УДК 159.9
DOI: https://doi.org/10.17721/BPSY.2025.2(22).17

Денис ПРЕДКО, канд. філос. наук
ORCID ID: 0000-0001-7760-6957
e-mail:denyspredko@knu.ua
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РОЗУМІННЯ ПСИХІЧНИХ ЯВИЩ У МІФО-РЕЛІГІЙНИХ ОБРАЗАХ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН

Вступ. *У сучасних умовах посилення інтересу до етнічної ідентичності, традиційної культури та народної ментальності, вивчення давніх уявлень про душу та психічні явища дає змогу глибше зрозуміти особливості формування психологічного досвіду, моральних норм і системи вірувань. Особливо важливо осмислити, як у народній традиції осмислювалися феномени свідомості, потойбічного життя, добра і зла, душевного здоров'я, адже ці уявлення формували культурну основу сприйняття особистості в суспільстві.*

Методи. *Використано історико-культурний метод (при дослідженні міфологічних та релігійних уявлень у контексті конкретної історичної епохи); психологічно-герменевтичний (при інтерпретації міфологічних уявлень як відображення глибинних психологічних процесів).*

Результати. *Встановлено, що міфо-релігійні уявлення східних слов'ян про душу і психічні явища формували цілісну сакрально-символічну модель внутрішнього світу людини, у якій психіка осмислювалася як динамічний, надприродно зумовлений процес. З'ясовано, що душа уявлялася рухливою та поліваріативною сутністю, здатною відокремлюватися від тіла, змінювати образи та переходити між різними вимірами буття. Виявлено, що психічні стани й переживання інтерпретувалися через природні стихії (вогонь, подих тощо), що надавало їм сакрального й морально-нормативного змісту. Доведено, що обрядові та ритуальні практики, долаючи граничні ситуації, виконували регулятивну функцію, спрямовану на підтримання душевної рівноваги та відновлення порушеної гармонії між людиною і сакральним світом.*

Висновки. *З'ясовано, що сутність і особливість взаємозв'язку міфологічного та релігійного компонентів у східнослов'янських уявленнях про душу та психічні явища полягає в тому, що міф створював символічну мову осмислення психіки, а релігійний складник перетворював цю мову на дієву систему віри, культу й моральної регуляції. Причому разом ці уявлення слугували механізмами їх закріплення, регуляції та відтворення(через фольклор і ритуали) в повсякденному житті, долаючи граничні ситуації та формуючи цілісну модель внутрішнього світу людини.*

Ключові слова: *душа, психічні явища, міфо-релігійні уявлення, символічні образи душі, граничні ситуації, фольклор та ритуали.*

Вступ

Міфо-релігійні уявлення про душу і психічні явища у східних слов'ян є важливим джерелом для розуміння формування традиційної ментальності, ціннісних орієнтирів та культурної ідентичності. У сучасних умовах зростаючого інтересу до етнопсихології, культурної спадщини та колективної пам'яті ця проблема набуває особливої актуальності. Загалом східнослов'янська міфологія та народна релігійність відображають архаїчні уявлення про душу як поліфункціональну, рухливу, часто здатну залишати тіло або перевтілюватися. Через образи, обряди, символи й табу народ фіксував своє бачення психічної реальності, межі між свідомим і несвідомим, живим і мертвим, тілесним і духовним. Дослідження цих уявлень дає змогу не лише глибше зрозуміти традиційну психіку, але й виявити сталі психологічні архетипи, які й досі діють у колективному несвідомому сучасних поколінь. Мета дослідження – виявлення сутнісних характеристик міфо-релігійних уявлень східних слов'ян про душу і психічні явища, з'ясування їхньої ролі в осмисленні внутрішнього світу людини та їх впливу на формування архаїчних моделей розуміння психіки.

Методи

При дослідженні проблеми використано такі методи, як історико-культурний (дає змогу простежити розвиток уявлень про душу та психічні явища в контексті релігійних вірувань); психологічно-герменевтичний аналіз (використовується для осмислення смислів і психологічних засад міфо-релігійних уявлень про душу, інтерпретації текстів з позицій сучасної психології).

Результати. У працях, зокрема *"Слово і міф"*, видатний український філолог, мовознавець і мислитель О. Потебня стверджував, що "міфологія є історією міфічного світоспоглядання, у чому б воно не виражалося: у слові та оповіді або в речовій пам'ятці, звичаї та обряді" (Потебня, б.д.), оскільки міф є первинною формою поєднання мови, мислення та образу. Причому він вважав, що слово – це не лише носій логічної інформації, а й образ, емоційний і культурний символ. У цьому сенсі міф – це згусток колективного досвіду, зафіксований у мові та переданий у формі образної розповіді, через яку відбувається комунікація між поколіннями, людьми й спільнотами. Міф, за О. Потебнею, є результатом мислення в образах, що супроводжує кожен етап мовного акту (Потебня, б.д.). Адже навіть сучасна мова зберігає залишки міфологічного мислення, оскільки виконує функцію культурної пам'яті; служить формою передачі цінностей, норм і вірувань, в якій мова, образ і смисл тісно переплетені, створюючи унікальний канал для обміну знаннями, емоціями та колективними уявленнями про світ, які формують міфо-релігійний простір вірувань та уявлень. Пройшовши шлях у десятки тисячоліть, вони стали своєрідним відображенням життєвого досвіду народу, який їх створював. У досвіді відбився дух часу, етнографічні особливості, звичаї, риси національного характеру, а насамперед – уявлення про світ, душу та психічні явища. Таким чином, у праці О. Потебні "Слово і міф" міф трактується не як вигадка, а як первинна форма пізнання психічної реальності, зокрема як через слово і міф формувалися та передавалися уявлення про душу, психіку і внутрішній світ людини.

Особливості психологічної рефлексії міфо-релігійних уявлень про душу і психічні явища у східних слов'ян мають давнє коріння і відображаються в системі світогляду, фольклорі, обрядовості та духовних практиках. У статті (Єрмоленко, 2015) зазначено, що О. Потебня розглядав символіку душі в контексті народної мови та культури. Слушною є думка українських психологів Н. Погорільської та Р. Синельникова про те,

© Предко Денис, 2025

що у східних слов'ян поширеним було уявлення про душу як про дим, вітер або тінь: шум вітру в димарі сприймали як знак появи в оселі душі, посланої у світ для спокути. Також душу часто наділяли тваринними образами – комахи, птаха, метелика; вважалося, що душа померлого може з'являтися перед рідними у вигляді метелика й кружляти біля запаленої свічки (Погорільська, & Синельников, 2021, с. 14). Загалом такі уявлення добре вписувалися у пантеїстично-синкретичні уявлення східних слов'ян, де не існувало чіткої межі між психічним, природним і сакральним, а душа мислилася не як абстрактна субстанція, а як жива, активна й здатна до метаморфоз сутність. Причому душа розглядалася не лише як життєва сила, а як дар вищих сил, що надавала людині здатність жити, відчувати, мислити й діяти. Однак варто зауважити, що ці міфо-релігійні уявлення не були уніфікованими, оскільки вони варіювалися регіонально, а з часом зазнавали трансформації під впливом християнства, зберігаючись переважно у фольклорі й народних віруваннях.

Також у міфології східних слов'ян душа розумілася не як абстрактне поняття, а як жива, активна частина людини, здатна залишати тіло, подорожувати уві сні або після смерті, оскільки архаїчне мислення було образно-чуттєвим. Внутрішні стани – сон, марення, страх тощо – потребували наочного пояснення, тому душу уявляли як реальну сутність, здатну діяти й переміщуватися. Існували вірування, що душа мешкає в різних частинах тіла (голові, серці, подиху), а її втрата або пошкодження призводить до хвороби, одержимості, безумства.

У східних слов'ян уявлення про душу як вогонь належать до глибокого шару народної міфології, де душа постає як тепла, світла, рухома субстанція, тісно пов'язана з життям, диханням і вогнем як стихією духу. У творах Гнатюка (2000), Костомарова (1994) та Потебні (1860) згадуються випадки, де душа описується як вогонь, що вилітає; її видно у вигляді світла під час сну чи смерті або вона ототожнюється із "життєвим вогнем" у тілі. "Як душа і життя, так і приватні прояви життя: голод, спрага, бажання, любов, смуток, радість, гнів представлялися народу і зображалися в мові вогнем" (Потебня, 1860, с. 7), – зазначає автор, підкреслюючи, що постійний епітет горя гіркий згідно зі своїм походженням, означав у старину вогненний (Потебня, 1860, с. 20), причому наголошує: "Гнів є вогонь; і від нього серце разгоряється більш ніж від вогню" (Потебня, 1860, с. 23). Вважаємо, що сутність цього вислову полягає в символічному ототожненні гніву з вогнем як стихією внутрішньої психічної енергії, здатної швидко посилюватися, охоплювати людину та руйнувати її внутрішню рівновагу. Гнів, подібно до вогню, "розгоряється", виходить з-під контролю й має більшу силу впливу на серце, ніж фізичне полум'я, адже діє безпосередньо на душу. У міфо-релігійному контексті такий образ підкреслює сакральну небезпеку некерованих емоцій і потребу їх морального та духовного стримування.

Отже, у східних слов'ян вогонь виступав не лише як фізичне явище, а й як важливий духовно-психічний символ. Його вважали живою істотою, носієм душі, волі й сили, часто ототожнювали з духами предків або божествами. Вогонь вирізнявся моральним "зрізом"; він "любив" чистоту, правду, гармонію і "не терпів" скверни, злоби чи брехні. При цьому вогонь сприймали як вияв психічної діяльності людини, зокрема її емоцій, стану душі, моральності та зв'язку із сакральним. "Вогонь – це живий образ енергії, уособлення самодостатності явищ, що може знищити час та призвести все до кінця" (Вятчаніна, 2024, с. 41).

Таким чином, вогонь осмислювався як універсальний, живий символ первинної енергії буття, що існує самодостатньо й не потребує зовнішнього джерела для свого прояву, оскільки уособлює активний початок, здатний одночасно творити й руйнувати, пришвидшувати плин часу або "скасовувати" його через знищення форм і завершення процесів. У міфо-релігійному контексті така символіка підкреслює граничний, есхатологічний потенціал енергії, яка доводить явища до їхнього остаточного стану.

В обрядах, коли людина проходила через вогонь (або стрибала через нього) – це вважалося очищенням від негативної енергії, страхів, злих думок. Горіння вогню на вогнищі під час обрядів трактувалося як форма взаємодії з вищими силами, тобто як зовнішній прояв внутрішнього стану (висловлення молитви, прохання, вдячності). Домашнє вогнище уособлювало "душу дому". Його вважали охоронцем родини, символом внутрішньої єдності, злагоди. Недбайливе ставлення до вогнища вважалося психологічною загрозою – ознакою розладу, конфлікту або морального падіння (Агєєва, 2012 ; Грябан, 2019; Ґейштор, 2015; Макарчук, (2015).

Символіка вогню презентувалася як проєкція психічної сили. У цьому контексті слушною є думка українського психолога В. Романця: "Різні прояви психічної діяльності уподібнюються вогню, що знаходить вияв у відповідних епітетах: почуття – гаряче, тепле, полум'яне; любов чи ворожнеча то запалюються, то згасають. Бог-громовик створює першу людину і роздмухує вогонь у її домашньому вогнищі" (Романець, 2005, с. 219–220).Отже, почуття, емоції, любов і ворожнеча уподібнюються вогню, оскільки вони, як і він, можуть виникати, наростати, згасати або руйнувати. Причому вогонь як універсальна метафора психіки уможливлює осмислення психічних станів як динамічних, енергетично наповнених процесів, а уявлення про "гарячі", "полум'яні" почуття засвідчують, що психічна діяльність не є суто індивідуальною, а має божественне походження й перебуває під впливом надприродних сил.

Ці уявлення відображають глибоку символіку душі як життєдайної сили, що проявляється через тепло і світло, подібно до вогню, який також асоціювався з натхненням, пристрастю, любов'ю – психічними станами, які мають сильну емоційну інтенсивність. Вогонь – це також прояв волі, рішучості, внутрішньої боротьби – тобто активної психіки. Через образ вогню слов'яни осмислювали внутрішній світ як людини, так і спільноти.

Вважаємо, що така поліфонія міфо-релігійних уявлень про душу та психічні явища була поширеною у східних слов'ян з кількох взаємопов'язаних причин, що випливали зі специфіки міфологічного мислення, досвіду повсякденного життя та мовно-символічної картини світу. По-перше, душу наділяли рисами нематеріальності й рухливості. Дим, вітер, тінь, вогонь – це видимі, але невловимі явища, які легко з'являються й зникають, не мають сталої форми й не піддаються контролю. Саме такими уявлялися життя, подих і внутрішня сила людини після смерті. По-друге, важливу роль відігравало ототожнення душі з диханням і повітрям. Подих сприймався як ознака життя, тому вітер або рух повітря природно асоціювалися з присутністю душі. Звідси й віра у те, що шум у димарі є знаком її появи в домі. По-третє, у міфологічній свідомості не існувало чіткого розмежування між психічним і природним. Душа мислилася як така, що може вільно переходити між світами, набуваючи різних форм – тіні, пари чи живої істоти. По-четверте, тваринні образи (комахи, птахи, метелики)

символізували перетворення, легкість і здатність до польоту, тобто вихід за межі тілесного існування. Метелик, зокрема, асоціювався з переходом від земного життя до потойбічного, що пояснює віру в появу душі померлого біля свічки. Отже, ці уявлення відображають архаїчне прагнення пояснити невидиму природу душі через знайомі природні явища, поєднуючи спостереження, релігійні вірування й символічне мислення.

Український історик, етнограф, публіцист М. Костомаров відзначав, що у свідомості східних слов'ян душа не є простою духовною субстанцією, що зберігає індивідуальність після смерті. Вона часто уявлялась як жива, рухома і здатна залишати тіло – наприклад, під час сну, непритомності, страху. М. Костомаров наголошує: "Вся рожова краса – дівчача душа; З раю прилітає, світ навіщає" (Костомаров, 1841). Отже, душа, навіть у дівочому образі походить з потойбічного світу і приносить із собою знання або благословення для людей, що підтверджує східнослов'янські уявлення про душу як живу й активну сутність.

У народній уяві душа після смерті вилітає з тіла у вигляді іскорки, язика полум'я або теплого подиху. У деяких переказах душу порівнювали з "вогником-світлячком", що літає над тілом або з'являється біля рідної хати. На поминальні дні обов'язково палили свічки – вогонь символізував присутність душ померлих. У деяких регіонах вважалося, що душа приходить до хати через вогонь, тож залишали розтоплену піч або не гасили світло вночі. Вважалося, що вогонь у печі мав захищати душу немовляти від нечистої сили (Макарчук, 2015; Ґейштор, 2015). І. Огієнко зазначав: "Сонце – то тепло й світло, а його проміння вогненні, цебто вогонь походить від сонця... Вогонь, вірили, був виявом сонячного бога на землі, послом Неба на землю" (Митрополит Іларіон, 1992, с. 30). Думку І. Огієнка можна розуміти як міфо-релігійне пояснення походження й сакральної природи вогню у світогляді східних слов'ян, оскільки сонце постає першоджерелом життя, тепла і світла, а земний вогонь – його зменшеним, доступним людині виявом. Через це вогонь наділяється божественним статусом і сприймається як посередник між небесним і земним світами, як матеріальний знак присутності сонячного божества. У ширшому сенсі така інтерпретація підкреслює, що вогонь виконував не лише побутову, а й духовну функцію – очищення, захисту та підтримання космічного й душевного порядку.

Слов'яни вірили, що тепло тіла – це присутність душі, а остигання – її відхід. Смерть часто описували як "остигла", "згасла", тобто зникло тепло, яке дає душа. Навіть існувало повір'я, що коли дитина народжується – в неї "вселяється вогонь життя", тобто душа, дарована Богом (Захарченко, 1999).

І. Огієнко розглядав душу як центральну, духовну основу людського буття, наділену безсмертям, моральною відповідальністю та здатністю до спілкування з Богом. До речі, у селянських обрядах (наприклад, поминки, "голосіння", обрядові страви) відображалося ставлення до душі як до живої істоти, з якою можна спілкуватися. І. Огієнко вказує, що в уявленнях українців душа завжди була нематеріальною субстанцією, яка покидає тіло після смерті й продовжує існування у світі духів. Він описує, як у народі вірили, що душа після смерті деякий час перебуває біля тіла, відвідує рідну хату, живих родичів, зазначаючи, що "народ уявляє собі душу, як пару, хмарину дихання, дим, вітерець, або як пташку: голубка, зозуля, а то метелик, або бджола, мушка. На початку, зараз по смерті душа вилітає з тіла й перебуває недалеко від свого дому аж до закінчення похоронного обряду. На перші три дні по смерті на вікні чи на столі ставиться посудинка з водою, щоб душа могла собі легко обмиватися, а то й пити, і навіть видно, як вода в посудині помалу убуває" (Митрополит Іларіон, 1992, с. 239). Таким чином, душа постає як рухлива, нематеріальна, жива й сакральна сутність, тісно пов'язана з родинним простором і ритуальною традицією.

Отже, душа як поліваріативна сутність мала різні характеристики, пов'язані з її носієм, функціональністю та місцем локалізації. При цьому психічні явища розглядалися як дії духовних сил, де душа часто ідентифікувалася як життєва енергія, що може змінюватися, переживати трансформації, бути емоційною чи навіть енергетичною сутністю. До речі, рецепції цих ідей збереглися у різних формах у багатьох регіонах України, про що засвідчує нещодавно перевидана книга греко-католицького священника Костельника (2025).

"Міфологічна психологія породжує такі протиставлення, які переводять ситуацію значень у ситуацію конфлікту… Психіка тепер пізнається на ґрунті ситуації конфліктних відношень", – зазначав Романець (2005, с. 230). Це твердження "відкриває" цікаву перспективу дослідження, зокрема психіка у традиційній культурі слов'ян часто оприявнювалася саме у складних, граничних ситуаціях – конфліктах, боротьбі, межових станах як спосіб виявлення глибин психіки. Граничні ситуації відігравали роль своєрідних "тестів" для душі та психічних явищ. Вони давали змогу виявити внутрішній стан людини, її моральні та духовні якості, а також перевіряти межі життєвої сили та витривалості. Часто такі ситуації асоціювалися з небезпекою, хворобою, боротьбою чи смертю, підкреслюючи взаємозв'язок між тілесним і духовним світом. Через ритуали та обряди, пов'язані з подоланням кризових моментів, суспільство прагнуло "очистити" душу, стабілізувати психіку та відновити гармонію. Таким чином, граничні ситуації мали як функцію духовного випробування, так і соціально-культурну – підтримання цілісності спільноти та її моральних норм.

Зазвичай у фольклорі, обрядах і казках психічні якості героїв (воля, мужність, страх, зрада, вірність) найчастіше проявляються в умовах випробування чи боротьби. Психологічне "Я" у традиційній культурі не абстрактне – воно відкривається тільки в дії, у ситуації вибору, напруги, боротьби. Свідченням цього є двоїстість світу як джерело внутрішнього конфлікту, оскільки східнослов'янська картина світу насичена протиставленнями: світло-темрява, добро-зло, свій-чужий, життя-смерть (Предко, Предко, & Нестерова, 2021, с. 37–38), що засвідчує не лише певні космогонічні структури, але й внутрішні переживання, оскільки людина постійно балансує між цими полюсами, власне, її психіка "випробовується" ними. У цьому контексті міфологічні й демонологічні образи розкриваються як проєкції конфлікту. При цьому образи відьом, упирів, зміїв, русалок – це зовнішні форми внутрішніх страхів, сумнівів, психотравм. Вони часто "втілюються" в моменти порушення звичного порядку. У таких ситуаціях колективний конфлікт і соціальна психіка набувають певних особливостей. У межах родової чи сільської громади конфлікт (наприклад, між "чистим" і "нечистим", "живим" і "мертвим") часто розігрувався в ритуальних формах. Це була своєрідна колективна терапія. Через обрядове "проживання" конфлікту громада і особистість відновлювали внутрішній порядок. Отже, конфлікт стає певним шляхом до зміни або трансформації. Згадаймо, що, наприклад, у казках герой повинен пройти через конфлікт (змій, ліс, випробування), щоб знайти себе, свою силу, нову якість.

У світогляді східних слов'ян психіка розумілась не як автономна внутрішня структура, а як прояв духовної, соціальної та космічної гармонії або ж її порушення. В такому контексті психіка часто виступала як своєрідна "сцена" для прояву конфлікту – як внутрішнього (між добрим і злим началом у людині), так і зовнішнього (взаємодія з ворожими силами, вплив проклять, навроченъ, духів) (Москаленко, 1993). Двоїстість душі (світла і темна складова) визначала психічну рівновагу людини; порушення цієї рівноваги трактувалося як одержимість, "псування" чи дія злих сил. Психічні порушення сприймалися через міфологічні образи – скажімо, навіженість, затуманення розуму або депресивний стан могли пояснюватися як дія нечистої сили, демонів або прокляття. Хвороба душі ототожнювалась із втручанням у нормальний стан буття, а зцілення було можливе через ритуали очищення, молитви, жертви, вигнання злих духів. Конфлікт між особистим і космічним порядком (порушення традицій, табу, забутих обрядів) теж відображався на психічному стані – душевна тривога, страх, відчуття "покарання згори" сприймалися як реакція Всесвіту. Мабуть, саме тут започатковується ідентичність як внутрішня структура, ті стійкі опори, через які людина конструює своє життя, вибирає як жити, самовизначатися та що вважати своїм, тим, що кристалізує ідентичність.

Таким чином, у східнослов'янській традиції психіка не була ізольованою, а радше відкритою до дії зовнішніх духовних сил і виступала ареною, на якій відбувався конфлікт між сакральним порядком і його порушенням. Тому й психіка пізнається не у спокої, а в дії, кризі, боротьбі, оскільки для східних слов'ян психіка – це не статична структура, а динамічне поле сил, яке розкривається передусім у ситуаціях конфлікту: внутрішнього, соціального чи космічного. Саме в кризових, граничних моментах проявляються глибинні елементи душі, волі, свідомості. Слушною є думка про те, що умови порубіжжя формують особливе світовідчуття, коли виникає потреба усвідомити проміжний стан, полегшити момент переходу та подолати розрив між попереднім і новим… Це перебування "між" і є сутністю переходу (Предко, Предко, & Нестерова, 2021, с. 38). Таким чином, у міфо-релігійних уявленнях східних слов'ян кризові, граничні моменти (хвороба, сон, смерть, війна, стихійне лихо, сильні емоційні потрясіння тощо) вважалися такими, що знімають звичні межі між світами і станами буття, а тому саме в них найвиразніше проявляються глибинні елементи душі, волі та свідомості. Отже, уявлення про прояв душі в кризових і граничних моментах ґрунтувались на переконанні, що саме у них людина виходить за межі буденного існування, а її глибинна духовно-психічна природа стає видимою, доступною для міфологічного та релігійного осмислення.

У міфо-релігійних образах деякі психічні явища суголосні ідеям у сучасній психології. Зазвичай емоції розглядалися як прояви енергії, зокрема гнів, любов, сором. Вони описуються у формі вогню: "Палає гнівом", "Серце палає любов'ю", "Згорів із сорому". Емоційний стан пов'язувався з порушенням балансу душі. У сучасній психології – це ідентифікація концепту афекту як енергії, що впливає на тіло й поведінку. Я. Головацький зазначає: "Яровит від слова ярь, тобто весна, означав ярість, мужність, а разом з тим і весну, молодість, свіжість і уособлював сонячну силу, що виявляється навесні; Руєвит чи Ругієвит, від слова руйний, тобто гарячий, вогняний, червоний – знаменував сонце влітку" (Головацький, 1991, с. 21). У цьому контексті відстежується взаємозв'язок міфо-релігійних уявлень східних слов'ян і психічних явищ через проєкцію внутрішніх психоемоційних станів людини на образи божеств і природні цикли. По-перше, божества Яровит і Руєвит описуються не лише як природні сили, а й через психічні якості: ярість, мужність, гарячість, вогненність. Це свідчить про те, що східні слов'яни осмислювали емоції, афекти й вольові стани як космічно зумовлені та сакрально легітимні. По-друге, циклічність психічних станів (піднесення, активність, напруга) співвідноситься з річним ритмом сонця. Весняна "ярість" Яровита символізує пробудження волі, життєвої енергії й оптимізму, тоді як літня "вогненність" Руєвита – пік емоційної напруги, сили та потенційної руйнівності. Вважаємо, що в цьому випадку демонструється характерна для міфо-релігійної свідомості східних слов'ян модель, у якій психіка людини відображає космічний порядок, а боги є символічними втіленнями як природних циклів, так і внутрішніх душевно-вольових станів.

Релігійно-магічні форми психічного контролю, зокрема замовляння, обереги, молитви, виконували психотерапевтичну функцію, що виражалося у заспокоєнні, укріпленні волі, зміненому стані. О. Павлов зазначає: "З одного боку замовляння, заговірне слово, визнавали рятівним, таким, яке лікує людину від хвороб, позбавляє його від біди, а з другого боку − замовляння вважали небезпечним, оскільки воно могло згубити людину" (Павлов, 1999, с. 23). Часто замовляння мали форму ритмічних текстів, що сприяло трансуванню, повторюваності дій, що подібні на техніки аутотренінгу, медитації, сугестії. Отже, міфо-релігійні уявлення про душу та психічні явища у східних слов'ян є джерелом цілісного бачення людини, в якому психічне, тілесне і духовне – нерозривні. Ці уявлення можна трактувати як ранні форми психологічного осмислення внутрішнього світу, що відповідає деяким сучасним концептам глибинної, тілесно-орієнтованої та трансперсональної психології. Сучасна психологія порівнює ці уявлення з концептами афектів, психологічних станів і емоційних енергій, що активно взаємодіють з тілом, психікою та свідомістю.

Особливою формою презентації міфо-релігійних уявлень про душу та психічні явища виступали фольклор (пісні, казки, легенди, прислів'я) і ритуал (обряди, звичаї, традиції), через які людина усвідомлювала і переосмислювала власне життя та досвід. Похоронні та захисні обряди, свята й магічні практики спрямовувалися на супровід душі у потойбічний світ, очищення від злих впливів і захист живих (Поетичні та психологічні моделі фольклорних магічних текстів, б. д.). Фольклор і ритуали відображали віру східних слов'ян у активність душі та її роль у психічних і життєвих явищах. Вони були формами психологічної рефлексії – тобто осмислення особистого і спільного досвіду через образи, символи та дії. Фольклор і ритуали відображали, по-перше, колективну свідомість, яка накопичує цінності, вірування та моделі поведінки певної спільноти, по-друге, індивідуальні інтенції – прагнення, почуття, страхи та надії окремих людей, які проявляються у творчих формах народної культури, по-третє, особливості ментальності – специфічні риси світогляду, емоційного переживання і способу мислення народу. І. Нечуй-Левицький зазначає: "Метаморфози української народної поезії мають коріння у давній пантеїстичній релігії. Коли сам бог світа розпався і став миром, то й чоловік, як мікрокосм, так само може змінюватися на всякі форми. Змінюючись на різні форми, чоловік тільки вертається в рідні для нього форми мирового життя, звідкіль

його вивела на світ сила життя" (Нечуй-Левицький, 1993, с. 73). Зазначимо, що уявлення про душу як рухливу, здатну залишати тіло або змінювати форми, відображає ту саму космічну ідею, що закладена у пантеїстичному світогляді: людина – "мікрокосм", який може переходити між формами, повертаючись до первинного життєвого принципу. Тобто психічні явища, сновидіння, стан екстазу або страху вважалися проявами здатності душі "метаморфозуватися", що перегукується з художньою метафорою перетворень людини у народній поезії.

З одного боку, фольклор і ритуали, будучи формами психологічної рефлексії, давали змогу осмислювати внутрішні психічні стани, страхи, радості та переживання через образи та символи, а з іншого – виступали формами соціальної комунікації. До речі, у дисертаційному дослідженні Нівні (2018) звертається увага на ритуал як особливу форму соціальної комунікації, що здійснюється через символічні дії індивіда або спільноти та спрямована на переосмислення онтологічних і соціальних вимірів дійсності у взаємодії із сакральним, осмисленим у міфологічному ключі, із залученням традиційних або модернізованих практик. Пісні, казки, легенди та прислів'я передавали досвід взаємодії людини з навколишнім світом і невидимою сферою душі, допомагаючи зрозуміти, пояснити чи "випустити" емоції. Обряди, звичаї і традиції створювали структуровані ритуальні дії, які допомагали контролювати тривогу, сумніви або невпевненість, забезпечували відчуття безпеки та порядку у спільноті. Таким чином, фольклор і ритуали слугували способом вираження, осмислення та регуляції психічних і духовних явищ у повсякденному житті, виступали як "дзеркало" психіки та душі людини, забезпечуючи її інтеграцію у соціально-релігійний контекст.

Зазвичай фольклор і ритуал не тільки виражали почуття і уявлення спільноти, а й сприяли психологічній адаптації людини, підтримці її внутрішньої рівноваги та ідентичності, маркують різні форми вияву етнічної самосвідомості у межах фольклорної комунікації. Власне, фольклор – це символічне дзеркало внутрішнього світу спільноти, в якому через казки, легенди, міфи, пісні відображалися цінності, страхи, надії; а через образи духів, душ, міфічних істот люди проєктували свої психологічні переживання (наприклад, образ "нечистої сили" – це уособлення внутрішнього конфлікту чи страху перед невідомим). Через обрядовий фольклор (замовляння, голосіння, весільні пісні) фіксувалися тонкі переживання: туга, страх, радість, тривога (Москаленко,1993). Фольклор і ритуал як форми психологічної рефлексії, відображали колективну свідомість, її індивідуальні інтенції та особливості.

Фольклор виконував роль механізму колективної обробки травми, оскільки у складні періоди (війни, голод, репресії) трансформував колективну травму у прийнятну форму – через казки, пісні, жарт, давав змогу проговорити болісне через алегорію (наприклад, образ вурдалака – як інша сторона людської психіки) (Предко, 2025). Також фольклор впливав на формування особистої та групової ідентичності. Саме через фольклор індивід рефлексував себе як частину народу, традиції; натомість ритуали закріплювали його роль у спільноті (хто я – наречений, воїн, мрець). Увібравши залишки давніх міфів і поєднавши їх із національними рисами, народна проза сформувалася як частина узгодженої системи, яка використовує принципи "бриколажу" (творчого комбінування) і "міфологічної мозаїки", збереженої у словесній формі. Вона створила власну парадигму символів, образів, мотивів і художніх засобів.

В. Гнатюк у працях значну увагу приділяв опису й аналізу народних уявлень про страхи, що побутували серед українців та інших слов'янських народів. Він збирав етнографічні матеріали, в яких страхи проявлялися як у формі особистісного переживання, так і в уявленнях про надприродні сили (Гнатюк, 1912, с. 71–154). Дослідник описує світогляд предків як пантеїстичний, де весь світ – небо, повітря, земля – був насичений божественними істотами. Природа сприймалася як жива, де все мислить і говорить нарівні з людьми та богами. "Говорять, що по смерті душа летить аж на край світу там, де земля кінчається, а небо починається" (Гнатюк, 2000, с. 44). Отже, за В. Гнатюком, страхи в традиційній культурі східних слов'ян – це не лише емоційні реакції, а глибоко вкорінені міфо-соціальні конструкти, що відображають уявлення народу про світ, добро і зло, безпеку і загрозу. З одного боку, вони виступали як духовне випробування, під час якого людина перевіряла свої моральні, психічні та духовні якості, а душа і психіка проходили символічне очищення та зміцнення, а з іншого – такі ситуації мали соціально-культурну функцію, оскільки через обряди, ритуали або колективні дії спільнота забезпечувала підтримку моральних норм, контролювала поведінку своїх членів і зберігала соціальну гармонію.

Дискусія і висновки

Дискусійність проблематики міфо-релігійних уявлень східних слов'ян про душу та психічні явища полягає насамперед у складності розмежування міфологічного й власне релігійного компонентів у традиційній свідомості. Часто міфологічні образи й ритуальні практики переплітаються з релігійними віруваннями, утворюючи єдину систему символів і смислів, що ускладнює визначення їхніх функцій. Дослідники сперечаються щодо того, наскільки психічні явища уявлялися як прояви божественного впливу або як автономні сили людини (Тиховська, 2019). Крім того, суперечки стосуються інтерпретації мотивів душі, її рухливості та взаємодії з тілом та відображення у психічних явищах (Bašić, 2018; Темченко, 2023).). Це дає підстави вважати міфо-релігійні уявлення про душу та психічні явища не простим конструктом, яке вже давно дослідили повністю, а комплексним феноменом, у якому виявляються архаїчні витоки сучасних уявлень про психіку та демонструється глибинний взаємозв'язок між вірою, традицією та психічною реальністю.

Було виявлено, що міфо-релігійні уявлення про душу і психічні явища у східних слов'ян – це сукупність традиційних, архаїчних і народно-релігійних образів, вірувань та символічних інтерпретацій, за допомогою яких осмислювалися внутрішній світ людини, її життєва сила, стани свідомості й переживання, а також її зв'язок із природою, родом і сакральним порядком буття. У межах цих уявлень душа поставала як нематеріальна, рухлива й поліфункціональна сутність, що може відокремлюватися від тіла, переходити між світами та нести моральну відповідальність, а психічні явища тлумачаться не як внутрішні психофізіологічні процеси, а як прояви дії душі. Причому міфологічний компонент створював наочні образи душі (подих, вогонь тощо), пояснював психічні явища через персоніфіковані сили природи й духів; натомість релігійний компонент надавав цим образам сакрального статусу, інтерпретував ці стани як наслідок взаємодії людини з надприродним світом. водночас міфо-релігійні уявлення про душу та психічні явища, пропонуючи ритуальні способи їх регуляції та закріплюючи їх у фольклорі, "пом'якшували" граничні ситуації, відображаючи внутрішній духовний

досвід індивіда та слугуючи механізмом стабілізації і згуртованості громади.

Перспективним є вивчення лексики, фразеологізмів, прислів'їв і приказок, пов'язаних з душею, психікою, сновидіннями та потойбічним світом, що збереглися в народній мові як джерела етнопсихологічної інформації. Порівняння східнослов'янських уявлень з аналогічними в інших індоєвропейських традиціях дасть змогу виявити унікальні та універсальні риси у трактуванні душі та психічних явищ. Подальший аналіз давніх уявлень про душу через призму сучасної психології уможливить нове розуміння витоків психологічних процесів, образів і страхів, які досі присутні в колективному несвідомому.

Список використаних джерел

Агєєва, В. О. (2012). *Архетипна і стереотипна символіка вогню в англійській та українській мовах* [Дис. канд. філол. наук. Волинський національний університет імені Лесі Українки].

Вятчаніна, С. В. (2024). Символіка землі та вогню у фольклорних текстах східних слов'ян. *Наукові записки Міжнародного гуманітарного університету*, 40, 40–44. https://doi.org/10.32782/2663-5682/2024/40/07

Гнатюк, В. (2000). *Нарис української міфології*. Інститут народознавства НАН України.

Гнатюк, В. (Упоряд.). (1912). *Знадоби до української демонольогії* (Т. II, вип. 1). [Б. в.]. http://labs.lnu.edu.ua/folklore-studies/wp-content/uploads/sites/3/2021/04/Etnografichnyj_zbirnyk_Tom_33_Lviv1912_Znadoby_do_ukr_demonolohii_t2_1.pdf

Головацький, Я. Ф. (Упоряд.). (1991). *Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія*. Довіра. https://ia903104.us.archive.org/19/items/golovatskyj1991/golovatskyj1991.pdf

Грябан, В. (2019). *Рід і Віра*. https://www.ridivira.com/uk/suspilstvo/vohon-v-likuvalnii-mahii-ukraintsiv

Ґейштор, А. (2015). *Слов'янська міфологія* (Г. Пилипенко, Пер.). Дух і Літера.

Єрмоленко, С. (2015). Естетична концепція О. О. Потебні і сучасна стилістика. *Культура слова*, 83, 6–12. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kuls_2015_83_3

Захарченко, Г. (1999). Уявлення про душу, смерть та потойбічний світ в світогляді слов'ян (за матеріалами експедицій на Одещині). *Етнічна історія народів Європи*, 2, 40–44. http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_1999_2_11

Костельник, Г. (2025). *Появи духів у Бродах: протоколи комісії*. Видавництво Руслана Халікова.

Костомаров, М. І. (1841). *Вітка* [Збірка поезій]. https://mala.storinka.org/%D0%B7%D0%B1%D1%96%D1%80%D0%BA%D0%B0-%D0%B2%D1%96%D1%80%D1%88%D1%96%D0%B2-%D0%BC%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B8-%D0%BA%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D0%B2%D1%96%D1%82%D0%BA%D0%B0-1841.html

Костомаров, М. І. (1994). *Слов'янська міфологія*. Либідь. (Оригінальна праця 1847 р.).

Макарчук, С. А. (Ред.). (2015). *Етнографія українців* (3-тє вид.). Світ.

Митрополит Іларіон (Огієнко, І.) (1992). *Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія*. Обереги.

Москаленко, М. Н. (Упоряд.). (1993). *Українські замовляння* (М. О. Новикова, Авт. передм.). Дніпро. https://www.svit.in.ua/kny/bookzamovliannia.htm

Нечуй-Левицький, І. (1993). *Світогляд українського народу: Ескіз української міфології* (Вид. 2-ге). АТ "Обереги".

Нівня, Г. О. (2018). *Ритуал як символічна форма соціальної комунікації* [Дис. канд. філос. наук, Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського].

Павлов, О. Д. (1999). *Замовляння як вербальна магія* [Дис. канд. філол. наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка].

Погорільська, Н. І., & Синельников, Р. Ю. (2021). *Історія психології*. ВПЦ "Київський університет".

Поетичні та психологічні моделі фольклорних магічних текстів. (б. д.). *Сварга*. https://svarga.com.ua/poetichni-ta-psixologichni-modeli-folklornix-magichnix-tekstiv.html

Потебня, О. О. (1860). *О некоторых символах в славянской народной поэзии*. Університетська типографія.

Потебня, О. О. (б.д.). *Слово и миф*. http://libelli.ru/works/potebnya.htm

Предко, О. І., Предко, Д. Є., & Нестерова, М. І. (2021). Формування феномена "безпека": особливості міфо-релігійних контекстів. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(18), 36–40. https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.8

Предко, О. І. (2025). Вурдалак. У *Велика українська енциклопедія*. https://vue.gov.ua/Вурдалак

Романець, В. А. (2005). *Історія психології: Стародавній світ. Середні віки. Відродження*. Либідь.

Темченко, А. І. (2023). "Тілесна душа" в лікувально-магічних практиках слов'ян. *Вісник Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького. Серія: Історичні науки*, 1, 12–25. https://doi.org/10.31651/2076-5908-2019-1-83-90

Тиховська, О. (2019). Психоаналітичне підґрунтя образів язичницьких богів в українській міфології Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*, 2(42), 168–175. https://doi.org/10.24144/2663-6840.2019.2.(42).168-175

Bašić, I. (2018). The spiritual body – concept of the (Slavic) soul: Part I. *Studia Mythologica Slavica*, 21, 55–74. https://doi.org/10.3986/sms.v21i0.7067

References

Ahieieva, V. O. (2012). *Archetypal and stereotypical symbolism of fire in English and Ukrainian languages* [Author's abstract of PhD thesis. Lesya Ukrainka Volyn National Universit] [in Ukrainian].

Bašić, I. (2018). The spiritual body – concept of the (Slavic) soul: Part I. *Studia Mythologica Slavica*, 21, 55–74. https://doi.org/10.3986/sms.v21i0.7067

Geyshtor, A. (2015). *Slavic mythology* (H. Pylypenko, Trans.). Dukh i Litera [in Ukrainian].

Hnatiuk, V. (2000). *Essay on Ukrainian mythology*. Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine [in Ukrainian].

Hnatiuk, V. (Comp.). (1912). *Materials for Ukrainian demonology* (Vol. II, Issue 1) [in Ukrainian]. http://labs.lnu.edu.ua/folklore-studies/wp-content/uploads/sites/3/2021/04/Etnografichnyj_zbirnyk_Tom_33_Lviv1912_Znadoby_do_ukr_demonolohii_t2_1.pdf]

Holovatskyi, Y. F. (Comp.). (1991). *Expositions of Old Slavic legends, or mythology*. Dovira [in Ukrainian]. https://ia903104.us.archive.org/19/items/golovatskyj1991/golovatskyj1991.pdf

Hryaban, V. (2019). Fire in the healing magic of Ukrainians. (2018). *Rid i Vira* [in Ukrainian]. https://www.ridivira.com/uk/suspilstvo/vohon-v-likuvalnii-mahii-ukraintsiv

Kostelnyk, H. (2025). *Appearances of spirits in Brody: Commission protocols*. Ruslan Khalikov Publishing House [in Ukrainian].

Kostomarov, M. I. (1841). *The branch* [A collection of poems] [in Ukrainian]. https://mala.storinka.org/збірка-віршів-миколи-костомарова-вітка-1841.html

Kostomarov, M. I. (1994). *Slavic mythology*. Lybid. (Original work published 1847) [in Ukrainian].

Makarchuk, S. A. (Ed.). (2015). *Ethnography of Ukrainians* (3rd ed.). Svit [in Ukrainian].

Metropolitan Ilarion (Ohiienko, I.). (1992). *Pre-Christian beliefs of the Ukrainian people: A historical and religious monograph*. Oberehy [in Ukrainian].

Moskalenko, M. N. (Comp.). (1993). *Ukrainian incantations* (M. O. Novykova, Foreword) [in Ukrainian]. https://www.svit.in.ua/kny/bookzamovliannia.htm

Nechui-Levytskyi, I. (1993). *Worldview of the Ukrainian people: An essay on Ukrainian mythology* (2nd ed.). Oberehy [in Ukrainian].

Nivnia, H. O. (2018). *Ritual as a symbolic form of social communication* [Doctoral dissertation, Ushynsky South Ukrainian National Pedagogical University] [in Ukrainian].

Pavlov, O. D. (1999). *Incantations as verbal magic* [Doctoral dissertation, Taras Shevchenko National University of Kyiv] [in Ukrainian].

Pohorilska, N. I., & Synelnykov, R. Yu. (2021). *History of psychology: study guide*. VPC "Kyivskyi universytet" [in Ukrainian].

Poetic and psychological models of folklore magic texts. (n.d.). *Svarga* [in Ukrainian]. https://svarga.com.ua/poetichni-ta-psixologichni-modeli-folklornix-magichnix-tekstiv.html

Potebnia, A. A. (1860). *On some symbols in Slavic folk poetry*. University Printing House [in Russian].

Potebnia, A. A. (n.d.). *Word and myth* [in Russian]. http://libelli.ru/works/potebnya.htm

Predko, O. I., Predko, D. Ye., & Nesterova, M. I. (2021). Formation of the "security" phenomenon: Features of mythological and religious contexts. *Sophia. Humanitarian and Religious Studies Bulletin*, 2(18), 36–40 [in Ukrainian]. https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.8

Predko, O. I. (2025). Vurdalak [Werewolf/Vampire]. In *Great Ukrainian Encyclopedia* [in Ukrainian]. https://vue.gov.ua/Вурдалак

Romanets, V. A. (2005). *History of psychology: Ancient world. Middle ages. Renaissance* [Study guide]. Lybid [in Ukrainian].

Temchenko, A. I. (2023). "Body soul" in the healing and magical practices of the Slavs. *Bulletin of the Bohdan Khmelnytsky National University of Cherkasy. Series: Historical Sciences*, 1, 12–25 [in Ukrainian]. https://doi.org/10.31651/2076-5908-2019-1-83-90

Tykhovska, O. (2014). Psychoanalytic basis of the images of pagan gods in the Ukrainian mythology of Transcarpathia. *Scientific Herald of Uzhhorod University. Series: Philology*, 2(42), 168–175 [in Ukrainian]. https://doi.org/10.24144/2663-6840.2019.2.(42)

Viatchanina, S. V. (2024). The symbolism of earth and fire in the folkloric texts of the Eastern Slavs. *Scientific Notes of the International Humanitarian University*, 40, 40–44 [in Ukrainian]. https://doi.org/10.32782/2663-5682/2024/40/07

Yermolenko, S. (2015). Aesthetic concept of O. O. Potebnia and modern stylistics. *Culture of the Word*, 83, 6–12 [in Ukrainian]. http://nbuv.gov.ua/UJRN/Kuls_2015_83_3

Zakharchenko, H. (1999). Ideas about the soul, death and the afterlife in the worldview of the Slavs (based on materials from expeditions in the Odesa region). *Ethnic History of European Nations*, 2, 40–44 [in Ukrainian]. http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_1999_2_11

Отримано редакцією журналу / Received: 29.07.25
Прорецензовано / Revised: 13.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 15.11.25

Denys PREDKO, PhD (Psychol.),
ORCID ID: 0000-0001-7760-6957
e-mail: denyspredko@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

UNDERSTANDING MENTAL PHENOMENA IN THE MYTHOLOGICAL AND RELIGIOUS SYMBOLS OF THE EASTERN SLAVS

Background. ***In the current climate of heightened interest in ethnic identity, traditional culture, and folk mentality, studying ancient beliefs about the soul and mental phenomena allows us to gain a deeper understanding of the formation of psychological experience, moral norms, and belief systems. It is especially important to understand how folk traditions interpreted phenomena such as consciousness, the afterlife, good and evil, and mental health, since these ideas formed the cultural basis for the perception of the individual in society.***

Methods. ***The historical-cultural method (when studying mythological and religious ideas in the context of a specific historical era); the psychological-hermeneutic method (when interpreting mythological beliefs as a reflection of deep psychological processes).***

Results. ***It has been established that the mytho-religious conceptions of the Eastern Slavs regarding the soul and psychic phenomena formed an integrated sacred-symbolic model of the human inner world, in which the psyche was conceptualized as a dynamic, supernaturally determined process. It was found that the soul was perceived as a mobile and multivariant entity capable of separating from the body, transforming its imagery, and transitioning between different dimensions of existence. The study reveals that mental states and experiences were interpreted through natural elements (fire, breath, etc.), which endowed them with sacred and moral-normative significance. It is demonstrated that ceremonial and ritual practices, by navigating boundary situations, performed a regulatory function aimed at maintaining spiritual equilibrium and restoring harmony between the individual and the sacred world.***

Conclusions. ***It has been determined that the essence and specificity of the interconnection between mythological and religious components in East Slavic conceptions of the soul lie in the fact that myth provided a symbolic language for conceptualizing the psyche, while the religious component transformed this language into an effective system of faith, cult, and moral regulation. Together, these ideas functioned as mechanisms for consolidation, regulation, and reproduction (through folklore and rituals) in everyday life, overcoming boundary situations and forming a holistic model of the human inner world.***

Keywords: ***soul, psychic phenomena, mytho-religious conceptions, symbolic images of the soul, boundary situations, folklore and rituals.***

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.