орел В. Культура, символи и животный мир. Харьков: Гуманитарный Центр, 2013. 592 с.
13. Сачко Д. Скіфська проблематика у творчості Докії Гуменної. *Scriptorium nostrum*. 2017. № 1 (7). С. 38–49.
14. Тиховська О. Образ мавки в українській міфології та повісті Докії Гуменної «Небесний змії». *Філологічний дискурс*. 2019. № 9. С. 168–179.
15. Філінюк В. Сонце як компонент мовного полотна повісті «Небесний змії» Докії Гуменної. *Філологічний дискурс*. 2020. №10. С. 297–306.

References

1. Bura I. (2020) Khudozhnie pereosmyslennia obrazu zmiia u tvorakh P. Kulisha («Ohnennyi zmii») ta Dokii Humennoi («Nebesnyi zmii») [Artistic interpretation of the mythological image of a serpent in the works of P. Kulish (“The Fiery Serpent”) and D. Humenna (“The Sky Serpent”)]. *Aktualni pytannia humanitarnykh nauk*. Vyp. 29. T. 1. S. 36–42 [in Ukrainian].
2. Voitovych V. (2016) Ukrainske mifolohiieznavstvo: Navch. posibn. dlia studentiv vyshchychkh navch. zakl. [Ukrainian mythological studies: Study guide for students of higher educational institutions]. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan. 240 s. [in Ukrainian].
3. Humenna D. (1982) Nebesnyi zmii. Fantastychna povist na tli praistorii. [Sky Serpent. A fantastic story against the background of prehistory]. Niu-York: Naukovo-doslidne tovarystvo ukrainskoi terminolohii. 272 s. [in Ukrainian].
4. Kerlot Kh.E. (1994) Slovar simvolov. Mifologiya. Magiya. Psikhoanaliz [Dictionary of symbols. Mythology. Magic. Psychoanalysis]. Moskva: REFL-book. 608 s. [in Russian].
5. Kostomarov M. (2014) Slavyanska mifologiya [Slavic Mythology]. Kyiv: PE Steblyak O.M. 200 s. [in Ukrainian].
6. Lavrusenko M. (2017) Mystetske z zavdannia prozy na temu praistorii: avtorska pozytsiia Dokii Humennoi [An artistic task of prose on the topic of prehistory: the author's position of Dokia Humenna]. *Ukrainska mova ta literatura*. № 12. S. 13–15 [in Ukrainian].
7. Lavrusenko M. (2013) Chasoprostir khudozhnoi prozy Dokii Humennoi pro dokhristyiansku dobu [The space-time of Dokia Humenna's fiction about the pre-Christian era]. *Visnyk LNU im. T. Shevchenka*. Ch. II. Nr 4 (263). S. 147–154 [in Ukrainian].
8. Lozko H. (2015). Bohy i narody. Etnosotsialnyi vymir: kurs relihiieznavstva [Gods and nations. Eynho-social aspect: course of religion study]. Ternopil: Mandrivets. 624 s. [in Ukrainian].
9. Lozko H. (2009) Kolo Svarozhe: Vidrodzheni tradyciyi [Circle of Svarog: Renewed traditions]. Nizhyn: TOV «Vydavnytstvo «Aspekt-Poligraf». 228 s. [in Ukrainian].

10. Musikhina L. (2013) *Zviroslov: Mifolohema tvarynnoho svitu ukraintiv* [Zviroslov: Mythologema of the animal world of Ukrainians]. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan. 192 s. [in Ukrainian].
11. Nykoliuk T. (2005) Intertekstualnist yak sposib «inakomovlennia» u povisti Dokii Humennoi «Nebesnyi zmii» [Intertextuality as a method of «other speech» in Dokia Humenna's novel «Sky Serpent»]. *Slovo i chas*. №10. S. 22–30 [in Ukrainian].
12. Orel V. (2013) *Kultura, simvoly i zhyvotnyj mir* [Culture, symbols and animal world]. Kharkov: Gumanitarnyi Centr. 592 s. [in Russian].
13. Sachko D. (2017) Skifska problematyka u tvorchosti Dokii Humennoi [Scyths problems in the works of Dokia Humenna]. *Scriptorium nostrum*. №1 (7). S. 38–49 [in Ukrainian].
14. Tykhovska O. (2019) Obraz mavky v ukrainskii mifolohii ta povisti Dokii Humennoi «Nebesnyi zmii» [Image of Mavka in Ukrainian Mythology and in Dokia Humenna's Novel «Sky Serpent»]. *Filolohichni dyskursy*. №9. S. 168–179 [in Ukrainian].
15. Filiniuk V. (2020) Sontse yak komponent movnoho polotna povisti «Nebesnyi zmii» Dokii Humennoi [The sun as a component of the language canvas of the novel «Sky Serpent» by Dokia Humenna]. *Filolohichni dyskursy*. №10. S. 297–306 [in Ukrainian].

ARTISTIC RECEPTION OF IMAGES OF PAGAN GODS AND REINTERPRETATION OF MAGICAL RITUALS IN DOKIA HUMENNA'S NOVEL "SKY SERPENT"

Abstract. The article analyzes the mythological motifs of Dokia Humenna's novel "Sky Serpent"; the specifics of the reinterpretation of the images of pagan gods (Svarog, Dazhbog, Perun, Yuray) are considered, and the process of transformation of their semantics and related magical rituals and symbolic images (sun, mirror, bull, horse) are traced. Folkloric sources of the story "Sky Serpent" are hardly researched, which determines the relevance of this article. The purpose of the article is to study the specifics of the artistic reception of images of pagan gods, astral cults, and totemic representations in the novel "Sky Serpent". By comparing the mythological motifs of the novel with the scientific research of Ukrainian folklorists about the primitive worldview systems of the Proto-Slavs, it was found that Dokia Humenna tried to reproduce folk ideas about the universe and gods as accurately as possible in "Sky Serpent". The writer created a real kaleidoscope of the ritual life of the tribes that inhabited the territory of modern Ukraine and Eurasia in the III-II millennia BC. A special place in the novel is given to the Svarozhychi tribe, whose place of residence was the Northern Black Sea region. Dokia Humenna described in detail the life and customs of this tribe, and using their example showed the gradual transition from matriarchy to patriarchy and the decline of the cult of the mother goddess. In particular, the transition to patriarchy in the novel "Sky Serpent" is depicted as a ritual action performed by the most respected priestess of the tribe, who was perceived as the spokeswoman of the ancient goddess and possessed the greatest magic. Through initiation, the leader named Svarga is begun to identify with the god Svarog. According to the author's idea, the reader has the opportunity to see the relics of totemism, the cult of ancestors, and the cult of the sun, which are an essential part of the life of the Svarozhychi. Dokia Humenna supplemented the fascinating plot line of the novel about the adventures of the young Svarozhych, whose name was Yar, with extensive observations concerning the transformation of family relations in the Svarozhych tribe, connected the formation of folk ideas about gods with pagan beliefs in totem animals (a bull, a horse) and with the cult of ancestors (the goddess mother, father-god-Svarog). The change of authority in the Svarozhychi tribe, and increasing husband-father role becomes a prerequisite to change family and calendar rites. In particular, D. Humenna reproduces the atmosphere of the winter cycle of pagan calendar rites closely to ethnographic sources, namely, the holiday of the birth of the new sun (December 25), calendar holidays during which Yuriy/Yurai, Veles, Dazhbog were honored.

Keywords: Dokia Humenna, diaspora literature, mythology, fantasy, folklore, Svarog, the sun, paganism.

© Буря І., 2022

Ірина Буря – викладач кафедри іноземних мов Ужгородського національного університету, Ужгород, Україна; iryua.bura@uzhnu.edu.ua; <https://orcid.org/0000-0002-6249-091X>

Iryna Bura – Lecturer of Foreign Language Department, Uzhhorod National University, Uzhhorod, Ukraine; iryua.bura@uzhnu.edu.ua; <https://orcid.org/0000-0002-6249-091X>