

Ковтун Н. Співвідношення образу бога Перуна з архетипом культурного героя в українській духовній традиції / Ковтун Наталія // Історія. Філософія. Релігієзнавство. – 2010. – № 3-4. – С. 43 – 47.

УДК 213-145

**Н.М. Ковтун**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії  
(Житомирський державний університет)

### **Співвідношення образу бога Перуна з архетипом культурного героя в українській духовній традиції.**

*У статті в результаті дослідження української духовної традиції аналізується співвідношення образу дохристиянського бога Перуна з архетипом культурного героя. Функція захисту в діяльності культурного героя аналізується в межах боротьби бога громовика Перуна з хтонічними чудовиськами. Одночасно функція творення в діяльності міфічного першогероя досліджується через аналіз мотивів дарування вогню давньослов'янським богом Перуном.*

Наростання темпу життя, швидка поява інноваційних технологій, поширення глобальних систем зв'язку, збільшення в геометричній прогресії потреб у споживанні призводить до того, що сучасна людина не встигає переосмислити, зрозуміти, сприйняти нове, відбувається футурошок, жах перед майбутнім, спричинений розривом між минулим і прийдешнім. У такій атмосфері стає можливим маніпулювання масовою свідомістю. На основі новітньої міфології утверджуються ідеї переваги однієї нації чи суспільної верстви над іншою. Основою такої ідеології є віра у провідну роль вождя, образ якого містить у собі ключові атрибути міфічного культурного героя.

Досвід минулого століття переконливо засвідчує, що ідеологія й пропаганда у тоталітарних режимах ґрунтувалася на експлуатації якраз образу культурного героя. Для цього штучно створювалися героїчні пантеони, насаджувався образ рішучого, безкомпромісного героя – справедливого поборника суспільних або національних ідеалів. Натомість його супротивник безапеляційно зображувався носієм абсолютного Зла. Поряд із цим у модерному українському соціумі з'явився й інший герой, який зводить усе людство лише до своєї персони. Він позбавлений будь-якої укоріненості в культурні традиції, вільний від національних особливостей, політичних уподобань і навіть сталих сімейних зв'язків. Єдиною його метою і способом існування є банківський рахунок. Такий герой рятує не людство собою, а себе за рахунок людства. На противагу героєві подібного типу ХХ століття репрезентує й інший тип звияжця. Цей герой воліє вийти за

межі усталених політичних, соціальних, релігійних, національних стереотипів, зберегти цілісність своєї індивідуальності, не розчинитись у нескінченному просторі інформаційних потоків у межах тотального суспільства.

Виходячи з цього, актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлюється нагальною потребою аналізу української філософської культури як історії функціонування магістральних метаструктур духовної традиції, зокрема, архетипу культурного героя. Більше того, визначення функціональних і якісних характеристик діяльності культурного героя уможливорює спрямування творчої енергії нації у конструктивне русло, адже поступ у тій чи іншій сфері, залежить не стільки від запланованих об'єктивних чинників, скільки від суб'єктивної заданості, націленості людини на перетворення.

Наукова розробка проблеми архетипу культурного героя в українській філософській і релігієзнавчій літературі представлена роботами В. Войтовича, О. Гриценка, В. Давидюка, Н. Жмуд [1]. У працях цих дослідників образ культурного героя виводиться з образу первісного чаклуна-змієборця та образу "першолюдини", засновника традицій, деміурга. Увага зазначених авторів переважно концентрується навколо проблеми трансформації образу культурного героя в етнічного й національного героя, героя-бунтівника та героя-громадянина. Натомість проблема співвідношення образів східнослов'янських дохристиянських богів з архетипом культурного героя в українській духовній традиції залишається мало розробленою.

Метою дослідження є філософсько-культурологічний аналіз співвідношення образу дохристиянського бога Перуна й архетипу культурного героя в українській духовній традиції.

Як один з магістральних мотивів української духовної традиції архетип культурного героя простежується в образах дохристиянських богів, християнських святих, билинних та епічних героїв, видатних діячів давньоруської епохи та доби козацтва. Його атрибутика виявляється і в образах діячів періодів нової і новітньої історії України. Втім основою для реконструювання цілісного образу культурного героя в українській духовній традиції є образи східнослов'янських богів (Сварога, Дажбога, Велеса-Волоса та Перуна), в діяльності яких простежується атрибутика культурного героя-захисника й героя-упорядника. Означений комплекс ознак втілюється в трихотомічній соціофункціональній моделі діяльності культурного героя, яка розкривається через захисну, креативну й сакральну функції.

Як бог грози, дощу, родючості, а згодом і військової дружини Перун був одним із найшанованіших східнослов'янських богів, а після релігійної реформи 980 р. став на чолі давньоруського пантеону з семи богів. Загальнослов'янський культ Перуна сягає своїм корінням індоєвропейської міфологічної традиції і має багато спільних рис з культом Перкунаса у

балтійській міфології. Існують припущення про спорідненість сина бога неба Сварога-Зодіака Перуна з одним із давньогрецьких титанів Гіперіоном, який згідно з давньогрецькою традицією був сином Урана-неба й уособленням одного з дванадцяти знаків зодіаку. Ім'я Гіперіона означає "той, що сяє" або "той, що йде небом" [2: 301].

Згідно з давньоіндоєвропейською традицією Громовик Перун перемагає свого споконвічного ворога змія або змієподібного велетня, котрий втілювався в образі давньослов'янського Волоса-Велеса. Цей змій (або його смерть) ховалися від бога-громовика у дереві, камені, людині, тварині, воді, скрині, в якій і вражав своїми блискавками Перун. Після перемоги громовика зі змія виливалася викрадена вода, проливався дощ, а в пізніших трансформаціях міфу герой-змієборець внаслідок перемоги над хтонічним чудовиськом звільняв викрадену худобу, полон, царівну.

Міф про громовика та його супротивника, на думку В. Топорова та В. Іванова, набуває статусу основного у давньослов'янській міфології. Цей міф дає змогу відповісти на більшість проблемних питань, котрі виникали в найрізноманітніших комплексах міфологічних уявлень [3: 164]. Через реконструкцію боротьби громовика та його супротивника в основному міфі можна відновити модель існування світу в давньоіндоєвропейській міфоепічній традиції. Індоевропейська форма міфу про громовика є дуже специфічною і містить чіткий відбиток цілком визначеної історичної епохи. Цю епоху можна датувати за такими характерними рисами, як атрибути героя міфу (кінь, колісниця, зброя з бронзи). Цю епоху, на думку деяких дослідників, можна датувати початком героїчної епохи розселення індоевропейців у кн. III тис. до н.е. [3: 158]. Власне саме у період активного розселення індоевропейських народів відбувається висунення бога-громовика на провідне місце у пантеоні, що є прямим свідченням зростання ролі другої (військової) функції у соціальному житті індоевропейських племен згідно з трихотомічною теорією Ж. Дюмезіля.

Подібні тенденції збереглися протягом досить тривалого часу. Зокрема, у X ст. високий державницький і власне військовий авторитет Перуна у Києво-Руській державі засвідчує те, що його дерев'яну статую після хрещення Русі не спалили, не порубали, як статуї Хорса, Дажбога, Стрибога, Симаргла, Мокоші, а у супроводі дружинників вивезли з Києва і супроводжували водою аж до самих порогів [4: 40].

Давньослов'янське свято Перуна припадало на 20 липня (за старим стилем). Ця дата опосередковано підтверджується вшануванням цього дня християнського святого Іллі, в образі якого простежуються виразні атрибути громовика. Адже згідно християнською традицією свята тих чи інших християнських святих призначалися на дні вшанування функціонально близьких їм дохристиянських богів. У період літньої спеки грозові хмари, які начебто гонять небом громовик (Перун), в індоевропейській міфоепічній традиції уявлялися стадами худоби. А тому й не дивно, що ще донедавна в Росії існував звичай за громадські кошти різати бика для спільної трапези

20 липня, а саме в день вшанування дохристиянського Перуна й християнського пророка Іллі.

Думка про синкретизм образів Перуна й святого Іллі обґрунтовується зокрема О. Афанасьєвим [5: 238]. Подібно до Перуна, Ілля вважався володарем грому й блискавки, їздив небом на колісниці, запряженій крилатими кіньми, котрі дихали вогнем, знищував "перунами"-блискавицями зміїв або нечистих. Так само, як небесний бог-громовик, Ілля вважався зрошувачем полів, дарувальником дощу і роси, від яких залежали врожаї. Поряд з цим і громовикові, і пророку були властиві риси досить жорстокого (військового) божества. Так Ілля міг через гріховність людей насилати на них посуху, а то й убивати блискавицями грішників. Град, буревії, вихори, які нищили посіви, також належали до сфери діяльності пророка Іллі. Згадані риси Іллі багато в чому подібні до атрибутики верховного бога-громовика Перуна.

У контексті цього важливого значення набуває дослідження білоруських переказів про богатирів-осилків, образи яких у пізніший період також асоціювалися зі святим Іллею. Діяльність осилків, на думку В. Топорова та В. Іванова, дуже подібна до функцій

44

бога Перуна в основному міфі. Зокрема в багатьох переказах про осилків знаходимо мотив розбивання каменя і кам'яної зброї, характерний для діяльності Перуна [5: 172]. Ймовірно, заміщення громовика святим Іллею почалося задовго до офіційного хрещення Русі, коли частина київської еліти прийняла християнство: так у договорі князя Ігоря Рюриковича 945 р. з Візантією йдеться про русів, котрі клялися Перуном і про християн, які склали присягу у соборній церкві святого Іллі.

Ще одним християнським святим, образ якого увібрав у себе риси Перуна, став святий Юрій (Георгій). Оскільки пам'ять святого вшановується весною 23 квітня (6 травня за нов. ст.), а переказ, складений у Палестині та Сирії, засвідчує перемогу Юрія над драконом, викрадачем дівчини, то у народних віруваннях саме він заступає місце Перуна, бога-громовика, першоджерела весняної творчої енергії, переможця демонічного змія, котрий одночасно постає й пастухом небесних стад.

За твердженням М. Новикова як громовик Перун може спричиняти пожежі, град, різноманітні стихійні лиха, які шкодять господарській діяльності людей. Поряд з цим саме він надає вологу полям, забезпечуючи таким чином добробут і благоустрій земних жителів [4: 40]. Відтак в образі громовика Перуна простежується діалектично суперечливі характеристики: верховний бог одночасно постає втіленням і руйнівної, і творчої сил природи.

Подібна тенденція знаходить несподіване підтвердження у переказах про правління міфічного царя Гороха, за іменем якого, вірогідно, приховувалося табуйоване ім'я Перуна. Про зв'язок Перуна з образом царя

Гороха засвідчують українські приказки про покарання неслухняних дітей. Зокрема, декотрі з них супроводжувалися такими приказками: "Всипати бобу", "Дати бобу", "Як дам тобі бобу, то й крикнеш "пробу"! (пробі!)" [6: 118]. Нагадаємо також і прадавній український звичай ставити неслухняних дітей коліньми на горох. Враховуючи це, знаходять пояснення атрибути громовика як суворого, жорстокого божества, у функції якого входило покарання ослушників та грішників.

Поряд з цим, як вже зазначалося, Перун був і творчим божеством, покровителем, подателем родючості, що засвідчує зокрема "горохова" атрибутика чарівного народження багатьох казкових героїв. Одним з варіантів чарівного зачаття є народження звитяжця після споживання матір'ю насіння округлої форми, гороху, перцю [7: 328]. В українській традиції горох, перець, інше кулеподібне насіння співвідносилось з водою й грозовою стихією. З цього приводу О. Потебня зауважував, що Котигорошок своїм іменем вказує на Перуна, адже горох, зокрема у германців, був присвячений Тору-Донару, зброя якого, своєю чергою, уявлялась кулею [8: 279]. Наразі й вираз "поїсти горошку", поширений у багатьох фольклорних джерелах, означає "завагітніти". А відтак, дитина, народжена внаслідок споживання горошини, на рівні міфологічного світогляду уявлялась сином бога-громовика.

Мотиви чарівного зачаття мають й інші паралелі в українському фольклорі. В окремих джерелах йдеться про народження культурних героїв внаслідок споживання перцю [9: 86]. Одного з новонароджених героїв назвали Грицьком Перчиком. Його ім'я етимологічно споріднене з іменем громовика Перуна. Слово "перець" розповсюджене в українських фразеологічних зворотах. Нагадаємо деякі з них: "всипати (дати) перцю" означає суворо покарати, "з перцем (перчиком)" позначає дуже запальну, гарячу, гостру на язик людину [10: 143]. Виходячи з цього, можемо припустити спорідненість Грицька Перчика з його потенційним батьком – громовиком Перуном, до функцій якого, окрім зрошення, належала й роль грізного божества, котре жорстоко карає відступників і грішників.

Окрім рослинної атрибутики богів, патронів культурних героїв, важливого значення набувають і їх тваринні втілення. На походження культурного героя від громовика вказує образ казкового Биковича. Тісний зв'язок між ним і громовиком простежуємо, провівши аналогію з давньоіндійським міфом про народження громовика Індри (в образі бика) від матері корови-хмари. Згідно з найдавнішими уявленнями, образ бика характеризується як символ творення. У весільних піснях та оповідях він є символом творця нової родини. Свідченням походження героїв від тотемних предків знаходимо у казках про Марка Сученка, Івана Сучича, згідно з якими герої народжуються від шлюбу тотемного предка, вовка, пса, собаки і земної жінки [11: 33]. Походження богатиря від собаки, на думку О. Потебні, можна пояснити її зв'язком із вітром. Так, собака Сарам ("швидка") була мисливською собакою-супутницею індійського бога Індри. Власне вона і є вітром,

так само, як її син постає богом вітру [8: 278]. Таким чином, богатири Сученки, Сучичі розглядаються як діти громовика, втілення стихійних сил природи. Подібні діти запрограмовані на героїчну діяльність. Більше того, Перун окрім покровительства своїм нащадкам – культурним героям, постає й уособленням їх перетворюючої діяльності.

Зокрема Перун, який вражає своїх ворогів блискавками, постає дарувальником вогню людям. Як джерело небесного полум'я, народженого у громах та блискавицях, Перун, на думку О. Афанасьева, є богом і земного вогню, подарованого власне ним з неба земним людям [5: 48]. З приводу цього слід зауважити, що з розвитком міфопічної традиції перетворююча діяльність культурного героя набуває рис не стільки творення, скільки "видобування" небесних світил, надбань цивілізації, навіть повернення попередньо викрадених об'єктів. "Видобування" стає основою архетипового сюжету оповідей про культурних героїв. На відміну від прямого номінативного творення, "видобування" характеризується значною роллю володаря-хранителя об'єкта. Первісний хранитель зберігає першопредмети у скрині, печері, скелі, в "іншому світі". На підставі цього, оповідь у фольклорному джерелі розпочинається з викрадення першопредметів (вогню, сонця, зірок, "живої" води). Акт першотворення трансформується у видобування першогогероем природних або культурних об'єктів в "іншому світі". Сюжетна лінія твору наче нанизується навколо подорожі культурного героя за першопредметами.

Більше того, якщо виходити з архетипового характеру мандрів міфічного героя, всі наступні подорожі казкових героїв з метою "видобування" тих чи інших предметів не є їх власною перемогою, а досягненням колись вже здійсненим культурним героєм. І герой, і його остаточно віднайдена мета, пошукач і знайдене, зовнішнє і внутрішнє, як самовідтворена таємниця, тотожні онтологічній суті експлікованого світу. Тому найвизначнішим подвигом культурного героя у всі часи був пошук розуміння єдності мети й суб'єкта її реалізації, а згодом необхідність передати ці знання іншим.

Релікти уявлень про героїв, котрі здобувають або повертають небесні світила, знаходимо в українських чарівних казках. Цікавою з цієї точки зору є казка "Про легеня, що повернув людям сонце, місяць і зорі". Герой після запеклої боротьби з нечистим знаходить у купі попелу сонце, а в піску – місяць і повертає їх на небосхил. Легінь цілу ніч кидає зірки на небо, щоб "кожна була на своєму місці" [12: 86-87], повертаючи таким чином втрачену космогонічну впорядкованість.

Своєю чергою, поширеним в українській духовній традиції є мотив дарування вогню. Дійсно освоєння вогню важко переоцінити у процесі поступу людської цивілізації. Більше того, в індоєвропейських народів простежується тісна етимологічна спорідненість назв вогню. Як зауважують В. Топоров і В. Іванов, слід наголосити на етимологічній спорідненості імені

давньоіндійського бога вогню Агні з білоруською, а ширше балто-слов'янською назвою вогню [13: 96]. В індоєвропейських народів існував також майже ідентичний спосіб добування вогню. Для видобування вогню брали поліно з м'якого дерева, робили у ньому отвір, вставляли туди тонку палицю з твердої деревини, попередньо обмотану сухою травою, мотузкою чи паклею. Обертали цю палицю допоки не з'являвся дим і полум'я. На пізніших етапах застосовувалася втулка від колеса і саме колесо. Для давніх людей той само спосіб добування вогню, до якого людина звикла в побуті, вбачався їй у небі. "З найдавніших часів утвердилось вірування, що бог-громовик крутить свою палицю з блискавок в отворі колеса сонця або в дереві-хмарі, викликаючи полум'я в хмарі" [14: 177]. Виходячи з цього, можемо припустити, що дарувальником вогню у східнослов'янських народів був бог-громовик Перун.

До речі, давньогрецький Прометей також був обдарований рисами уранічного божества. За твердженням О. Афанасьєва, Прометей сам громовик, котрий розпалює грозове полум'я і стріляє блискавками-стрілами з високого неба на землю [5: 7]. Ось чому грім і блискавку український народ називає Перуном. Якщо трапиться, що блискавка запалить яку-небудь будівлю, то кажуть: "Перуном спалило" [15: 11]. В українському фольклорі збереглися прислів'я, пов'язані з добуванням вогню. Наприклад, "пустити червоного півня" означає зробити підпал. Як відомо, червоний півень, так само як тілець, вепр, дуб, червона калина були дохристиянськими символами Перуна. Його тісний зв'язок з добуванням вогню засвідчує й назва дубової палиці, за допомогою якої добували вогонь. Її давні українці теж називали Перуновою.

Згідно з українською міфологічною традицією зброєю казкових героїв здебільшого була богатирська палиця. Лише такою "чарівною зброєю" герой міг перемогти змія, нечистого чи інше чудовисько. Назва "перунової зброї" співвідноситься з назвою простої дерев'яної палиці – "дубинки", котра вказує на первісний матеріал її виготовлення (з цього приводу нагадаємо, що деревом-тотемом Перуна якраз і був дуб). І лише згодом слово "палиця" закріпилося як назва металевої зброї. Власне й слово "палиця", як слушно зауважує О. Афанасьєв, походить від "палити" [5: 131]. Можна припустити зв'язок між обпалюючим громовиковим вогнем, котрий карає грішників, зі зброєю, яка теж "палить", побиваючи ворога. Слід зауважити, що в найархаїчніших зразках мотивів про дарування вогню Перуном, простежуються згадки не лише про дерев'яну зброю громовика, а й про кам'яну. Так свідчення про зв'язок Перуна з мотивами розбивання каменю і кам'яної зброї (наприклад, "перунових стріл"), знаходимо у вище згаданих білоруських переказах про богатирів-осилків. Так у Слуцькому Поліссі записана казка, згідно з якою осилок (уособлення громовика) розбиває булавою *кам'яну* стіну, за якою були заховані викрадені змієм люди. Згідно з іншим білоруським переказом могутній осилок розбиває величезним *молотом* великий *камінь* і здобуває заховане у ньому життя змія... У казці "Цар-Василь", де герой постає як заступник громовика-змієборця, а образ

змія трансформується в образ Баби Яги, котру герой вражає *кам'яною стрілою* [3: 86]. Загалом усі ці мотиви (камені Перуна, блискавки, грім і "перунові стріли") засвідчують зв'язок Перуна із добуванням вогню.

Ймовірно, саме від назви кам'яної зброї, котра у давнину використовувалась для добування вогню, походить і назва білоруських богатирів-осилків. Для цього слід порівняти старослов'янське слово *осла*, російське *оселок* ("точильний камінь") і споріднені із

46

ним назви каменю в інших індоєвропейських мовах. У свою чергу, на думку В. Топорова та В. Іванова, образ кам'яного неба і каменю як атрибута Перуна, що проходить через усі згадані епізоди міфу, через усі моделі всесвіту (від кам'яного неба до кам'яного "дна"), можна вважати висхідною архетиповою моделлю міфу [3: 96]. Більше того, камінь є своєрідним хронологічним показником появи основи міфу, складання якої, вірогідно, припадає на період палеоліту.

Мотиви добування вогню культурним героєм після прийняття християнства зазнають певної трансформації. В одному з апокрифів знаходимо цікавий переказ про походження вогню. За ним "архангел Михайло запалив вогонь від зіниці божої, тобто від всевидячого ока – сонця, і приніс його на землю так само, як вогонь, викрадений Прометеєм" [16: 8]. Відтак, у образі культурного героя, добувача вогню постає вже християнський святий. Поряд з цим, видобування вогню є наслідком протистояння культурного героя і трікстера. Так, у переказі "Звідки взявся вогонь у кремені" йдеться про боротьбу між християнським Богом і дияволом, котрий наважився підступно позбавити людей вогню. Бог надіслав до диявола святого Петра. За допомогою розжареної палиці святий вдаряє об камінь, де вогонь і зостається [17: 20]. Таким чином, святий постає дарувальником вогню. Нагадаємо з цього приводу нартексову паличку, в якій грецький Прометей виніс вогонь з Олімпу.

На підставі вище сказаного можна зробити висновок, що в діяльності давньослов'янського бога Перуна простежуються риси культурного героя. Зокрема у боротьбі громовика Перуна з хтонічним чудовиськом (змієм) прослідковуються атрибути захисної діяльності культурного героя, котра має базовий статус у відношенні перетворення, відновлення життєвих сил космосу. Подолання хтонічних чудовиськ асоціюється з актом творення, рухом від хаосу, неоформленості до існування, від небуття до буття. Як культурний герой Перун постає дарувальником одного з найфундаментальніших цивілізаційних благ – вогню. Відтак в українській духовній традиції функція творення в діяльності Перуна реалізується у фабулах "видобування" й "дарування".



### *Література:*

1. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.; Гриценко О. "Своя мудрість". Національні міфології та "громадянська релігія" в Україні. – К.: УЦКД, 1998. – 184 с.; Давидюк В. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – 176 с.; Жмуд Н. Формула "культурний – етнічний – національний герой" як один з механізмів створення українського виховного ідеалу // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету. Вип. 5. Серія: Історія. – Вінниця, 2003. – С. 175 – 177.
2. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – Т. 1 / Под ред. С. Токарева. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 2000. – 672 с.
3. Иванов В., Топоров В. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. – М.: Наука, 1974. – 341 с.
4. Новиков М. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект. – М.: Издательство МГУ, 1991. – 176 с.
5. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу в 3-х т. – Т.1. – М.: Современный писатель, 1995. – 416 с.
6. Ужченко В. Народження і життя фразеологізму. – К.: Радянська школа, 1988. – 279 с.
7. Героїчний епос українського народу / Упоряд. та примітки О. Таланчук, Ф. Кислого. – К.: Либідь, 1993. – 432 с.
8. Потебня А. Символ и миф в народной культуре / Сост., подгот. текстов, статья и комментарии А. Топоркова. – М.: Лабиринт, 2000. – 480 с.
9. Казки Карпат: Українські народні казки / Упоряд., вступ. ст., приміт. та словник І. Хланти. – Ужгород: Карпати, 1989. – 418 с.
10. Ужченко В., Ужченко Д. Фразеологічний словник української мови. – К.: Освіта, 1998. – 224 с. 246: 143
11. Казки, прислів'я і т.п., записані в Катеринославській і Харківській губерніях І. Манжурою / Худ. оформлення А. Дерев'янка. – Дніпропетровськ: Січ, 2003. – 228 с.
12. Героїко-фантастичні казки / Уклад. І. Березовський. – К.: Дніпро, 1984. – 366 с.
13. Иванов В., Топоров В. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. – Т.1(5). – Тарту, 1974. – С. 87-96.
14. Афанасьев А. Дерево жизни: Избранные статьи / Подготовка текста и коммент. Ю. Медведева, Вступ. ст. Б. Кирдана. – М.: Современник, 1982. – 464 с.
15. Дмитренко М. Народні повір'я. – К.: немає видавництва, 1994. – 68 с.
16. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу в 3-х т. Т.2. – М.: Современный писатель, 1995. – 400 с.

17. Українські міфи, демонологія, легенди / Упоряд. М. Дмитренко. – К.: Музична Україна, 1992. – 144 с.

*Ковтун Н. Соотношение образа бога Перуна с архетипом культурного героя в украинской духовной традиции. В статье в результате исследования украинской духовной традиции анализируется соотношение образа дохристианского бога Перуна с архетипом культурного героя. Функция защиты в деятельности культурного героя анализируется в контексте борьбы бога грома Перуна с хтоническими чудовищами. Одновременно функция творения в деятельности мифического первогероя исследуется вследствие анализа мотивов дарования огня древнеславянским богом Перуном.*

*Kovtun N. Correlation of Gods Perun Image with the Cultural Hero Archetype in Ukrainian Spiritual Tradition. In the article on the basis of Ukrainian spiritual tradition research correlation of pre-christian god Perun with the cultural hero archetype is analyzed. Protection in the cultural hero activity is analyzed within struggle of god-thunder thrower Perun against chthonic monsters. Simultaneously creation function in the activity mythical archehero is investigated within analysis of the motives fire giving by ancient god Perun.*