

Центральноукраїнський національний технічний університет

Міністерство освіти і науки України

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова

праця на правах рукопису

**РОМАНОВА ОЛЕНА МИКОЛАЇВНА**

УДК 398.41:2-853](=161.2)(043)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**ТРАНСФОРМАЦІЯ УЯВЛЕНЬ ПРО ЛІСОВУ ДЕМОНОЛОГІЮ В ТРАДИЦІЙНИХ  
ВІРУВАННЯХ УКРАЇНЦІВ ХІХ – ХХ СТ.**

07.00.05 – етнологія

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ О.М. Романова

Науковий керівник: Тупчієнко Микола Петрович, кандидат історичних наук, доцент

Київ – 2019

## АНОТАЦІЯ

Романова О. М. Трансформація уявлень про лісову демонологію в традиційних віруваннях українців ХІХ – ХХ ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.05 – етнологія. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2019.

*Актуальність теми.* Актуальність даного дослідження зумовлена низкою чинників, а саме: 1) інтенсивними урбанізаційними процесами сучасності, які витісняють сільську культуру на периферію суспільного життя, у результаті чого елементи традиційної етнічної побутової та духовної культури зникають; 2) прискореними глобалізаційними процесами у світі та в Україні, внаслідок чого наповнення етнічних культур, в тому числі й української, універсалізується, а їхня своєрідність розмивається і зникає; 3) необхідністю простежити регіональні особливості розвитку народних вірувань, зокрема, у лісову демонологію, що має показати вплив конкретних історичних та природних умов на їх виникнення, суттєві зміни та варіативність проявів у кожному етнічному середовищі; 4) традиційні народні вірування як складова духовної культури українців репрезентували формування національної свідомості та ціннісних орієнтирів. Тому перед загрозою руйнування та трансформації традиційної картини етнічних культур постає нагальна проблема їх всебічного дослідження.

Відтак потреба в узагальнювальному комплексному дослідженні лісової народної демонології, проблема розширення переліку її образів, виникнення нових ознак і характеристик та наділення ними старих образів, заміна їх новими образами тісно пов'язані з проблемою стійкості етнічних рис української культури, дослідження якої особливо актуалізується на сучасному етапі.

*Наукова новизна дисертації* полягає в тому, що вперше проведено цілісне, комплексне та системне дослідження традиційних вірувань українців та обрядових дій, пов'язаних з образами лісової демонології. Уперше зроблено системне виявлення та порівняння семантичних полів чоловічих, жіночих та дитячих персонажів. Широке залучення матеріалів етнології, лінгвістики, історії культури дозволило автору

з'ясувати характер та ступінь пізнання й освоєння людиною навколишнього середовища – лісу, реконструювати механізми та процеси його одухотворення, сакралізації компонентів природи, взаємодію з ними в традиційній культурі. Уперше обґрунтовано введення в коло образів лісової демонології кікімор та лихоманок, одмін та проклятих дітей. Уперше виділено маргінальний тип персонажів лісової демонології, розкрито їх роль у парадигмі міфологічного мислення носіїв традиційної культури. Крім того, в науковий обіг були вперше введені матеріали фондів №1, 1-4, 1-5, 1-7, 15-3, 33-3, що зберігаються в архіві Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнології ім. М. Рильського.

*Практичне і наукове значення* дослідження полягає в тому, що демонстрація етнічних особливостей формування окремих образів лісової демонології у традиційних віруваннях українців, білорусів та росіян (особливо північно-східної частини Росії) свідчить про різну етнічну основу їх витоків і заперечує тезу про давність і цілісність «русского мира». Результати дисертаційної роботи дають можливість глибше й об'єктивніше зрозуміти причини регіональних відмінностей у розвитку народних вірувань східнослов'янських народів.

Крім того, висновки та наведені відомості можуть бути використані на практиці для створення узагальнювальних праць про світоглядні уявлення українців та їхніх сусідів. Дисертація сприятиме міждисциплінарним дослідженням щодо висвітлення закономірностей розвитку природи і суспільства та реконструкції архаїчних світоглядних систем.

У традиційних віруваннях українського (і не лише) населення XIX – поч. XX ст. ліс у системі координат міфологічної космогонії (одним із її проявів є модель світового дерева) займає позицію нижнього світу, що ототожнювався з потойбіччям, населеним істотами демонологічного ряду. Відповідно, міфологічний ліс у казках та легендах населяли не лише реальні звірі, а й персонажі демонічного характеру, які поділяються за статтю на чоловічі і жіночі, а за віком – на дорослих і дітей. Саме принцип поділу за статтю та віком був покладений в основу структурування дослідження.

У результаті вивчення чоловічих лісових демонологічних персонажів проведено порівняльний аналіз двох основних груп, залежно від зв'язку з локусом лісу: 1) постійні

і давні – Лісовик, Чугайстер, Водяний; 2) маргінальні, які стають частиною лісового світу лише на час перевертництва, – вовкулаки. Зауважено глибинний зооморфізм давніх образів Лісовика, Чугайстра та Водяного, який може вказувати як на архаїчність їхнього походження, так і розкривати хтонічну природу витоків. Поєднання імені та звіроподібності (або її елементів) у зовнішньому вигляді разом із місцем постійного або переважного перебування – лісом дає підстави віднести їх усіх до лісової демонології.

Проведено порівняльний аналіз двох основних груп маргіналів чоловічої лісової демонології – вовкулаків: «уроджених» та «роблених». Показано зв'язок легенд про вовкулаків із міфологією архаїчних чоловічих союзів та обрядами ініціації.

Наголошено на загальних та регіональних особливостях: 1) поширеність легенд про водяника в Українсько-Білоруському Поліссі та в північно-західній частині Росії зумовлена екологічними особливостями території – багатством водних ресурсів; 2) обмеженість легенд про Чугайстра лише територією Карпат; 3) водночас, образи лісовика та вовкулаків виглядають універсальними і загальновідомими з деякими регіональними особливостями.

Виокремлено дві підгрупи дорослих жіночих образів лісової демонології: 1) постійного або сезонного перебування в лісі (русалки, мавки); 2) спорадичного перебування (кікімори-мари та лихоманки-пропасниці).

Зазначено, що жіночі лісові демонологічні образи русалок, мавок, повітруль, водяниць, леших, кікімор, мар, лихоманок визначаються синкретизмом, а тому взаємозамінні в етнографічних джерелах на рівні назви, зовнішності, функцій і сприйняття. Показано роль етнопсихологічних особливостей у формуванні регіональних відмінностей жіночої лісової демонології (українсько-білоруський та південноросійський регіони протиставляються демонологічній системі Російської Півночі, а також Уралу та Сибіру).

Розкрито семантичну близькість до русалки образу мавки, чия територія поширення обмежується Карпатами та Поліссям. Показано зв'язок образу мавок із див. рус. «нав» – мрець та «закладеними» мерцями. Наголошено на винятково лісовій природі образу мавки в повір'ях та її фізичній привабливості, на відміну від північноросійських образів. Наголошено на приписуванні їм народною уявою

амбівалентної природи, що може свідчити про глибокі архаїчні корені виникнення цього демонологічного жіночого образу.

Розкрито зв'язок із локусом лісу маргінальних жіночих лісових персонажів – кікімор-мар та лихоманок-пропасниць. Зауважено регіональні особливості зовнішнього вигляду кікімор-мар, перегук з образом русалки та мари у північноросійській та білоруській традиціях. Зазначені відмінності зовнішнього вигляду цих образів могли сформуватися у процесі культурогенезу росіян внаслідок накладання на загальнослов'янську міфологічну основу угро-фінських особливостей уявлень про місцевого демонічного персонажа маргінального плану. Проаналізовано образ кікімор і лихоманок як персоніфікації чужого, загрозливого для культури світу, втіленням якого виступає ліс. Чужість лихоманок для світу людей підкреслюється приписуванням їм у замовляннях іноетнічного походження, гріховності поведінки, що призвела до їх прокляття. Водночас, народна уява максимально зближує лихоманок із такими лісовими демонологічними персонажами, як русалки. Це дає впевненість долучити лихоманок до жіночих персоніфікацій лісової стихії якщо не у ролі постійних її жителів, то однозначно спорадичних, яких відправляли в ліси замовлянням. Оскільки народні уявлення українців перебувають у межах східноєвропейської міфологічної традиції, це вказує на архаїчність формування цих вірувань та певну їх архетиповість.

Третю групу лісових демонологічних персонажів представлено дитячими образами. Показано їх умовний поділ також на дві підгрупи: тих, що пов'язані з локусом лісу постійним перебуванням (потерчата, мавки) та маргінального типу (одміни та прокляті).

Зауважено генетичний зв'язок потерчат і нявок-семиліток у повір'ях із мавками-дівчатами, що й обумовило їхню регіональну відокремленість у межах Карпат та Полісся. Розкрито їх зв'язок із закладеними покійниками. Зазначено багатоплановість зв'язків цих персонажів із локусом лісу, за віруваннями: поховання в лісі, назва «лісниці», визначення дерев і рослинності як їхніх жител, зелений колір волосся, розгойдування на гілках... Акцентовано на відмінності потерчат від нявок. Дії, спрямовані на допомогу, – нейтралізація потерчат – цілком відповідають народним

уявленням про дотримання християнської обрядовості – хрещення, захисної реакції (трикратне хрещення), а також застосування засобів народної магії.

Підкреслено синкретичний характер образу нявки-семилітки. Нявки розширюють віковий діапазон народних уявлень про лісових демонічних жителів. Поділ мавок–нявок на недолітків і дорослих дівчат не чіткий. Обом категоріям притаманна оргаїстична поведінка.

Проведено порівняльний аналіз маргінальних дитячих демонологічних образів (одміни, прокляті). Виявлено їх близькість до вовкулаків, що визначається людською природою. Показано, що зв'язок із локусом лісу цих образів розкривається переважно через характер та тип демонічної сили, що викрадає дитину, набутими ознаками нулеморфності та зооморфності, а також проявом особливого норову. Водночас зауважено регіональний український характер віри в «одміни», тоді як наявність її слідів серед білорусів та росіян може пояснюватися як глибокою архаїчністю, так і українськими впливами.

Показано, що комплекс легенд про викрадення проклятих дітей лешим сягає глибокої первісності, а саме: легенд і обрядів ініціального характеру.

Таким чином, ліс у народних уявленнях уособлював сукупний міфологічний образ одного з проявів потойбіччя, що був населений міфоїстотами різного віку, статі й тривалості перебування в лісі. Саме маргінальні лісові демонологічні образи, що приходили з лісу, щоб жити серед людей, або ж люди, які набували звіриної подоби, привносили у свідомість носія традиційного міфологічного мислення факт присутності в його житті дикої, неупокореної природи.

Із впровадженням християнства в народну міфологію привноситься дуалістичний аспект поділу світу, де образ чорта виступає персоніфікацією зла в усіх його проявах. Показано, що поступово в уяві українців XIX – поч. XX ст. традиційні демонологічні образи почали прирівнювати до чортів, упирів, чаклунів, відьом, до заставних мерців, розвивається виражене негативне ставлення до них у віруваннях. І все ж легенди та повір'я про нижчі форми демонології, в тому числі й лісову, піддавалися змінам повільно й зберегли у своїй основі міфологічну традицію, успадковану від язичництва.

Зазначено, що традиційні вірування, пов'язані з образами української лісової демонології, на сучасному етапі не вмирають, а продовжують еволюціонувати. Як приклад наводиться віра в Чугайстра, якого почали ототожнювати зі сніговою людиною Карпат.

*Ключові слова:* етнографія, ліс, демонологія, русалка, мавка, лихоманки, потерча, вовкулака, лісовик, водяник, кікімора, закладені небіжчики.

## SUMMARY

Romanova O. M. Transformation of ideas about Forest Demonology in Ukrainian Traditional Beliefs of the XIX – XX century – Qualifying scientific study, rights as a manuscript.

Thesis for obtaining a scientific degree of the Candidate of History by specialty 07.00.05 “ethnology”. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2019.

*The relevance of the topic.* The relevance of this research is caused by a range of factors including 1) intense urban process of the modern world which pushes the rural culture out to the periphery of social life, and as a result the elements of traditional ethnic domestic culture and spiritual culture disappear; 2) rapid globalization processes in the world and Ukraine, as a result the scope of the ethnic cultures including Ukrainian culture become universal and their uniqueness fades and disappears; 3) the necessity to investigate regional peculiarities of the folk beliefs development, especially forest demonology which will show the influence of certain historical and natural conditions on the origin and development of these beliefs and also on the variations of their appearance in every ethnic context; 4) traditional folk beliefs as the part of Ukrainian spiritual culture became a very significant factor in the development of national identity of the population and its value orientations. That is why the threat of destruction and transformation of traditional ethnic cultures is the reason to their immediate and overall investigation.

Correspondingly, the necessity in synthetical overall study of folk demonology, the issue of enlargement of characters' listing, appearance of new features and characteristics which are peculiar to old characters, and the exchange for new characters are closely related to the

problem of perseverance of ethnic traits in Ukrainian culture. This investigation is especially relevant in the modern period.

*Academic novelty of dissertation* is that the synthetical overall study of traditional Ukrainian beliefs and their customs related to the characters of the forest demonology was conducted for the first time. This research was the first to do the systematic finding and comparison of semantic fields of male, female and children's characters. The extensive use of resources in ethnology, linguistics and history of culture gave the author the opportunity to discover the character and the level of people's perception and learning of the forest as their environment, to reconstruct the mechanisms and processes of its spiritualization, sacralization of natural components, and the interaction between them in traditional culture. For the first time the appearance of such characters as kikimora and lykhomanka, odmin and cursed children was reasoned. For the first time the marginal type of forest demonology characters was highlighted and their role in the paradigm of mythological perception of bearers of traditional culture was discovered. Moreover, the resources from funds №1, 1-4, 1-5, 1-7, 15-3, 33-3, which were stored in the archives at the Rylsky Institute of Art Studies, Folklore, and Ethnology were firstly included in the scientific investigation.

*Practical and scientific relevance* of the study is that by demonstration of ethnic peculiarities in the formation of specific forest demonology characters in Ukrainian, Belarusian and Russian traditional beliefs, and especially in north-eastern Russia, it was found that they had different ethnic foundation of their origin, and thus it objects to the idea about the ancient and integral "Russian world". Correspondingly, the results of the dissertation study enable us to understand the reasons of regional diversity in the development of Eastern-Slavic people's folk beliefs deeper and more objectively.

Besides, the practical relevance consists in that the conclusions and the data presented in the research can be used in order to conduct synthetical studies about Ukrainians' and their neighbours' perception of the world. The dissertation will assist to the multidisciplinary investigations, the discovery of common factors of society and nature development, reconstruction of archaic world view systems.

In traditional beliefs of Ukrainian (and not only) population of the 19th and the beginning of the 20th centuries the forest in the system of coordination in mythological cosmogony (one

of its occurrence is the model of the world tree) takes the place of the lower world which is also considered to be the underworld. In that world there lived the creatures of demonological range. Correspondingly, there lived not only animals in mythological forests in the fairy-tales and legends, but also the demonological characters which are divided into male and female by sex, and adults and children by age. This principle of division by sex and age was taken as the basis for the structure of dissertation study in chapters.

In the result of the investigation of male forest demonological characters, there was conducted the comparative analysis of their two basic groups in the connection to their relation to the locus of forest: 1) constant and ancient – Lisovyk, Chugaister, Vodyanyi; 2) marginal which become the part of the forest world only for the time of their transformation (werewolves). The special attention was paid to ancient characters' deep zoomorphism including Lisovyk, Chugaister, Vodyanyi which can point to their archaic origin and reveals their night origin. The combination of the name, animality or their elements in their appearance together with the place of their constant or prevailing staying – the forest gives us the opportunity to refer all of them to the forest demonology.

There was conducted the comparative analysis of two basic groups of marginal males in forest demonology including werewolves: “original” and “made”. The connection between the legends about werewolves and mythology of archaic male bonds and customs of initiation was showed.

The common and regional peculiarities were highlighted: 1) prevalence of the legends about Vodyanyk in Ukrainian-Belarusian Polissya and north-western Russia was the result of ecological characteristics of the territory which is the abundance of water resources; 2) the limit of the legends about Chugaister only to the territory of the Carpathians; 3) at the same time such characters as Lisovyk and werewolves are universal and well-known with some regional peculiarities.

The adult female characters of forest demonology were divided into two subgroups: 1) of constant or seasonal staying in the forest (mermaids, mavky); 2) sporadic staying (kikimora-mara and lykhomanka-propasnytsya).

It was noted that female characters of forest demonology: mermaids, mavky, povitriuli, vodyanytsi, lieshyi, kikimory, mary, lykhomanky are determined by syncretism, and that is

why they are interchanged in the ethnographic resources on the basis of their name, appearance, functions and perception. The roles of ethnopsychological differences in formation of regional diversity of female forest demonology was presented (Ukrainian-Belarusian and south regions of Russia are compared to the demonological system of the north Russia and also Ural and Sybir).

The semantic similarity of the mavka character to the mermaid was revealed. The territory of this character's occurrence is limited to the regions of the Carpathians and Polissya. The connection of the mavka character to ancient Russian "nav" – dead and "laid down" by the dead was shown. It was pointed out that the mavka character has exceptionally forest nature and physical attractiveness in beliefs, on the contrary to the characters in north of Russia. The special attention was paid to their ambivalent nature which was attributed to them by the folk imagination, and it can indicate the deep archaic roots of this female demonological character's appearance.

The connection of the marginal female forest characters such as kikimora-mara, and lykhomanka-propasnytsya to the locus of the forest was disclosed. The attention was paid to the regional peculiarities of kikimora-mara's appearance which is correlated to the characters of mermaids and mara in North-Russian and Belarusian traditions.

The indicated differences in these characters' appearance could have formed in the process of Russians' culture genesis as the result of blending the overall Slavic mythological system with Ugro-Finnic special perception of the local marginal demonic character. The kikimora and lekhomanka characters were analyzed as the personification of something strange and threatening for the world culture which was symbolized by the forest. The lykhomankas' alien nature to people's world was marked in the witch-mongers by attributing to them other ethnic origin and sinful behavior which caused their curse. At the same time the folk's imagination draws Lykhomankas together with such forest demonic characters as the mermaids at most. It makes it possible to refer Lykhomankas to women's personifications of forest elements, if not in the roles of its constant inhabitants than definitely as sporadic which were sent to the forest by witch-mongers. Simultaneously, Ukrainian folk's images are within the limits of the Eastern-European mythological traditions that points to the considerable archaic nature of their beliefs origin and their certain archetypality.

The third group of forest demonic characters was represented by children's characters. There was presented their conventional division into two subgroups: those who were connected to the locus of forest and constant staying (poterchata, mavky) and marginal types (odmins and cursed).

The attention was paid to the genetic connection of poterchata to seven-years-old nyavky and in the beliefs to mavky-girls which caused their regional isolation in the limits of the Carpathians and Polissya. Their connection to the zombies was disclosed. The connection to the locus of the forest is revealed in beliefs multidimensionally: in burials in the forest, in the name of "lisnytsi", in indication of trees and plants as their homes, in green colour of their hair, in rocking on the swings in the forest... The difference between poterchata and nyavky was emphasized. The actions for help which are counteractions against poterchata correspond to folk's perceptions of keeping to Christian customs which include christening and norms of protective behavior (triple christening) and also the means of folk magic.

The syncretic character of seven-years-old nyavka was presented. Nyavky enlarge the age range of folk perceptions about demonic forest inhabitants. The division of mavky-nyavky into children and adult girls is vague. Both of them have orgiastic behavior.

The comparative analysis of marginal children's demonic characters (odmin, cursed) was conducted. Their proximity to werewolves was indicated which was determined by their people's nature. It was shown that the connection of these characters to the locus of the forest is revealed in the character, and type of demonic forces that kidnaps the children who have zermorphic and zoomorphic features and with the expression of a special temper. At the same time Ukrainian regional character of the belief in odmin was emphasized and their traces in Belarusian and Russian beliefs can be explained by their deep archaic nature and Ukrainian influences.

It was presented that the set of legends about the cursed children's kidnapping by leshyi originated a very long time ago and connected to the legends and customs of initiation.

Thus, the forest in the folk perceptions demonstrated the complex mythological character of one of the aspects of underworld which was inhabited by the creatures of different age, sex and different length of their staying in the forest. The marginal forest demonic characters, which came from the forest to live among people or people who transformed into animals,

brought in the conscious of the bearer of the traditional mythological thinking the fact of the presence of some wild and uncontrolled nature in his life.

With the emergence of the Christianity the dual aspect of the world's division, where the character of devil was the personification of evil in all its manifestations, was introduced into folk mythology. It was discovered that gradually in Ukrainian imagination of the 19th and the beginning of the 20th centuries all traditional demonic characters started to be attributed to devils, vampires, warlocks, witches, zombies, and the prominent negative attitude to them in the beliefs were being developed.

It was pointed out that the traditional beliefs connected to Ukrainian forest demonology characters do not die in the modern period but continue to evolutionize. The belief about Chugaister, which was identified as the Bigfoot in the Carpathians, was given as the example.

*Key words:* ethnology, forest, demonology, mermaids, mavky, lykhomanky, poterchata, werewolves, lisovyk, vodyanyk, kikumora, zombies.

## **СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

### ***Публікації, що відображають основні результати дисертації:***

1. Романова О. М. Джерельно-історіографічна база дослідження міфології лісової стихії слов'янських народів. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2012. Вип. 17. С. 32–39.

2. Романова О. М. Дитячий образ лісової демонології в традиційних віруваннях. Потерчата. Проблеми історичної регіоналістики Наукові студії пам'яті Нінель Бокій: матеріали Всеукраїнської наукової конференції 25-26 жовтня 2017 року, м. Кропивницький. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кропивницький, 2018. Вип. 23. С. 76–82.

3. Романова О. М. Життя антропоморфного лісового в уявленні східнослов'янських народів. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2013. Вип. 18. С. 23–28.

4. Романова О. М. Культ берези в Семитсько-троїцьких обрядах східних слов'ян. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2014. Вип 19. С. 53–56.

5. Романова О. М. Лісова русалка в обрядах і віруваннях східнослов'янських народів. *Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць*. Черкаси, 2013. Вип. 6. С. 180–182.

6. Романова О. М. Місця локації лісових русалок у східних слов'ян. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка*. Тернопіль, 2013. Вип. 2. Ч. 2. С. 193–198.

7. Романова О. М. Народні уявлення про лісову русалку. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. Запоріжжя, 2013. Вип. XXXV. С. 369–373.

8. Романова О. М. Проблема походження слова «русалка»: східнословянські варіації. *Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць*. Черкаси, 2014. Вип. 7. С. 88–91.

9. Романова О. М. Тупчієнко М. П. Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст). *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету*. Ізмаїл, 2019. Вип. 43. С. 117–127.

***Публікації, що додатково відображають наукові результати дослідження:***

10. Романова О. М. Поведінка вовкулаків та відношення до них у східних слов'ян. *Фундаментальні та прикладні дослідження: сучасні науково-практичні рішення та підходи. Міждисциплінарні перспективи: програма IV-ї Міжнародної науково-практичної конференції (27 червня 2019). Банська Бистриця – Баку – Ужгород – Кривий Ріг – Херсон: Посвіт, 2019. С. 18–19.*

11. Романова О. М., Тупчієнко М. П. Дитячий демонологічний образ нявки в народних віруваннях. *«Молоді вчені 2018 – від теорії до практики»: матеріали доповідей Міжнародної конференції молодих вчених 16 лютого 2018 р., м. Дніпро*. Дніпро, 2018. С. 392–397.

## ЗМІСТ

Перелік умовних скорочень.....	15
<b>ВСТУП.....</b>	<b>16</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, МЕТОДОЛОГІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ</b>	
1.1. Стан наукової розробки проблеми .....	21
1.2. Загальні методологічні засади дослідження.....	33
1.3. Джерельна база дослідження.....	37
Висновки до розділу 1.....	42
<b>РОЗДІЛ 2. ЧОЛОВІЧИ ЛІСОВІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ ТРАДИЦІЙНИХ ВІРУВАНЬ УКРАЇНЦІВ У КОНТЕКСТІ МІФОЛОГІЧНОГО ТОПОСУ ЛІСУ</b>	
2.1. Лісовий, Чугайстер, водяний – мешканці міфологічного лісу.....	45
2.2. Вовкулака – чоловічий лісовий демонологічний образ маргінального типу.....	92
Висновки до розділу 2.....	111
<b>РОЗДІЛ 3. ЖІНОЧІ ЛІСОВІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ В НАРОДНИХ ВІРУВАННЯХ</b>	
3.1. Русалки, мавки та інші дорослі жіночі лісові образи .....	114
3.2. Маргінальні жіночі образи лісової демонології в традиційних віруваннях українців та їхніх сусідів: кікімора-мара, лихоманка.....	138
Висновки до розділу 3.....	157
<b>РОЗДІЛ 4. ДИТЯЧІ ЛІСОВІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ В НАРОДНИХ ВІРУВАННЯХ</b>	
4.1. Потерчата і мавки – постійні мешканці міфологічного лісу.....	160
4.2. Дитячі лісові демонологічні образи маргінального типу: «одміна» і прокляті.....	178
Висновки до розділу 4.....	196
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>199</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>207</b>
<b>ДОДАТКИ.....</b>	<b>234</b>

## Перелік умовних скорочень

Арк. – аркуш.

Вип. – випуск.

Зб. – збірка.

Изд. – издание.

ІМФЕ. – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського  
НАН України.

Од. зб. – одиниця збереження.

О. Р. – Олена Романова.

Пер. – переклад.

Ред. – редакція.

СБФ – славянський і балканський фольклор.

СПб. – Санкт-Петербург.

ТГУ – Томський державний університет.

ТЗС – Труды по знаковым системам.

Тип. – Типографія.

Фольк. архив – Фольклорний архив.

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Актуальність даного дослідження обумовлена цілою низкою чинників, а саме: 1) інтенсивними урбанізаційними процесами сучасності, які витісняють сільську культуру на периферію суспільного життя, у результаті чого елементи традиційної етнічної побутової та духовної культури зникають; 2) прискореними глобалізаційними процесами у світі та в Україні, внаслідок чого наповнення етнічних культур, в тому числі й української, універсалізується, а своєрідність розмивається і зникає; 3) необхідністю простежити регіональні особливості розвитку народних вірувань, зокрема, у лісову демонологію, що має показати вплив конкретних історичних та природних умов на їх виникнення, суттєві зміни та варіативність проявів у кожному етнічному середовищі; 4) традиційні народні вірування як складова духовної культури українців репрезентували формування національної свідомості та ціннісних орієнтирів. Тому перед загрозою руйнування та трансформації традиційної картини етнічних культур постає нагальна проблема їх всебічного дослідження.

Якщо дослідженнями другої пол. XIX – XX ст. було переважно зафіксовано автентичні свідчення носіїв культури та здійснено описовий аналіз матеріалу з лісової демонології (М. Костомаров, І. Нечуй-Левицький, Я. Новицький, П. Чубинський, В. Гнатюк та ін.), то нині існують дослідження лише окремих образів та сюжетів, пов'язаних із образами лісової міфології. Проте як цілісне явище, з детальним вивченням його персонажів у системі традиційного світогляду українців у східноєвропейському контексті, лісова демонологія не розглядалась. Саме необхідністю комплексного дослідження цього питання з метою узагальнення та розширення переліку образів лісової народної демонології визначається актуальність теми.

Крім того, процеси часткового зникнення окремих міфологічних образів, що були притаманні світоглядові українців кінця XIX – початку XX ст., та виникнення нових ознак і характеристик, якими наділяються старі образи, тісно пов'язані з проблемою стійкості етнічних рис української культури, дослідження якої особливо актуалізується.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана в рамках наукової тематики кафедри суспільних наук, інформаційної та архівної справи факультету економіки та менеджменту Центральноукраїнського національного технічного університету «Спеціальні галузі історичної науки в архівній, бібліотечній та музейній справі» (державний реєстраційний номер 0119U000514, науковий керівник: д. і.н., проф. Орлик В. М.), у межах комплексної теми вивчаються проблеми, пов'язані з історією української традиційної культури та вірувань.

**Мета дисертації** полягає у встановленні переліку й узагальненні образів лісової демонології, їх атрибутики та місця в загальній системі традиційних вірувань українців у загальнослов'янському контексті, виявленні їх семантики та ролі у подальшому розвитку духовної та екологічної культури слов'ян.

Для досягнення мети визначено такі **завдання**:

- проаналізувати стан наукової розробки теми та джерельну базу дослідження;
- простежити закономірності становлення, атрибутику та функціональні особливості чоловічих персонажів лісової демонології, визначити їх місце в загальній системі традиційних вірувань українців та їхніх сусідів;
- простежити закономірності становлення, атрибутику та функціональні особливості жіночих персонажів лісової демонології, визначити їх місце в загальній системі традиційних вірувань;
- простежити закономірності становлення, атрибутику та функціональні особливості дитячих персонажів лісової демонології, визначити їх місце в загальній системі традиційних вірувань українців;
- охарактеризувати етапи, характер та шляхи формування вірувань стосовно лісової демонології в архаїчних та традиційних уявленнях українців та їхніх предків;
- визначити роль маргінальних типів лісових демонологічних образів у світоглядній системі традиційних вірувань;
- визначити роль лісової демонології в еволюції світоглядних основ міфологічної сфери українців.

**Об'єктом** дослідження є лісова складова народних демонологічних вірувань у традиційній культурі українців.

**Предмет** дослідження – визначення зв'язку образів народної демонології з локусом міфічного лісу, їх атрибутика, класифікація та закономірності формування образів лісової демонології в традиційних віруваннях українців.

**Хронологічні межі дослідження** визначаються основним масивом наявних етнографічної джерел та наукової інформації XIX – XX ст.

**Територіальні межі дисертації** охоплюють географічні терени України та суміжних із нею територій Польщі, Білорусі та Росії, що зумовлюється тривалим сусідством цих етносів, взаємними культурними впливами, проживанням українців на суміжних територіях, наявними спільними назвами демонологічних образів та тривалим спільним науково-інформаційним простором у складі Російської імперії та СРСР.

**Наукова новизна дисертації** полягає в тому, що *вперше*:

- проведено цілісне, комплексне та системне дослідження традиційних вірувань українців та обрядових дій, пов'язаних із образами лісової демонології;

- зроблено системне виявлення та порівняння семантичних полів чоловічих, жіночих та дитячих персонажів;

- досліджено характер та ступінь пізнання й освоєння людиною навколишнього середовища – лісу, реконструйовано механізми та процеси його одухотворення, сакралізації компонентів природи, взаємодію з ними в традиційній культурі;

- проведено комплексне системне дослідження традиційних вірувань українців та обрядових дій, пов'язаних із образами лісової демонології;

- проведено системне дослідження генези, порівняння семантичних полів чоловічих, жіночих та дитячих персонажів;

- обґрунтоване введення в коло образів лісової демонології кікімор та лихоманок, одмін та проклятих дітей;

- виокремлено маргінальний тип персонажів лісової демонології, розкрито їх роль у парадигмі міфологічного мислення носіїв традиційної культури.

- у науковий обіг введені матеріали фондів №1, 1-4, 1-5, 1-7, 15-3, 33-3, що зберігаються в архіві Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнології ім. М. Рильського.

*Удосконалено:*

- систему вивчення образів лісової демонології та обґрунтовано особливості зв'язку між демонічними образами народних вірувань і локусом лісу;
- теоретико-методологічні підходи дослідження міфології у контексті розробки проблем методології лісової демонології.

*Набули подальшого розвитку:*

- методи специфічних польових досліджень лісової демонології в традиційних віруваннях українців;
- порівняння семантики окремих образів лісової демонології;
- концепції двоєдушності образів народної демонології.

**Практичне і наукове значення дослідження** полягає в тому, що демонстрація етнічних особливостей формування окремих образів лісової демонології в традиційних віруваннях українців, білорусів та росіян (особливо північно-східних регіонів Росії) свідчить про різну етнічну основу їхніх витоків і заперечує тезу про давність і цілісність «русского мира». Результати дисертаційної роботи дають можливість глибше й об'єктивніше зрозуміти причини регіональних відмінностей у розвитку народних вірувань східнослов'янських народів.

Крім того, висновки та наведені відомості можуть бути використані на практиці для створення узагальнювальних праць про світоглядні уявлення українців та їхніх сусідів. Дисертація сприятиме міждисциплінарним дослідженням щодо висвітлення закономірностей розвитку природи і суспільства та реконструкції архаїчних світоглядних систем.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення дисертації представлені у доповідях на наукових конференціях різного рівня: міжнародного – «Молоді вчені 2018 – від теорії до практики» (Дніпро, 2018); всеукраїнського – «Проблеми історичної регіоналістики. Наукові студії пам'яті Нінель Бокій» (Кропивницький, 2017).

В обласній універсальній науковій бібліотеці ім. Д. Чижевського (Кропивницький, 2019) за матеріалами дисертації була прочитана науково-популярна лекція «Образ Чугайстра в народній демонології: від літературних міфів до народних вірувань».

**Публікації.** Результати дослідження опубліковано в одинадцяти статтях, із них вісім – у фахових виданнях, написано одноосібно (одна стаття у співавторстві), дві статті – у збірниках наукових праць і матеріалах конференцій (одна з них у співавторстві), загальним обсягом 4,42 д.а., (0,88 д.а. у співавторстві)

**Особистий внесок у дослідження в співавторстві.** Усі публікації, що були написані у співавторстві, готувалися в тісній співпраці, внесок автора становить не менше ніж 50 % у пошуку та обробці джерел і літератури, аналітичного внеску, а також текстового обсягу.

У двох статтях, підготовлених разом із М. П. Тупчієнком (2018, 2019), авторкою зібрано матеріал, обґрунтовано відношення нявок-семиліток і лихоманок до лісової демонології, визначено критерій зооморфізму в якості ознаки, що вказує на зв'язок міфологічного образу з локусом лісу, розкрито етіологію зазначених образів та народних вірувань, що були з ними пов'язані.

**Структура роботи** відповідає поставленій меті та завданням дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів та дев'яти підрозділів, висновків, списку використаних джерел і літератури (343 позиції). Основний текст становить 191 сторінку. Загальний обсяг рукопису 268 сторінок.

# РОЗДІЛ I

## ІСТОРИОГРАФІЯ, МЕТОДОЛОГІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

### 1.1. Стан наукової розробки проблеми

Вся східнослов'янська (в географічному сприйнятті) традиційна обрядовість, міфологія, фольклорна символіка та їх роль у розкритті культурно-історичних значень тих чи інших проявів етнічної культури починають цікавити дослідників як наукова проблема з початку ХІХ ст.

Збиранню та інтерпретації джерел про лісову демонологію багато уваги приділив О. М. Афанасьєв, що засвідчує колосальний матеріал із народної демонології українців, росіян і білорусів, зосереджений у фундаментальній праці «Поэтические воззрения славян на природу». Дослідник намагався в межах міфологічної школи пояснити походження образів народної демонології, уподібнюючи їх явищам природи і тваринам (вовкам, ведмедам, рисям) та вважаючи, що в тотожному найменуванні відбивається віра людей у реальність своїх поетичний уявлень, відповідно до яких дощові, градові хмари на небі уявлялись різноманітними звірами, а небесні демони – у шкурах різноманітних звірів переносилися на землю як символічний обряд, у результаті чого й з'явилися релігійні ігрища за участю окрутників – перевертнів, серед яких особливе місце мала займати людина, що перетворювалася на вовка чи іншу тварину<sup>1</sup>.

Під впливом європейського романтизму з ХІХ ст. в Україні розпочинається збирання фольклорних текстів, а вже в середині ХІХ ст. етнографічно-дослідницька діяльність активізується і набуває поглибленого характеру. Особливо важливе за своїм значенням місце посідає робота етнографічно-статистичної експедиції 70-х рр. на чолі з П. П. Чубинським та її звіти<sup>2 3</sup>. У семи томах звітів, підготовлених і опублікованих

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 499–500.

<sup>2</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. 224 с.

<sup>3</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. 486 с.

самим Павлом Платоновичем, міститься інформація, що стосується найрізноманітніших сфер життя українського народу, зокрема матеріали з української демонології, чарівні казки, фольклорні тексти замовлянь, які мають пряме відношення до проблематики дослідження. У другій пол. XIX – поч. XX ст. з розвитком капіталістичного виробництва і ринкових відносин прискорюються урбаністичні процеси, які все активніше проникають у середовище сільської общини, відбиваючись на світогляді селян та призводячи до занепаду традиційної обрядовості. Саме тому в цей період багато дослідників прагнуть зібрати в Україні та зафіксувати реалії народної традиційної культури, зокрема її міфологічної складової, серед яких, передусім, М. О. Іваницький<sup>1</sup>, В. П. Милорадович<sup>2 3</sup>, П. С. Єфіменко<sup>4</sup>, Б. Д. Грінченко<sup>5</sup>, В. М. Ястребов<sup>6</sup>, Е. О. Ляцький<sup>7</sup>, В. М. Гнатюк<sup>8</sup>, П. В. Іванов<sup>9</sup>, які публікують свої описи побуту та фольклору селянства в часописах «Живая старина», «Киевская старина», «Киевлянин», «Этнографическое обозрение», «Етнографічний збірник» та окремих виданнях.

Важливий внесок в осмислення фольклору зробили в другій пол. XIX ст. І. С. Нечуй-Левицький<sup>10</sup>, Г. О. Булашов<sup>11</sup>, В. М. Ястребов<sup>12</sup> та ін. У невеликій брошурі І. С. Нечуй-Левицький торкається проблем, пов'язаних із календарними святами вшановування покійників на Русальному тижні, тим самим створюючи засади для сприйняття образу русалок як померлих родичів. В. М. Ястребов зібрав і видав казки й повір'я, що побутували в Олександрійському та Єлисаветградському повітах

<sup>1</sup> Іваницький Н. А. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. *Живая старина*, 1898, № 1. С. 3–74.

<sup>2</sup> Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. *Киевская старина*. 1899. № 8-9. С. 196–209. 58.

<sup>3</sup> Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. *Киевская старина*. 1900. Т. 68. С. 192–206.

<sup>4</sup> Єфіменко П. С. Известия и заметки. *Киевская старина*. 1883. №6. С. 371–379.

<sup>5</sup> Грінченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып. I. 308 с.

<sup>6</sup> Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрійском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. Одесса, 1894. [2], 202 с.

<sup>7</sup> Ляцький Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. *Этнографическое обозрение*. 1890. №4. С. 17–28

<sup>8</sup> Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. 426 с.

<sup>9</sup> Іванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Сб. Харьк. Ист.-филол. общества*. Харьков, 1891. Т. 3. С. 430–496.

<sup>10</sup> Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Конволют. Львів, 1876. 80 с.

<sup>11</sup> Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992. 414 с.

<sup>12</sup> Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрійском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. Одесса, 1894. [2], 202 с.

Херсонської губернії, що також має відношення до нашої теми. Особливої уваги заслуговує дослідження В. Й. Шухевича «Гуцульщина»<sup>1</sup>, у якому поряд із широкою картиною побуту, матеріальної культури, календарних та сімейних обрядів жителів Карпат подається матеріал з народних вірувань. У контексті даної наукової роботи особливого значення набувають нариси про Чугайстра, мавок та інших лісовиць.

У другій половині XIX ст. з'являються не лише збірники записів та народних казок, а й проводяться дослідження, присвячені окремим міфологічним образам. Одним із головних завдань у вивченні лісової демонології українців, а ширше – східних слов'ян, стала спроба виявлення генези образу русалки. О. М. Веселовський<sup>2</sup>, Є. В. Аничков<sup>3</sup>, О. М. Афанасьєв<sup>4</sup>, М. Ф. Сумцов<sup>5</sup> убачали в генезі русалок зв'язок із культом предків («навї»), звідки простежували походження варіантів назв – «навка», «нявки».

Складно розвивалася наукова дискусія про походження образу водяного. Ще Іван Нечуй-Левицький<sup>6</sup>, подібно до О. М. Афанасьєва, в дусі міфологічної школи, здійснив спробу ототожнення водяника з осінніми та зимовими хмарами, провівши паралель із чортом, тим самим указуючи на процес синкретичного злиття образів народної демонології. Спираючись на зібрані попередниками описові праці, Г. О. Булашов компонує узагальнення – «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні українські народні погляди та вірування»<sup>7</sup>, де дослідник робить спробу піддати порівняльно-етнографічному аналізу фольклорні легенди, у яких фігурують і лісові демонологічні образи, зазначаючи подвійну (християнську і язичницьку) природу деяких із цих текстів, знаходить паралелі у віруваннях інших народів тощо.

Образ лісового господаря – Чугайстра – вивчали переважно українські дослідники через локальність (в межах Карпат та Полісся) поширення легенд про нього.

<sup>1</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч.5. 300 с.

<sup>2</sup> Веселовский А. К. К вопросу о дуалистических космогониях. *Этнографическое обозрение*. 1890. №2. С. 32–48.

<sup>3</sup> Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь (Записки Историко-филологического факультета. Вып. 117). Спб., 1914. 386 с.

<sup>4</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. 768 с.

<sup>5</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1889. Т. 27. С. 18–51.

<sup>6</sup> Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Конволют. Львів, 1876. С. 56.

<sup>7</sup> Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Київ, 1992. 414 с.

В. І. Шухевич<sup>1</sup> наводить легенди про походження Буська як аналога Чугайстра, намагаючись поєднати образи. Натомість А. І. Онищук<sup>2</sup> розглядає походження Чугайстра через призму його зв'язку із закладеними мерцями, а М. А. Юкін<sup>3</sup> вдається до даних лінгвістики у спробі пояснити семантику назви. Він намагається вивести її з польського «stryj» – «ліс» та слов'янського «stryj» – дядько по батьку, старший родич по батьковій лінії, наполягає на ранньому походженні слова «Чугайстер» і відкидає гіпотезу зв'язку виникнення цього імені з міграційними процесами XVII–XVIII ст.<sup>4</sup> О. А. Потебня<sup>5</sup> одним із перших намагався розкрити семантику назв демонологічних образів, мавки і вовкулаки, спираючись на лінгвістичні дослідження. Зокрема, він запропонував виводити назву «мавка» від двн. рус. «нав» – мрець.

Російський дослідник Д. М. Ушаков<sup>6</sup> у своїй праці дає перелік і характеризує водні об'єкти, в яких, за віруваннями, панують водяники, наводить легенди їх походження, приклади зооморфних ознак зовнішності водяника тощо. Так само А. Харитонов<sup>7</sup> наводить приклади повір'їв росіян про водяних та їх стосунки з людьми, поведінку, в тому числі й сексуальну, наводить приклади поведінкового табу з річками. С. В. Максимов<sup>8</sup> пов'язує популярність образу водяника на північному заході Росії природними умовами – наявністю великої кількості річок, озер і боліт. Дослідник обґрунтовує його зв'язок із родовим прашуром, подає регіональну варіативність зовнішності. У фундаментальній праці З. Кузеля<sup>9</sup>, присвяченій віруванням та обрядам, пов'язаним із дитиною в українській народній традиції, приділяється увага особливій категорії дітей – «одмінам» та «проклятим», виокремлюючи їх як представників лісової демонології. Дослідник наводить приклади впливу міфологічних уявлень на народну педагогіку.

<sup>1</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. 300 с.

<sup>2</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

<sup>3</sup> Юкін М. А. Этимология карпатскоукраинского мифонима Чугайстер. *Studia mythologica Slavica*. 2018. № 21. С. 52–53.

<sup>4</sup> Юкін М. А. Этимология карпатскоукраинского мифонима Чугайстер. *Studia mythologica Slavica*. 2018. № 21. С. 53.

<sup>5</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий Москва, 1865. 310 с.

<sup>6</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 146–204.

<sup>7</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 132–153.

<sup>8</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. 530 с.

<sup>9</sup> Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1907. Т. 9. 144 с.

Дещо пізніше Б. Д. Грінченко<sup>1</sup> публікує українські легенди про водяника, зокрема, про перебирання ним образу дитини, а В. М. Гнатюк<sup>2</sup> у «Нарисі української міфології» не лише наводить легенду про походження водяника від чорта, а й зупиняється на його зовнішності, зокрема, на поєднанні антропоморфних та іхтіоморфних ознак, висновуючи первинність його тваринної природи. Натомість М. Я. Нікіфоровський<sup>3</sup> розглядає водяників в контексті розвитку вірувань про нечисту силу, аналізує епізоди протистояння людини водяникові раціональними і магічними засобами.

Загалом, наукова етнографічна думка XIX – поч. XX ст. стосовно означеної теми окреслюється процесом збирання та публікації матеріалів вірувань, розвиваючись у межах одного інформаційного наукового поля (переважно російського). У працях зазначеного періоду лісова демонологія не виділяється в окрему категорію вірувань. У розробках використовуються лінгвістичні й порівняльні методи, спроби інтерпретації джерел здійснюються в руслі міфологічної школи, але зароджується й семіотичний метод дослідження. Акценти робляться на схожості вірувань та міфологічних образів в різних етнічних традиціях.

Початок радянського періоду для української етнологічної думки був багатообіцяючим. У 20-30-х рр. XX ст. в Україні на тлі загальних процесів «українізації» активізувались етнографічні дослідження, розпочато видавництво україномовної наукової періодики, як-от: «Первісне громадянство...», «Народознавчі зошити», «Етнографічний вісник», «Матеріали до української етнології». Українські науковці широко залучають до своїх досліджень теоретико-методологічні напрацювання європейської етнології та соціології. У системі ВУАН формується наукова етнологічна школа, фундатором якої виступив М. Грушевський. З'являються теоретичні праці К. М. Грушевської<sup>4</sup>, Є. Г. Кагарова<sup>5</sup>, В. Г. Кравченка<sup>6</sup>. Так, Є. Г.

<sup>1</sup> Грінченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып.1. 308 с.

<sup>2</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. 104 с.

<sup>3</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. 103 с.

<sup>4</sup> Грушевська К. М. З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство*. 1927. № 1–3. С. 9–44.

<sup>5</sup> Кагаров Е. Г. Форми та елементи народної обрядовості. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1928. №1. С. 21–56.

<sup>6</sup> Кравченко В. Г. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920. 160 с.

Кагаров розробляв класифікацію охоронних ритуальних актів відповідно до ступеня їх активності протидії злим силам, частково звернувши увагу й на символічні функції обрядової атрибутики<sup>1</sup>, які набувають особливого значення для усвідомлення шляхів взаємодії та протидії представникам лісової демонології в народних віруваннях.

Напрацювання української етнологічної школи 20 – 30-х рр. дали початок вирішенню проблем дефініцій науки, визначення її предметної сфери, завдань та науково-дослідницьких методів. Значних успіхів було досягнуто у нагромадженні, науковому опрацюванні та виданні фактографічних матеріалів, у розробці принципово важливих питань етногенезу матеріальної та духовної культури, побуту тощо в контексті досягнень світової етнологічної думки.

Репресії проти українських науковців у 30-х рр., тотальний наступ марксистсько-ленінського історичного матеріалізму призвів до того, що етнографія була оголошена «буржуазною лженаукою» та зведена до статусу допоміжної наукової дисципліни. Табуюванню підлягали небезпечні для офіційної ідеології напрямки наукових досліджень етнокультури українців, що призвело до перерваності наукової традиції.

Зasadничою методологічною базою наукової думки в СРСР стає історичний матеріалізм з його ідеями класовості та партійності науки. У нових історичних умовах науковці намагаються знайти матеріалістичні пояснення походження релігійних вірувань та культів. Так Д. К. Зеленін у праці «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии»<sup>2</sup> подає перелік імен водяника та русалок у росіян, визначає причини табуювання імені, розкриває його амбівалентну природу, визначає належність до закладених покійників. На думку дослідника, саме тому в образі русалки так багато рис, які об'єднують її з нечистою силою, зумовлюють ретельне вигнання в обряді «проводів». Інші дослідники наполягали на пріоритеті культу рослинності в образі русалки. Е. В. Померанцева<sup>3</sup>, визнаючи справедливим твердження Д. К. Зеленина про зв'язок образу русалки з уявленнями про закладених покійників, вважає, що «цим не

<sup>1</sup> Кагаров Е. Г. *Форми та елементи народної обрядовості. Первісне громадянство та його пережитки на Україні.* 1928. №1. С. 189-192.

<sup>2</sup> Зеленін Д. К. *Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии.* Сборник Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого. Ленинград, 1930. Т. 8-9. С. 111.

<sup>3</sup> Померанцева Э. В. *Мифологические персонажи в русском фольклоре.* Москва, 1975. 194 с.

вичерпується характер цього складного образу, в якому яскраво виражений і його зв'язок з природою, з лісом і водою, з весняно-літніми обрядами, з культом родючості»<sup>1</sup>. Очевидним уявляється зв'язок русалок зі стихіями природи (водою, рослинністю), а також урожайністю полів С. О. Токареву<sup>2</sup>, М. І. Толстому<sup>3</sup>, Л. М. Виноградовій<sup>4</sup>.

Токарев С. О.<sup>5</sup> приділяє увагу походженню та характеристиці образу водяного, механізмам народного захисту від нього, а Е. В. Померанцева<sup>6</sup> аналізує промисловий фольклор, пов'язаний з діяльністю рибалок, про пожертви водянику.

У праці М. І. Толстого розглядається етимологія надприродних істот, зв'язки між ними, функції тощо. В етнолінгвістичному словнику «Слов'янські старожитності», виданому за його редакцією, відображено нижчу міфологію та все, що з нею пов'язане.

Водночас аналіз фольклорних джерел, проведений В. Я. Проппом<sup>7</sup>, Є. М. Мелетинським<sup>8</sup> та ін, показав, що еволюція релігійної свідомості відбувається не внаслідок повної заміни старих форм новими, а шляхом нашарування на стару основу нового, завдяки чому в народній пам'яті, побуті, обрядах, що фіксуються етнографами, зберігаються, нехай і в дуже трансформованому вигляді, пережитки всіх попередніх історичних епох, аж до кам'яного віку. Ця особливість еволюції релігійних уявлень дозволяє екстраполювати етнографічні дані XIX – XX ст., що стосуються міфології лісової демонології на значну хронологічну глибину.

<sup>1</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва, 1975. С. 76.

<sup>2</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. Изд. 2-е. С. 94

<sup>3</sup> Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986. С. 89.

<sup>4</sup> Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. *СБФ*. М., 1986. [Вып.5]. С. 88–134.

<sup>5</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. Изд. 2-е. 168 с.

<sup>6</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва, 1975. 194 с.

<sup>7</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986. С. 311.

<sup>8</sup> Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: происхождение образа Москва, 1958. 264 с.

Особливою віхою в розвитку радянської етнологічної думки з кінця 60-х рр. ХХ ст. стали праці В. В. Іванова<sup>1 2 3</sup>, В. М. Топорова<sup>4 5</sup> та їхніх учнів. Використання базових методів лінгвістики та семіотики цими дослідниками дало можливість показати архаїчні бінарні конструкції моделювання міфологічного (і не лише) світу народних вірувань, розробити концепцію основного міфу протистояння Громовержця супротивнику, дати семіотичне пояснення міфологічного походження просторової семантики кольорів тощо, що має безпосереднє відношення до інтерпретації та характеристики образів лісової демонології.

Загалом, радянська етнологічна думка визначалася ідеологічною заангажованістю, що проявлялося у відстоюванні ідеї спільного походження – колиски трьох братніх народів, їхньої спільної мови, культури, історичної долі, а відтак і вірувань, що не відповідало дійсності. У наукових працях увага акцентувалась на спільних, так зв. східнослов'янських витоках, обминаючи питання регіональної, а тим більше етнічної специфіки формування демонологічних образів.

Розпад СРСР, що супроводжувався утворенням суверенних держав, у тому числі й України, породив значний інтерес до власної етнічної історії українців, білорусів та росіян, що дало поштовх для вивчення регіональних особливостей розвитку та характеристик народної демонології.

Російська дослідниця О. Є. Левкієвська в статті «Водяной»<sup>6</sup> дає характеристику географії поширення цього образу, зазначаючи зв'язок між його формуванням та географічними особливостями Білорусі та півночі Росії, аналізує зовнішність водяника, розглядає характер соціальної організації – родини, систему взаємодії з людиною, укладення з ним договору рибалок.

<sup>1</sup> Іванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. Москва, 1965. 246 с.

<sup>2</sup> Іванов В. В. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974. 342 с.

<sup>3</sup> Іванов В. В. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975. С. 44–76.

<sup>4</sup> Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. *ТЗС*. Тарту: ТГУ, 1973. Т. 6. С. 113–121.

<sup>5</sup> Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов соотносимых с концепцией мирового дерева. *ТЗС*. Тарту: ТГУ, 1971. Т. 5. С. 9–37.

<sup>6</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Москва, 1995. Т. 1. С. 396–400.

Кіровоградські етнологи С. С. Парсамов та О. Л. Ковальков у статті «Персонифікація водної стихії в народній міфології»<sup>1</sup> торкаються механізмів персоніфікації природної стихії в межах міфологічного мислення, визначають його особливості та підкреслюють регіональну особливість образів і повір'їв про водяних. М. Ю. Черноярва та О. В. Зарубкіна<sup>2</sup> звертають увагу на процес витіснення його антропоморфної та зооморфної форми нулеморфністю внаслідок християнізації та новим витком розвитку образу чорта.

Значна увага приділяється образам Чугайстра, мавок, вовкулаків, що були поширені на українських етнічних землях. Так, С. Г. Пушик<sup>3</sup>, аналізуючи образ Чугайстра, вдається до широких аналогій і пов'язує його походження зі Сварожичем, Волосом і навіть Св. Миколаєм, вважаючи, що Чугайстер був богом, вищим за лісового пана, і аж ніяк не його прототипом. В. В. Галайчук в «Українській міфології»<sup>4</sup> також вдається до спроби розкрити етимологію назви цього міфологічного персонажа численними варіаціями трактувань: від верхнього одягу, назви лелеки до козацької вежі та каменя; тоді як Н. Хобзей<sup>5</sup> констатує, що природа походження слова «чугайстер» залишається нерозкритою.

Широкий спектр досліджень у сучасній українській етнології присвячено образу вовкулаки. В. Г. Балущок<sup>6</sup> звертає увагу на їх поділ в народних віруваннях на «родимих» і «роблених», аналізує відмінності кожної групи, доводить ініціальний характер походження легенд про них. Н. Чавс<sup>7</sup>, у свою чергу, пропонує чотириетапну схему проживання «робленого» вовкулаки, пов'язує формування цього образу з обрядами ініціації, а Н. М. Войтович<sup>8</sup> на основі лінгвістичного аналізу терміну «вовкодлак» висловлює гіпотезу про зв'язок образу з ведмедем в уяві мешканців

<sup>1</sup> Парсамов С. С., Ковальков А. Л. Персонифікація водної стихії в народній міфології. Кіровоград, 2014. 316 с.

<sup>2</sup> Зарубкіна О. В., Черноярва М. Ю. Сравнительная характеристика водных духов в русском и чувашском фольклоре (на материале мифологической прозы Чувашии). *Вестник Чувашского государственного педагогического университета*. 2017. №1 (93). С. 84–99.

<sup>3</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 2-3. С. 53–65.

<sup>4</sup> Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 184.

<sup>5</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. 216 с.

<sup>6</sup> Балущок В. Г. Вовкулаки. *Людина і світ*. 1999. №10. С. 45–48.

<sup>7</sup> Чавс Н. Міф про вовкулаку: народна демонологія та сучасна літературна інтерпретація (за повістю Валерія Шевчука «Сповідь»). *Фольклористичні зошити*. Вип. 3. Луцьк 2000. С. 123–129.

<sup>8</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. 228с.

Карпат. Натомість Е. В. Мозоль у дослідженні «Сравнительный анализ культов волка и медведя»<sup>1</sup> доводить, що вовк був соціально вищим образом від ведмедя, символіка якого обмежувалася культом родючості. В. Ф. Давидюк<sup>2</sup> намагається виявити витоки формування народних уявлень про вовкулаків на Поліссі з доби мезоліту, переконаний у безперервному триванні населення Полісся, яке зберегло легенди про цей образ. Д. О. Король у «Культі вовка»<sup>3</sup> також відстоює походження легенд про вовкулаків від ініціальних міфів, характеризує первісні вовчі союзи та механізми перетворення їх членів на вовків. У «Народній демонології Бойківщини» зібрано чимало матеріалу з лісової народної демонології, зокрема й про походження та характеристику вовкулаків.

Має місце інтерес до образу вовкулаки серед російських дослідників. О. Є. Левкієвська<sup>4</sup> приділяє увагу широкому колу проблем, пов'язаних із народними віруваннями у вовкулаків, зокрема в їх перетворення на чарівників, з етимологією назви, а Т. В. Ковалевська у статті «Мифологический трансгуманизм в русской культуре»<sup>5</sup> ставить питання про гуманістичний аспект існування вірувань у вовкулаків, що також має безпосередній вплив на усвідомлення особливої ролі, відведеної цьому образу в народному міфологічному світогляді. Його ідея, на думку дослідниці, полягає в тому, що вампіризм та перевертництво використовуються як алегоричний спосіб заклик до терпимості та сприйняття «інакості» загалом.

О. В. Голубкова<sup>6</sup> зіставляє жіночих міфологічних персонажів європейської частини Росії та Сибіру, розглядаючи жіночі міфопоетичні образи в контексті ролі жіночих занять (рукоділля), зв'язку зі стихіями (земля і вода), ролі в обрядах (шлюб, пологи, похорон). Л. М. Виноградова в дослідженні «Славянская народная

<sup>1</sup> Мозоль Е. В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции. Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Санкт-Петербург, 2008. С. 210–213.

<sup>2</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 3–41.

<sup>3</sup> Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НАУКМА: Зб. наук. праць*. Т. 20–21: Теорія та історія культури. Київ, 2002. С. 66–71.

<sup>4</sup> Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак. Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 418–420.

<sup>5</sup> Ковалевська Т. В. Мифологический трансгуманизм в русской культуре. *Вестник славянских культур*. 2016. 1(39). С. 13–26

<sup>6</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. 197с.

демонологія. Проблемы сравнительного изучения»<sup>1</sup> вивчає народну демонологію як складову народних міфологічних уявлень, порівнює міфологічних персонажів різних локальних та етнічних традицій, простежує генетичний зв'язок образів нечистої сили з душами померлих людей. Досліджуючи образи русалок, вона поділяє висновки Д. К. Зеленіна стосовно їх належності до закладених небіжчиків<sup>2</sup>, але й наголошує на зв'язок із вегетацією рослин.

Українська дослідниця Ю. С. Буйських, розвиваючи розроблену Л. М. Виноградовою систематизацію надприродних істот, пропонує в книзі «Жіночі образи української міфології. Колись русалки по землі ходили»<sup>3</sup> градацію міфологічних персонажів за ступенем наближеності до людини. Зокрема, нею виокремлено категорію «закладених» небіжчиків, до яких відносяться: потерчата, мавки, русалки. Крім того, дослідниця пропонує виділити окрему категорію міфологічних персоніфікацій хвороб людини, до яких відносить пропасницю-лихоманку. У іншій праці Ю. С. Буйських дає широку характеристику та класифікацію двоєдушників («Образ дводушника...»)<sup>4</sup>, до яких відносить і вовкулаків, тим самим наводить на думку про маргінальний характер цього міфологічного образу по відношенню до лісу, але не формулює її. Однак варто зазначити, що Ю. Буйських у жодній праці не розглядає відношення міфологічних образів до локусу лісу, як і особливої світоглядної ролі в народних віруваннях, відведеної маргінальній групі міфоістот. На особливу увагу заслуговує також стаття С. Ягело<sup>5</sup>. В ній дається коротка характеристика основного сюжетномотивного фонду демонологічних оповідань із Карпатського регіону, що розкривають особливості таких персонажів, як нявка, лісна, бісиця, дика баба, перелесниця тощо.

У свою чергу, О. Іваненко, використовуючи методи етнолінгвістики, розглядає походження праслов'янських міфонімів «kukumora», «кукумора» з погляду семантики

<sup>1</sup> Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология. Проблемы сравнительного изучения: дис. доктора филологических наук: 10.01.09/ Институт славяноведения РАН отдел этнолингвистики и фольклора. Москва, 2001. С. 191.

<sup>2</sup> Там же. С. 34

<sup>3</sup> Буйських Ю. С. Жіночі образи української міфології. Колись русалки по землі ходили. Харків, 2018. 319 с.

<sup>4</sup> Буйських Ю. С. Образ дводушника в системі «нижчої міфології» українців. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Київ, 2008. Вип. 6. С. 350–354.

<sup>5</sup> Ягело С. Духи-«господарі» природних локусів у демонологічній прозі Карпат. *Народознавчі зошити*. № 3 (99), 2011. С. 419–425.

та словотвору. Його дослідження цікаве не лише тим, що простежує етимологію слов'янських компонентів – іменникових основ, за допомогою складання яких утворено назву демонологічного образу, що означає «болотяна мора», а й тим, що пов'язує кікімору з болотом, а значить, і з лісом. Останнє опосередковано вказує на лісове походження цього образу

Таким чином, сучасна етнологічна думка, вийшовши з-під диктату радянської ідеологічної запрограмованості, поряд з ознаками схожості та спільності народних вірувань приділяє значну увагу регіональним та етнічним відмінностям формування тих чи інших образів та вірувань; зосереджується на їх географічній зумовленості, ментальних особливостях народу – творця образу; простежує зв'язки між витокami окремих образів (вовкулаки), ініціальними обрядами та міфами первісності. Проте в питанні дослідження лісової демонології ця група образів народної демонології не виділялася в окрему категорію, а відповідно, не розглядалися вони в контексті їх статевої та вікової належності. Окрім того, не досліджувалися й питання виокремлення маргінальної, по відношенню до локусу лісу, категорії образів народної демонології, не була визначена їх роль у міфологічній картині традиційних вірувань, поза увагою дослідників лишалося походження легенд про проклятих дітей від ініціальних міфів та обрядів.

Отже, протягом більше ніж двох століть було накопичено чималий фольклорний матеріал, що охоплював різні аспекти народних вірувань, присвячених демонологічним образам, був зроблений значний прорив у розкритті семантики окремих образів (русалки, вовкулаки, одміни), виявлені регіональні та етнічні особливості формування таких образів, як Лісовий, Водяний, Чугайстер, русалки і мавки.

Як показав історіографічний аналіз, існують дослідження окремих образів, сюжетів, деяких частин та образів народної демонології. Проте не було визначено та обґрунтовано критерії виділення образів саме лісової народної демонології; не розглядалася лісова демонологія як певний світоглядний феномен, з детальним аналізом персонажів через їх відношення до локусу лісу, в системі поділу за віком і статтю, не вирішене питання комплексного їх розгляду, в контексті взаємодії між собою, з живими людьми, як представників міфологічного лісу, що протистояв

культури і, водночас, взаємодіяв із нею з певними регіональними та світоглядними відмінностями.

## 1.2. Загальні методологічні засади дослідження

Вирішальну роль у забезпеченні досягнення значущого результату наукового дослідження відіграє оптимізація добору методів, які становлять базовий арсенал обраного інструментарію, та визначення можливої сфери використання кожного методу і відбору найефективнішого з них у кожному конкретному випадку. Вибір і застосування методу зумовлений метою та завданнями наукової роботи. Задля успішної реконструкції системи народних уявлень про лісову демонологію нами застосовано комплексний метод дослідження, який передбачає сув'язь багатьох принципів і методів, що становлять систему. Таку системність репрезентує класифікація принципів і методів наукового дослідження. У контексті даної роботи методи і принципи можна поділити на дві групи: загальнонаукові і спеціальні методи історичних досліджень. Загальнонаукові методи використовуються в теоретичних і емпіричних дослідженнях: аналізі і синтезі, індукції і дедукції, аналогії і моделюванні, абстрагуванні і конкретизації.

Методи наукового аналізу і синтезу дали змогу досліджувати структуру текстових документів, аналізувати їх елементи, ідентифікувати джерела та інформацію, пов'язану з темою дослідження. Водночас, за допомогою методу синтезу сформульовані висновки й теоретичні узагальнення.

Метод індукції застосовано під час формулювання висновків до розділів та роботи в цілому.

Метод дедукції використано для висновків щодо стану вивченості проблеми в науковій літературі.

Метод абстрагування допоміг провести типологічну класифікації міфологічних персонажів лісової демонології.

Спеціальні методи тісно пов'язані з історичним характером дослідження: зі становленням, розвитком та частковим відмиранням народних вірувань у лісову

демонологію, з дослідженням історіографії. Кожен із них використовується при вирішенні певних практичних питань.

Пріоритетним методом виступає історичний, який разом з логічним та хронологічним дав можливість ґрунтовно дослідити витoki і розвиток лісової демонології, виявити основні етапи її формування, з'ясувати внесок провідних істориків та етнологів у дослідження проблеми, проаналізувати впливи конкретно-історичних чинників на стан і характер розвитку народних уявлень.

Важливу роль мало використання ретроспективного та порівняльного (компаративного) методів. Перший дав можливість поступового занурення в етнографічне минуле, виділяючи характерні риси і тенденції формування образів лісової демонології на певних історичних відрізках, виявляючи закономірності розвитку наукової думки під час історіографічного аналізу. Другий – уможливив порівняння нових і старих знань, виявлення приросту наукових знань і прогресивних методик опрацювання матеріалів, пов'язаних із вивченням лісової демонології.

Опрацювання документів етнографічного характеру, що зберігаються в архівних фондах, опиралося на методи історичного джерелознавства: наукової евристики, класифікації і критики джерел, їх ідентифікації тощо.

Крім того, серед використаних методів варто акцентувати такі: описовий та узагальнення – для аналізу історіографії та історії дослідження; структурний – для характеристики культурних нашарувань на фольклорний текст та міфологічний образ; типологічний – для вивчення та групування окремих демонологічних образів.

За наявної фрагментарності та неповноти писемних свідчень з даної проблеми, реконструкція народних вірувань проводилась на підставі порівняльно-історичних аналогій та гіпотетичного моделювання. Для цілісного, системного сприйняття об'єкта наукового пізнання пріоритет надано використанню системного та структурно-функціонального підходів. Особливість об'єкта дослідження вимагала поряд із логічним аналізом вдаватися й до інтуїтивної творчості для встановлення органічних взаємозв'язків різних частин та явищ одного цілого. Крім порівняльно-історичного та генетичного методів, застосовувався й метод етнографічних аналогій, який дозволив

глибше осягнути етнічну специфіку тих чи інших міфологічних образів, залучаючи лінгвістичні, етимологічні, культурологічні дані.

Також було застосовано метод контент-аналізу, який полягає в пошуку текстів досліджуваної проблематики, сприяючи якісно-кількісному усвідомленню їх змісту, а під час обсервації джерел уможлиблює структурне препарування текстів з метою вичленення одиниць спостереження. Принципи контент-аналізу використовувалися й на етапі відбору інформації у вигляді ключових цитат.

Оптимальних результатів було досягнуто завдяки комплексному використанню методів, віддаючи перевагу тим, які найповніше відбивають специфіку дослідження, його проблематику та дають змогу вирішувати дослідницькі завдання. Усі компоненти даного дослідження ґрунтуються на основоположних принципах науковості, історизму, об'єктивності та всебічності.

З методологічної точки зору, важливе і навіть принципове значення мають питання критеріїв відбору образів лісової народної демонології та вживання в понятійному апараті термінів: демонологія; локус лісу, топос лісу, нулеморфність, східноєвропейський контекст, східні слов'яни тощо.

Відбір персоналій народної демонології як лісової зумовлюється їхнім зв'язком із локусом лісу, який проявляється через належність до лісу внаслідок постійного чи спорадичного мешкання в ньому (за походженням, періодом навчання, відбуванням покарання тощо), за місцем поховання, зв'язком із природними стихіями – компонентами лісу (гори, болота, водні об'єкти тощо), за ознаками зооморфізму (диких тварин) у зовнішньому вигляді та поведінці як прояві звіриного норову тощо. Ще одним визначальним критерієм відбору стала віра народу в реальність існування цих образів та можливість, за певних обставин, взаємодіяти з ними. Тому в дослідженні поза нашою увагою залишилися казкові лісові персонажі, як-от: Баба-Яга, Чахлик Невмирущий (Коцїй Безсмертний), Сїрий Вовк, Ох, досить пізні песиголовці тощо. Не залучені нами до переліку лісових образів відьми і чорти, оскільки відьми є маргінальними образами народних вірувань, пов'язаними як із світом людей, так і з потойбіччям, але не через символіку лісу; навіть їх здатність до лікантропії, зовнішні ознаки зооморфізму виявляються переважно через набуття форм домашніх тварин (кішки, собаки), рідше

вужа, якого часто приваблювали до дому підгодовуванням для боротьби з гризунами. Образ чорта в дисертаційній роботі окремо не розглядається з двох причин: 1) як універсальне втілення зла в християнському світогляді він виходить далеко за межі локусу лісу; 2) його образ береться до уваги на еволюційних етапах демонологічних образів Лісового та Водяного.

Щодо використання термінів «демон» та «демонологія», то ми виходили з традиційного їх трактування, де демон (грец. δαίμων) — дух, наділений надлюдською силою і здатністю, що належить до невидимого світу і має вплив на життя й долю людей, який у християнському світогляді є втіленням зла і протиставляється ангелам, а демонологія – це сукупність окультних народних уявлень, котрі спираються на віру в злих духів. Тому в контексті даної роботи, враховуючи переважно аксіологічно-негативне сприйняття образів міфоістот, пов'язаних із локусом лісу в народних віруваннях, вважаємо доречним користуватися саме поняттями «образи лісової демонології» або «лісова демонологія», а не «нижча міфологія». Поняття нижчої міфології відображає етап розвитку міфології, але виключає оціночну характеристику її образів з позицій належності до сил добра–зла в народних віруваннях. Значно коректніше, на нашу думку, вживати дефініції «нижча і вища міфологія» стосовно політеїстичних релігій, а не дуалістичних, до яких належить народне християнство українського етносу, тобто при визначенні міфологічних явищ у вигляді нижчої міфології чи демонології варто враховувати тип релігії та чинник оцінювального ставлення до образів міфологічного матеріалу.

Стосовно вживання понять «локус» та «топос» лісу, то ми виходили з того, що локус – місцезнаходження чого-небудь, відповідно, локус лісу – обмежена територія в певному географічному середовищі, яка характеризується ознаками лісу, а поняття «топос» лісу (дав.-гр. τόπος — букв. «місце») – місце перебування-знаходження в лісі, тобто місце перебування в лісовому локусі. У нашому контексті береться до уваги міфологічний ліс та його жителі.

Щодо вживання понять «східноєвропейський контекст» та «східні слов'яни», то вони визначають географічну зумовленість сусідства українців, білорусів та росіян, суміжність територій, ними заселених, тривалий період взаємовпливів і запозичень, а

також тривалість існування одного наукового інформаційного простору у складі Російської імперії та СРСР.

Врешті, використання поняття «нулеморфність» відображає здатність образу народної міфології в народних повір'ях втрачати видимі ознаки – розчинятися в середовищі лісу, зливатися з ним. Це поняття запроваджене та виправдано використовується в працях М. Ю. Черноярова та О. В. Зарубкіна<sup>1</sup>.

З метою якомога чіткішого структурування інформацію в підрозділах, кожен образ лісової демонології був розглянутий з точки зору його зв'язку з локусом лісу, проявами цього зв'язку в зовнішньому вигляді, норіві та поведінці, у нормах взаємодії з ним людей, а також етіології як самого образу, так і пов'язаних із ним повір'їв.

### 1.3. Джерельна база дослідження

Як видно з історіографічного аналізу, правильне розуміння складного процесу формування міфологічних образів лісової демонології в традиційних народних віруваннях українського та інших слов'янських етносів Східної Європи вимагає залучення широкого спектру різних видів історичних джерел, що можуть пролити світло на цю проблему.

Чи не найбільш презентативною групою використаних джерел вважаємо опубліковані повір'я, легенди та замовляння, загадки, захисні та лікувальні обряди, пов'язані з поставленою в науковій роботі проблемою. Дослідники замовлянь зазначають, що цей тип фольклорних текстів є важливим для етнографів матеріалом, що відобразив давні вірування й уявлення людини. Огляд опублікованих джерел представлено працею П. П. Чубинського «Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край», виданою в семи томах, де наявні оповіді про надприродних істот<sup>2</sup>. Змістовним джерелом є збірка В. Кравченка, матеріали якої передають вірування жителів с. Забріддя як персоніфікацію людських станів (душа,

<sup>1</sup> Зарубкіна О. В., Черноярова М. Ю. Сравнительная характеристика водных духов в русском и чувашском фольклоре (на материале мифологической прозы Чувашии). *Вестник Чувашского государственного педагогического университета*. 2017. №1 (93). С. 84–99.

<sup>2</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т.1. Вып. 1: Верования и суеверия. 224 с.

смерть), днів тижня (п'ятниця) та окремі уявлення про персонажів нижчої демонології (чортів, домовиків)<sup>1</sup>.

Надзвичайно важливими для написання роботи виявились етнографічні розвідки А. І. Онищук у с. Зеленці<sup>2</sup>. Праця унікальна тим, що містить неповторні відомості та уявлення, притаманні лише мешканцям даної місцевості. Особливо цікавими були згадки про Чугайстра, мавку, вовкулаків, потерчат.

Серед опублікованих джерел варто зазначити працю Б. Д. Грінченка, яка містить матеріали, зібрані дослідником у Чернігівській та сусідніх губерніях<sup>3</sup>. Особливий інтерес у нас викликають відомості, відображені Б. Д. Грінченком, про русалок, лісовиків, вовкулаків, а також уявлення населення про хворобу лихоманку.

У дослідженні білоруський вірувань важливим джерелом стала праця П. В. Шейна<sup>4</sup>, де, окрім згадок про побутове життя білорусів, містяться інформація про лікувальну магію, замовляння, вірування в русалок, лісовиків тощо.

Серед сучасних праць етнологів слід вказати на «Полесские заговори (в записях 1970 – 1990 гг.)» за редакцією Т. О. Агапкиної, О. Е. Левкієвської, А. Л. Топоркова, де відображено народні погляди на лікування лихоманки<sup>5</sup>.

У поетично-образній системі замовлянь достатньо чітко простежуються архаїчні елементи суспільної свідомості давніх слов'ян, а також нашарування, зумовлені зміною епох, релігійних вірувань, природно-кліматичних умов, що цілком справедливо й для формування архаїчних образів, пов'язаних із лісовою демологією. Тому, незважаючи на наявність у замовляннях старокнижних християнських образів, у них збереглася дохристиянська стихія, яка розкривається у характеристиці міфологічних персонажів і їх топосу.

<sup>1</sup> Кравченко В. Г. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920. 160 с.

<sup>2</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

<sup>3</sup> Грінченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып. 1. 308 с.

<sup>4</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. 585 с.

<sup>5</sup> Полесские заговори (в записях 1970 - 1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва, 2003. 752 с.

Не менш важливим джерелом знань про найбільш архаїчну історію становлення образів лісу та лісової демонології варто розглядати чарівні казки, зібрані як українськими, так і російськими, білоруськими етнологами, фольклористами протягом XIX –XX ст. Ці казки зберегли сліди своїх витоків – первісної міфології та міфологічного мислення в цілому<sup>1</sup>.

Врешті, обряди та обрядова пісня як їх складова, за визначенням М. Еліаде<sup>2</sup>, покликані відтворювати в дії та слові першопочатковий акт космогенезу, в якому кожен задіяний елемент сакралізується.

Дана дисертаційна робота ґрунтується на вивченні публікацій вітчизняних та зарубіжних етнологів, матеріалів, опублікованих у періодичних виданнях «Народна творчість та етнографія»<sup>3</sup>, «Народознавчі зошити»<sup>4</sup>, «Первісне громадянство...»<sup>5</sup>, «Матеріали до української етнології»<sup>6</sup> тощо, матеріалах наукових конференцій та польових досліджень.

Були використані й матеріали польових досліджень, що зберігаються в рукописних фондах ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, зокрема, у Ф. 1-дод., — повір'я та легенди про русалок, лісовиків, лісовичок<sup>7</sup>, а також про лихоманку<sup>8</sup>. У Ф. 1-4 та Ф. 1-5, зібрана інформація про обрядовість, що була пов'язана з дітьми. Зокрема, в матеріалах В. Шевченко зафіксовано тогочасні погляди населення на хрещення немовляти<sup>9</sup>, а записи Ю. С. Виноградського містять записи вірувань про ненароджених дітей<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Москва, 1984. 511 с.

<sup>2</sup> Элиаде М. Космос и история. Москва, 1987. С. 147-148.

<sup>3</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 2-3. С. 53–65.

<sup>4</sup> Ягело С. Духи-«господарі» природних локусів у демонологічній прозі Карпат. *Народознавчі зошити*. № 3 (99), 2011. С. 419–425.

<sup>5</sup> Кагаров Е. Г. Форми та елементи народної обрядовості. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1928. №1. С. 21–56.

<sup>6</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. Матеріали до української етнології. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.

<sup>7</sup> ІМФЕ. Ф. 1-дод. Од. зб. 298. Арк. 7.

<sup>8</sup> ІМФЕ. Ф. 1-дод. Од. зб. 577. Арк. 15.

<sup>9</sup> ІМФЕ. Ф. 1-4. Од. зб. 299. Арк. 5-6.

<sup>10</sup> ІМФЕ. Ф. 1-5. Од. зб. 377. Арк. 20-21.

Матеріали з нижчої демонології, що містяться в Ф. 1-7, охоплюють період 1912–1932 рр. У збірці, записаній в Одеській<sup>1</sup> та Житомирській<sup>2</sup> областях, збереглися сюжети про лікувальну магію, замовляння, та захисні заходи від лихоманки<sup>3 4 5 6</sup>. В даному фонді також зберігаються й матеріали по вовкулакам<sup>7</sup>, що мають пряме відношення до теми дослідження.

Матеріали фонду 14-3, серед інших, включають збірку П. В. Кондратюк<sup>8</sup>, в якій містяться записи народних легенд про зооморфні іпостасі лісовика та зустрічі з ним.

В записах І. М. Демидова<sup>9</sup> та Г. Д. Підгайного<sup>10</sup>, знаходимо описи народних вірувань в підміну дітей нечистою силою. Змістовними є збірки матеріалів О. В. Ляшева<sup>11</sup> та П. К. Тарасевського<sup>12</sup> про обрядовість, пов'язану з русальною неділею.

У фонді 14-5 зберігаються матеріали про потерчат, зібрані Н. К. Гаврилюк<sup>13</sup>; а в записах О. О. Боряк<sup>14</sup> (1986-1987) знайшли своє відображення оповіді про домовиків, потерчат, відьом, що були записані в різних областях України; Н. Ромасевич<sup>15</sup> описує проводи русалок, закляття від них, характеризує їх зовнішні ознаки тощо.

Водночас записи К. Ковтун<sup>16 17</sup> та Н. Ромасевич<sup>18 19 20 21 22</sup> відображають обряди проводів русалок. Але, зважаючи на дещо іншу специфіку вивчення теми, дані матеріали використані нами частково.

<sup>1</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 781. Арк. 148.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 721. Арк. 147.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 721. Арк. 14.

<sup>4</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 742. Арк. 172.

<sup>5</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 794. Арк. 175.

<sup>6</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 781. Арк. 55.

<sup>7</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 730. Арк. 15.

<sup>8</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 384. Арк. 210.

<sup>9</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 997. Арк. 23.

<sup>10</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 96. Арк. 69, 71.

<sup>11</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 1298. Арк. 5.

<sup>12</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 1304. Арк. 71.

<sup>13</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 384. Арк. 448.

<sup>14</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 506. 511 арк. .

<sup>15</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 648. 16 арк.

<sup>16</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 627. 11 арк.

<sup>17</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 628. 9 арк.

<sup>18</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 645. 17 арк.

<sup>19</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 644. 18 арк.

<sup>20</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 646. 22 арк.

<sup>21</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 647. 34 арк.

<sup>22</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 648. 16 арк.

Ф. 15-3, представлений матеріалами В. Г. Кравченко<sup>1 2 3</sup> про померлих нехрещених дітей.

У Ф. 28-3, зберігаються матеріали М. Гнатюка<sup>4</sup> із західних областей України про мавок, їхню зовнішність, характер, уподобання, зустрічі з людиною тощо, а також легенди про підміну та потерчат. В іншій збірці цього дослідника<sup>5</sup> зафіксовані повір'я про Русальний тиждень, вихор, про чорта та, загалом, про нечисту силу. Матеріали, записані С. Харуком<sup>6</sup> та Н. Левицькою<sup>7</sup>, стосуються тогочасних поглядів на лікувальну магію, в тому числі, лікування пропасниці. В «Етнографічній збірці Тарасевського»<sup>8</sup>, знайшли відображення легенди та повір'я про водяного.

Матеріали Ф. 33-3 містить матеріал про зелені свята<sup>9</sup> та русальні приказки<sup>10</sup>. Матеріали зазначених фондів використано під час написання роботи з різною мірою повноти, що було обумовлено темою дослідження та наявним матеріалом.

Великі резерви свідчень щодо шляхів формування народної міфології у східнослов'янських народів належать лінгвістиці. Взаємовпливи мов усередині індоєвропейської єдності та за її межами дають ключ до простеження не тільки мовних предків слов'ян, але й до визначення географічних ознак їхньої прабатьківщини, міфологічної картини світу, закодованої в символічних значеннях слов'янської лексики, а також шляхів формування слов'янських назв образів лісової демонології. У рамках використання результатів лінгвістичних досліджень назв окремих демонологічних образів є змога окреслити ареал побутування тих чи інших образів лісової демонології на різних етапах історичного розвитку, встановити мовну належність сусідів, з якими підтримувалися культурні контакти в минулому. З цією метою під час роботи над дисертацією використовувалися матеріали етимологічних та інших словників: «Етимологічний словник української мови»<sup>11</sup>, «Этимологический

<sup>1</sup> ІМФЕ. Ф. 15-3. Од. зб.156-е. 82-124 арк.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 15-3. Од. зб.156-з. 162-196 арк.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 15-3. Од. зб.211. 150-156 арк.

<sup>4</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб.143. 277 арк.

<sup>5</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб.160. 175 арк.

<sup>6</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб.326. 29 арк.

<sup>7</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб.352. 106 арк.

<sup>8</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб.250. Арк. 515.

<sup>9</sup> ІМФЕ. Ф. 33-3. Од. зб.17. 238 арк.

<sup>10</sup> ІМФЕ. Ф. 33-3. Од. зб.27. 86 арк.

<sup>11</sup> Етимологічний словник української мови: В 7 т. / Укл.: Р. В. Болдирев та ін. Київ, 1989. Т. 3: Кора-М. 552 с.

словарь русского языка» М. Фасмера<sup>1 2</sup>, «Этимологический словарь славянских языков»<sup>3 4</sup>, «Словник української мови» Б. Грінченка<sup>5 6 7 8</sup>, а також праці В. В. Іванова<sup>9</sup>, В. М. Топорова<sup>10</sup>, М.І. Толстого та О. Іваненка<sup>11</sup>.

### Висновки до розділу 1

Отже, увесь комплекс наукової літератури можна поділити на три групи: 1) дореволюційна історіографія; 2) наукова спадщина радянських учених; 3) праці сучасних українських та зарубіжних дослідників (з 1991 р.). Історіографічний аналіз показав, що низка питань щодо процесів формування та інтерпретації лісової демонології в традиційних народних віруваннях ще недостатньо розкрита, а тому проблема потребує подальшого комплексного та системного вивчення, зокрема, порівняння статево-вікових груп образів лісової демонології, проведення класифікації в середині статевих груп через локус лісу, визначення маргінальних груп образів та інтерпретації їх ролі у світоглядній системі носіїв традиційних вірувань.

Аналіз науково-методологічних засад дисертаційної роботи, з урахуванням особливостей дослідження духовної складової традиційної етнічної культури – народних вірувань українців та їх сусідів, показав можливість і необхідність задіяти методичний досвід вітчизняних та зарубіжних етнологів на емпіричному матеріалі

<sup>1</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, 2-е изд., стер. Москва, 1986. Т. 2: Е-М. 672 с.

<sup>2</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, 2-е изд., стер. Москва, 1987. Т. 3: М-С. 832 с.

<sup>3</sup> Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под. ред. О.Н. Трубачева. Москва, 1985. Вып. 12. 186 с.

<sup>4</sup> Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. Москва: Наука, 1987. Вып. 13 (\*kroměžitъ—kužiti). 285 с.

<sup>5</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1958. Т. 1: А-Ж. 1958. 494 с.

<sup>6</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1958. Т. 2: З-Н. 573 с.

<sup>7</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1959. Т. 3: О-П. 506 с.

<sup>8</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1959. Т. 4: Р-Я. 563 с.

<sup>9</sup> Иванов В. В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии). Балто-славянские исследования. Москва, 1981. С. 166–170.

<sup>10</sup> Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов соотносимых с концепцией мирового дерева. ТЗС. Тарту, 1971. Т. 5. С. 9–37.

<sup>11</sup> Іваненко О. Слов'янські старожитності. Демонологія. IV (Псл.\*kukumora, \*кукумора) *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 56. Ч. 1. С. 250–256.

українського етносу та слов'янських народів Східної Європи.

Джерельну базу дослідження складають чотири групи: 1) опубліковані в ХІХ ст. фольклорні записи (легенди, повір'я, казки, обрядові пісні та замовляння); 2) публікації українських дослідників першої пол. ХХ ст. в періодичних виданнях «Народознавчі зошити», «Первісне громадянство...», «Матеріали до української етнології» тощо; 3) архівні документи та звіти експедицій; 4) лінгвістичні матеріали.

## РОЗДІЛ 2

### ЧОЛОВІЧИ ЛІСОВІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ ТРАДИЦІЙНИХ ВІРУВАНЬ УКРАЇНЦІВ У КОНТЕКСТІ МІФОЛОГІЧНОГО ТОПОСУ ЛІСУ

У традиційних суспільствах кожен об'єкт природи, так само як і предмет культури, мав поліфункціональне призначення, вважався наділеним певним рівнем «сили» й тісно пов'язувався з прагматичним, міфологічним та ритуальним контекстом. Відповідно культурні й природні об'єкти виступали не лише частками природи чи матеріальної культури, але ставали культурними символами та знаками, завдяки яким розгортався процес пізнання та відображення людиною реалій навколишнього середовища. Тому, виступаючи цілком реальним природним локусом, ліс у народній уяві міфологізувався. Він набував таємничості, навіть містичності простору, де могли співіснувати і взаємодіяти боги і смертні, люди і демони, справжні та фантастичні рослини й тварини. Ліс був ідеальним місцем зустрічі фантазії та дійсності. Страх перед незвіданим ставив людину в певні територіальні рамки, вихід за які міг коштувати життя. Саме тому можна було лише здогадуватись та домислювати про те, що було за лісом. Відповідно лісовий простір у фантазії людини був ідеальним для населення його різноманітними демонічними створіннями.

У традиційних віруваннях українського (і не лише) переважно сільського населення XIX – поч. XX століття ліс мислився як нижній світ у системі координат світового дерева, який ототожнювався з потойбіччям, населеним демонічними міфологічними істотами<sup>1 2 3</sup>. Відповідно й у народних переказах ліс населений персонажами демонічного характеру, які поділяються за статтю на чоловічі і жіночі, а за віком – на дорослих і дітей.

У контексті зазначеної в дисертації теми важливо встановити постійний чи спорадичний зв'язок між демонічною силою в народних віруваннях і лісом, оскільки саме цей аспект виступає ідентифікуючою ознакою їх належності до лісових образів.

---

<sup>1</sup> Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов соотносимых с концепцией мирового дерева. *ТЗС. Тарту*, 1971. Т. 5. С. 9–37.

<sup>2</sup> Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. *ТЗС. Тарту*, 1973. Т. 6. С. 113–121.

<sup>3</sup> Топоров В. Н. Древо мировое. Мифы народов мира. Москва, 1991. Т. 1. С. 398–406.

Крім того, закріплене за демоном місце перебування (появи, контактів з людиною) – це локуси, де міфологічний персонаж може повною мірою реалізувати свою магічну силу. Опозиція свого і не свого локусу є визначальною як для людей, так і для персонажів нечистої сили в системі народних вірувань<sup>1 2</sup>.

У даному розділі мова йде про чоловічі демонологічні образи, для яких ліс виступає місцем їх постійного (переважно) перебування, своєрідною домівкою (лісовик, водяник (водяний), Чугайстер), або ж тимчасового, зумовленого певним періодом (вовкулаки). Далі детально зупинимося на кожній із цих підгруп.

### **2.1. Лісовий, Чугайстер, водяний – мешканці міфологічного лісу**

**ЛІСОВИЙ.** Повір'я про демонологічний образ лісового, або лісовика, здавна привертала до себе увагу дослідників. Протягом XIX – XXI ст. українські, російські, білоруські етнографи вдавалися до опису його образу, переказували повір'я, описували його взаємини з людьми, поведінку, заняття та характер.

Основним ареалом розповсюдження відомостей про лісовика, якого росіяни ще називають «леший», є територія російських та у меншій мірі білоруських земель<sup>3</sup>, тоді як серед українців цей міфологічний образ зустрічається спорадично. Практично на всій території лісової та лісостепової зони риси образу даного демонологічного персонажа порівняно схожі. Зі зменшенням площі лісів віра в лісовика слабшала, спотворюючись та зникаючи в степах.

Таким чином, лешего мало знали на українській території. З цього приводу С. О. Токарев зазначав: «Тільки українці, жителі безлісного степу, або зовсім не знають лешего, або мають про нього сплутані уявлення, наділяючи його рисами, мало йому властивими»<sup>4</sup>. Відповідно, наявність значних лісових просторів, з якими взаємодіяли представники окремих етносів, слугували основою формування в народній демонології вірувань у персоніфікацію лісової стихії.

<sup>1</sup> Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. Москва, 1965. 246 с.

<sup>2</sup> Иванов В. В. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974. 342 с.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1999. Т. 3. С. 104.

<sup>4</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 80.

Власне зв'язок цього чоловічого демонологічного образу з локусом лісу розкривається на рівні варіативних його назв у різних етнічних середовищах, зокрема, це: рос. лесник, лесной, лесной дядя, лесовой, лешак, леший та ін.; біл. лясун (гомел., могилев.), лешук (витеб.), лесовик (гомел., витеб.); укр. лісовик (харьков., сум., винниц., днепропетров.), лісун, полісун (чернигов.)<sup>1</sup>. Очевидно, що всі назви є похідними від місця його постійного перебування – лісу, що є однією з визначальних рис, яка характеризує цей образ.

В інших варіантах назв, що включають епітети, відображаються народні уявлення про його статусне відношення до лісу, порівняймо: рос. лесной хозяин, лесной царь, лесной дедушка, господин Шишкин (карел.), честной леса (смолен.), кварталный (костром.); біл. лясной царь (могилев.), лисавой дзед (гомел.), укр. лісний хазяїн, лісовий бог<sup>2</sup>. Лісовик у народних віруваннях виступає варіативно то в ролі справжнього господаря, то володаря (царя) лісової стихії, то наглядача за нею, аж до ототожнення з її богом, що відображає давні дохристиянські корені формування образу цієї міфоїстоти.

Локус лісу, який проявляється в назвах даного образу, ще повніше розкривається в народних уявленнях про місця його переважного перебування. Оскільки образ лісового здебільшого поширений за межами української етнічної території, то стосовно російської та білоруської традиції ми вживатимемо назву «леший», а стосовно української – «лісовий» або «лісовик».

Стосовно місця локалізації лешего росіянами М. Я. Никифоровський пише: «Як впливає з самої назви, областю цього нечистика є лісові простори, від узлісся до узлісся, з усіма, що знаходяться тут, висотами, низовинами, проваллями й луговинами, за винятком просторих водойм, де є окремий нечистик – водяний»<sup>3</sup>. Інші дослідники уточнюють: «Леший мешкає у всьому лісі, проте найбільше любить корчі, вивернуті з корінням дерева, лісові хатинки, глуху хащу»<sup>4</sup>, – а Д. М. Ушаков зауважує, що до

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. / Под. ред. Н. И. Толстого. Москва, 1999. Т. 3. С. 104.

<sup>2</sup> Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып. 1. С. 104.

<sup>3</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 68.

<sup>4</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 324.

володінь лешего, крім глухих лісів, входять також болота і поля, які він обходить дозором в нічний час<sup>1</sup>. На Чернігівщині мали місце схожі уявлення, оскільки саме в лісі народна уява поселяла «бога лісового»<sup>2</sup>. Окрім того, одним із улюблених місць перебування лісового в лісі вважались людьми хатинки: «Лісовики люблять сидіти в лісах по пустих хатах»<sup>3</sup>. Наведені вище описи місць перебування лісового-лешего показують, що міфологічний ліс в народній уяві сприймався як складний багатокомпонентний ландшафт, який містив у собі не лише власне заліснену територію, а й болота, улоговини, гори, поля та водні об'єкти, окрім значних, із акцентуванням уваги на недоступність цих місць для людини або покинутість нею. Тобто міфологічний ліс в народній уяві постає квінтесенцією природи у її дикому, неорганізованому і небезпечному прояві, що протиставляється культурі, у розумінні видозміненого людиною природного простору.

Зв'язок лісового-лешего з локусом лісу виявляється також у його повній владі над живністю, що характеризує його як повелителя лісу на всій східнослов'янській території<sup>4</sup>. С. В. Максимов наводить сибірське повір'я про те, що лісовики грають між собою в карти на звірину, яка знаходилась у їх повному підпорядкуванні. За народними уявленнями, «на повному кріпосному праві» у лешего знаходяться зайці та білки, на яких він часто грає в карти. Програшем одного лешего іншому пояснювалася масова необґрунтована, з точки зору населення, міграція тварин: «переселяючись незліченними полчищами і забуваючи всякий страх перед людиною, забігають в великі сибірські міста, причому скачуть по дахах. Обриваються в пічні труби і стрибають навіть у вікна»<sup>5</sup>. Власне тут ідея повного безумовного панування лісовика над мешканцями лісу отримує специфічне пояснення, яке відповідає реаліям кріпосної дореформеної Росії, а відтак сам лісовий-леший виступає в ролі такого собі російського поміщика-кріпосника.

<sup>1</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 157.

<sup>2</sup> Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып. 1. С. 44.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34. С. XIX.

<sup>4</sup> Ушаков Д. Н. Вказана праця... С. 158.

<sup>5</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая крестная сила. СПб., 1903. С. 71.

Зовнішній вигляд лісового-лешого, враховуючи його тісний зв'язок із локусом лісу, диктується характеристиками самої лісової стихії. З цього приводу російський дослідник С. О. Токарєв писав: «леший – це уособлення дрімучого лісу з його небезпеками, що загрожують недосвідченому або позбавленому самообладання мандрівнику, або, точніше, уособлення того страху, який вселяють ці небезпеки»<sup>1</sup>. Як персоніфікація лісу, він може набувати різноманітні образи. Лісовий багатоликий, уявлення про нього синкретичні: це одночасно і людина, і тварина, і рослина, і вихор, і безликий дух. Зупинимося на кожній із цих іпостасей, починаючи з антропоморфності.

Ідея антропоморфного вигляду лісового-лешого знайшла своє відображення в назвах серед білорусів: *долгий дядюшка* (вят.) *лесной дедушка*, *лисавой дзед* (гомел.)<sup>2</sup>, тобто білорусам він уявлявся у вигляді старого чоловіка або чоловіка старшого віку. Подібні уявлення мали місце й серед російських селян. Г. К. Завойко, досліджуючи «сверхъестественные силы» у Володимирській губернії, так описує перекази про зовнішність лісовика: «Леші або лешаки представляються народу в образі чоловіка: «зовсім як людина, на мужика схожий»<sup>3</sup>. Часто в російських биличках лісовик набуває вигляду знайомого або родича<sup>4</sup>. Так само й в Україні лісовика, або, як його часто називають, полісуна, часто бачили в образі мохнатого діда з бородою та вісряками<sup>5</sup>.

Водночас у порівнянні зі звичайною людиною даний міфологічний персонаж нерідко наділяється певними гіперболічними ознаками, зокрема, надто високим, великим або ж навпаки надто маленьким зростом: «Зросту леший величезного, з дерево або вище, але може стати і маленьким – факт загальновідомий»<sup>6</sup>. Населення Київської та Чернігівської губерній розрізняло лісовиків та польовиків: «...перших уявляють велетнями сіруватого і попелястого кольору; про останніх розповідають, що вони рівні з висотою хліба, що росте в полі»<sup>7</sup>. Зміну зросту на місцевості російський дослідник

<sup>1</sup> Токарєв С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 81.

<sup>2</sup> Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1999. Т. 3. С. 104.

<sup>3</sup> Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1914. № 3-4. С. 100.

<sup>4</sup> Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004. С. 259.

<sup>5</sup> Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Конволют – Львів, 1876. С. 82.

<sup>6</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великороссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 158.

<sup>7</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва, 2002. Т. 2. С. 316.

О. М. Афанасьєв, в традиціях міфологічної школи, пов'язує з громовими духами, які ототожнювалися то з гігантськими хмарами, то з маленькими блискавками у хмарних горах<sup>1</sup>. У даному випадку впадає в очі прагнення народної уяви розчинити демонологічну персоніфікацію в середовищі, де вони мешкають, завдяки чому досягається ефект їх невидимості (камуфлювання на місцевості), тому лісовик порівнюється з деревами, а польовик не перевищує висоти стебел злакових. Це пояснення підтверджується й уявленнями росіян Орловської губернії стосовно того, що леші нагадують велетнів, здалеку схожих на людей, а зблизька невидимих<sup>2</sup>. У даному випадку завдяки ефектові камуфлювання на місцевості проявляється схильність образу лісового, в народній уяві, набувати ознак нулеморфності. Очевидно, здатність до нулеморфності виявляється і в приписуванні йому магічної здатності приховувати обличчя<sup>3</sup>. Але не все так однозначно. На Смоленщині вірили, що лісовик має вигляд людини з білими випуклими очима<sup>4</sup>. Подібні уявлення мали місце і в Орловській губернії<sup>5</sup>. Власне у цих російських повір'ях леший уподібнюється наляканій людині, тобто народна уява приписує йому якості, притаманні самій людині, невпевненій перед грізною стихією лісу. Важливо також, що принцип камуфляжного розчинення в лісовому середовищі проявляється в наділенні цього персонажа лісової демонології зеленим волоссям та бородою. Однак мали місце й інші уявлення, про повну відсутність брів та вій у лісовика: «Брів і вій у нього не видно, але можна ясно розгледіти, що він – карनावухий (правого вуха немає), що волосся на голові у нього зачесане наліво»<sup>6</sup>. У даному випадку така фізіологічна ущербність як втрата вуха, так само як і відсутність брів та вій, виступає в народній уяві маркером його належності до іншого, нелюдського світу.

Саме в такому ключі варто розглядати уявленнями білорусів про лісовика, який наділяється сплющеним обличчям, ребром уперед, довгою бородою, одним оком й

<sup>1</sup> Афанасьєв А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва, 2002. Т. 2. С. 316. С. 315.

<sup>2</sup> Юшин П. Ф. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1901. Кн. 48. № 1 С. 164.

<sup>3</sup> Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004. С. 259.

<sup>4</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 4.

<sup>5</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая крестная сила. СПб., 1903. С. 72.

<sup>6</sup> Там же. С. 73.

однією ногою, що повернута п'ятою вперед<sup>1</sup>. Цікаво, що деталь повернутої вперед п'яти є обов'язковою ознакою, яка притаманна абхазьким русалкам – дзизлам, тобто це досить поширений мотив виокремлення потойбічних міфоістот ознаками перевернутості органів (їх своєрідної антиподності).

За народними уявленнями, кров у лісовика синього кольору, що надає синюшності його тілу<sup>2</sup>. М. Я. Никифоровський, у свою чергу, зазначає, що леший «найчастіше показується людям в образі старця, з білим, як береста, або як віск, ніколи не засмагаючим лицем»<sup>3</sup>. У даному випадку синій, білий та сірий кольори шкірних покривів лісовика прямо ідентифікують його образ як неживий, нелюдський, пов'язаний із потойбічним світом.

Ще одна риса у зовнішності лісовика-лешого вказує на його належність саме до класу демонічних істот потойбіччя – це його виражена лівобокість. Так, «праве око нерухоме і більше лівого. Волосся леший зачісує наліво, на маківці в нього червона лисина, на руках і ногах – криві кігті, у нього немає правого вуха»<sup>4</sup>. Дара Корній пише, що «Лісовик має тільки одне вухо – ліве, – і воно велике та всечуюче»<sup>5</sup>. Зважаючи на те, що лісовик є уособленням злих демонічних сил, він наділений негативними атрибутами, пов'язаними, знову ж таки, з лівою стороною. Так, у лісового «ліва пола запахнута за праву, лівий лапоть надітий на праву ногу»<sup>6</sup>. Питання про співвідношення правого і лівого, так само, як парного і непарного, як символів чистого і нечистого, доброго і злого, людського й нелюдського було детально розроблено в працях В. В. Іванова<sup>7</sup> та В. М. Топорова<sup>8</sup>, а стосовно лісового-лешого воно вирішується на користь останнього. Якщо говорити про народні уявлення, то лівобоча атрибутика цього персонажа народної демонології виступала чітким маркером прямої чи потенційної небезпеки для людини з його боку.

<sup>1</sup> Никифоровський Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 69.

<sup>2</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая крестная сила. СПб., 1903. С. 72.

<sup>3</sup> Никифоровський Н. Я. Вказана праця... С. 68.

<sup>4</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 322.

<sup>5</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків, 2018. С. 12.

<sup>6</sup> Волошина Т. А., Астапова С. Н. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону, 1996. С. 204.

<sup>7</sup> Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. Москва, 1965. 246 с.

<sup>8</sup> Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. ТЗС. Тарту, 1973. Т. 6. С. 113–121.

Крім того, в повір'ях розміри та кольорова семантика одягу цієї міфоїстоти покликані розкрити його справжню належність до демонічного світу. Найбільш характерним для лісового є білий одяг, що нагадує балахон<sup>1</sup>. Подібно цьому, новгородці бачили лешего в образі розперезаного діда в білому одязі й великому білому капелюсі, і в Орловській губернії велетню лешему народна уява також приписує білий одяг<sup>2</sup>. Праці В. В. Іванова переконливо доводять прямий зв'язок білого кольору в просторовій семантиці міфологічної космогонії з потойбіччям<sup>3</sup>. Щодо капелюха, то це поширений атрибут здатності міфічного персонажа до нулеморфності, який реалізується через шапку-невидимку.

Типовим для російського населення XIX – поч. XX ст. є взуття лісовика – лапті. Іноді в легендах їм приписуються величезні розміри, які відповідають гігантським розмірам власника. Часто лешего застають за їх плетінням або копірванні в них, сидячим на пеньку при світлі місяця<sup>4 5</sup>.

Загалом розвиток антропоморфних прикмет образу лісового-лешего поступово надавав йому в народній уяві звичних рис та ознак, які відповідають образу тогочасного селянина з певного етнічного середовища. Так, за віруваннями селян Шенкурського повіту, лісовик міг виглядати як звичайний селянин у традиційному одязі та взутті<sup>6</sup>. За записами П. П. Чубинського, подібне явище мало місце й в Україні<sup>7</sup>. Врешті в народній уяві він міг набути вигляду знайомого чоловіка, про що писалося вище.

Але, як уже зазначалося, лісовому-лешему притаманні ознаки не лише антропоморфізму, а й зооморфізму та фітоморфізму. На це, зокрема, вказує один із варіантів російської табуйованої назви лешего – волосатик. Ця назва стає зрозумілою в контексті уявлень селян Тульської губернії: «Видом лісовик схожий на людину, тільки

<sup>1</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.) *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 4.

<sup>2</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая крестная сила. СПб., 1903. С. 72.

<sup>3</sup> Иванов В. В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии). Балто-славянские исследования. Москва, 1981. С. 169.

<sup>4</sup> Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004. С. 262.

<sup>5</sup> Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб, 1995. С. 301.

<sup>6</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 139.

<sup>7</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеврия. С. 193.

чорний собою, покритий шерстю, з крилами і хвостом»<sup>1</sup>. У даному випадку в його зовнішності синкретично об'єднані риси зооморфізму, орнітоморфізму з антропоморфізмом, що, в свою чергу, зближує його в народних віруваннях із чортом. Поступова трансформація первинного звірино-людського образу лісового духу в людяно-звіриний знайшла своє вираження у наділenni його певними атрибутами, до яких належить одяг із звіриних шкур, роги та копита: «На голові в нього роги, ноги козлині, голова і вся нижня половина тіла волохаті, в космаках, борода цапина – клином, на руках довгі нігті»<sup>2</sup>. Цей опис у О. М. Афанасьєва дуже нагадує античного Пана, а тому може бути пізнім книжним навіянням, подібно до того, як під впливом Гомерової «Одісеї» в українському фольклорі з'явилися оповіді про песиголовців. Але уявлення про зооморфну природу лісового-лешого, очевидно, були досить сильними, оскільки знайшли своє вираження у віруваннях у його здатність до перевертництва.

Яскравий приклад такого перевертництва надає повір'я, записане в селі Іскорость, що на Житомирщині: «Розвозячи пошту на коні, чоловік по дорозі підібрав козиня: «подумав, що це козиня відбилось від кіз, бо тоді Іскорость була повна кіз... Коли баче, аж кінь хропе!.. Та так, що ось-ось з нього пара вийде. Наблизившись до мосту, чоловік дивиться, а козиня як висолопить на півтора аршина язик та давай драченити «козуля, козуля, буде тобі козуля». Чоловік зрозумів, що то нечистий з нього глузує і кинув козиням об землю»<sup>3</sup>.

Окрім «козиняти», лісовий міг набути вигляду й інших істот: червоного півня, зайця, вовка, свині, ведмедя тощо. Показово, що до переліку цих істот входять абсолютно не лісові тварини – півень, свиня чи поросля та козеня. Народна традиція пояснює це наступним чином, зафіксованим у записах Д. Н. Ушакова: «Щоб заманити в хашу або яр свою жертву, леший з'являється перед нею у вигляді тварин, поява яких у лісі є дивною для подорожнього (у вигляді півня, поросяти), і, заглиблюючись все далі й далі в лісову хашу, він може досягти своєї мети»<sup>4</sup>. Важливо, що всі названі тварини (червоний півень, козел, кабан, свиня) відомі як своєрідні аватари бога Громовержця

<sup>1</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 20.

<sup>2</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 2. С. 317.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 15-3. Од. зб. 254. Арк. 55.

<sup>4</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2–3. С. 159.

основного міфу індоєвропейців<sup>1</sup>, що може опосередковано вказувати на архаїчний зв'язок цього образу з одним із варіантів основного міфу індоєвропейців про боротьбу Громовика із супротивником.

Здатність до перевертництва розкривається й у фітоморфній природі перетворень на пенюк, дерево, купину, гриб, мох, тощо<sup>2</sup>. Характерні фітоморфні перетворення лісовика описує у своєму нарисі А. Харитонов: «Він, наприклад, перетворюється в сосну, ялину, і за цього перетворення приймає ненатуральне положення у відповідності до сторін світу»<sup>3</sup>. Власне фітоморфізм, як і зооморфізм лісового-лешого, цілком зрозумілий, якщо врахувати, що сам він, за народними уявленнями, є персоніфікацією лісу, розчиняючись або набуваючи форми того об'єкта, який він персоніфікує.

Саме із здатністю розчинятися в об'єкті пов'язана ще одна ознака – тенденція до нулеморфності, про що частково згадувалося вище в сюжетах про камуфлювання в лісовому середовищі, про неможливість побачити обличчя лісовика. Але ця ідея має подальший розвиток в народних віруваннях, аж до повної втрати зазначеним міфологічним образом своєї тілесності. За віруваннями білорусів, упізнати лісового вдавалося за величезною тінню. За одним із переказів, жителька села Мінського, їдучи лісом, помітила тінь, що бігла за колесами<sup>4</sup>. З цього приводу Н. А. Кринична зауважує: «Існує повір'я, що леший не має тіні, тому що, на наш погляд, він сам тінь, тобто душа, дух, який приймає той чи інший вигляд, але може і не прийняти ніякого»<sup>5</sup>. У цьому ключі в Україні, на відміну від білорусів, була поширена віра в те, що лісовик не має тіні зовсім<sup>6</sup>.

Виразним виявом нулеморфності лісового-лешого є його зв'язок із лісовими звуками. Згідно з міфологічними розповідями, звукові прояви лісовика шумні (часто чуються на весь ліс, приголомшують людину) і різноманітні (всі звуки, які чуються або вчуваються в лісі): свист, регіт, плескіт у долоні, гучний крик, спів, голоси будь-яких тварин, завивання вітру, гул, тріск і шум<sup>7</sup>. Незважаючи на голосистість лісовика,

<sup>1</sup> Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. Москва, 1965. 246 с.

<sup>2</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків, 2018. С. 11.

<sup>3</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 139.

<sup>4</sup> Ляцкий Е. И. Представления белоруса о нечистой силе. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 4. С. 34.

<sup>5</sup> Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004. С. 263.

<sup>6</sup> Гнатюк В. М. Знадобы до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. С. 178.

<sup>7</sup> Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1999. Т. 3. С. 105.

більшість інформаторів вважала його німим<sup>1</sup>. «Вміє співати; без слів і підбадьорює себе плесканням в долоні»<sup>2</sup>, – писав з цього приводу С. В. Максимов. Часто лісовик передражняє людей, подібно луні, яка в лісі вважалася його відгуком. Таким чином, через лісові звуки, які лякають, міфологічна свідомість носіїв традиційної культури приписує лісовику перевагу над людиною в його стихії.

Ще одним проявом нулеморфності лісовика-лешего є зв'язок із вітром. Вважалося, що лісовика спереду і ззаду супроводжує сильний вітер. Подекуди уявляли, що лісовик і сам може набувати вигляду сильного вітру, вихору, а також бурі, дощу, туману<sup>3</sup>.

Локус лісу як місце потойбіччя в народних віруваннях проявляється не лише в зовнішніх ознаках лісовика-лешего, але й у його норіві та ставленні до людей. Відповідно до російської народної міфології, його натура широка й весела, він справжній жартівник, проте витівки його злісні, подекуди навіть жорстокі: «Леший за своєю природою злий; він, на протипагу домовому, любить дивитися на нещастя людей; він любить ні з того, ні з сього пожартувати над людиною, тобто любить змусити її походити зайвих годин сім лісом, шукаючи дорогу»<sup>4</sup>. За повір'ями, одним із улюблених занять лісовика є знущання над людьми, які мандрують лісом. Як правило, його жарти сприймаються неприємними, але не смертельними. До переліку «жартів» народна уява відносить такі: лякання подорожніх, знімання коліс із возів та шапок з людей, напускання туману в очі тощо. Часто, за переказами, він набуває вигляду старого чоловіка, який просить підвезти його, а натомість водить людину до третіх півнів. Особливо діставалося в російських повір'ях людям на підпитку. За народними віруваннями, лісовий чорт умисно напуває чоловіка, а потім глузує з нього<sup>5</sup>. Це й зрозуміло, бо алкоголь, як і корчма, вважалися своєрідною парафією чорта, тож людина, що випила зайвого, не могла протидіяти представникам потойбічних сил, до яких зараховували й лісових духів.

<sup>1</sup> Парунов М. Н. Лешие, русалки, колдуны, ведьмы и оборотни. СПб., 1873. С. 12.

<sup>2</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая крестная сила. СПб., 1903. С. 72.

<sup>3</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 15.

<sup>4</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 139.

<sup>5</sup> Харитонов А. Вказана праця... С. 141.

Окрім того, як зазначалося вище, улюбленим місцем перебування лісових-леших були нетрі та кинуті людьми хатинки. Росіяни вірили: якщо хтось із промисловців займе обрану лісовим хатину, тоді нечистий починає лякати й виганяти непроханого гостя<sup>1</sup>.

Любов до зловтіхи над нещастями людей приписується також білоруському лясуну: «Коли жертва, втративши здоровий глузд, доходить до відчаю, лешій злорадно регоче, і його регіт чується верст на сорок»<sup>2</sup>. Не відстає від своїх російських та білоруських побратимів й український лісовик в народних віруваннях: «Полісуни наводять у лісі на людей хворобу, люблять морочити і водити людей цілу ніч до півнів, перекидаються знайомими людьми, балакають з перехожими і заводять в нетрі, очерети та болота, а після регочуться»<sup>3</sup>. Подібну історію про витівки лісового переповідає й П. П. Чубинський: «Як йде чоловік, то лісовий чорт зніме з нього шапку, або колеса познімає з воза, то водить чоловіка цілу ніч по лісу»<sup>4</sup>.

Досить часто лісовому-лешому в народних віруваннях приписується оргаїстична поведінка з вираженим еротичним наповненням<sup>5</sup>. Згідно з уявленнями російських селян, лісовики могли заводити стосунки зі звичайними дівчатами, переважно проклятими матерями та жінками, що живуть «распутно»<sup>6</sup>. Щодо любові лісовика до жіночої втіхи в українських віруваннях В. Т. Скуратівський зазначає: «Якщо упіймає молодицю в лісі, заводить до себе й живе з нею, як із жінкою»<sup>7</sup>.

Подібні уявлення моделюють соціальне, якщо так можна сказати, життя лісових духів за аналогією з людським, тобто в них має бути родина. Інформація про родинне життя лісовиків-леших в народних віруваннях є неоднозначною. А. Колчін у статті, присвяченій віруванням селян Тульської губернії, з цього приводу пише: «...Леші живуть у лісах з дружинами, дітьми, батьками і матерями»<sup>8</sup>. Подібні вірування мали

<sup>1</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 143.

<sup>2</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 69.

<sup>3</sup> Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Конволют – Львів, 1876. С. 51.

<sup>4</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1. С. 192.

<sup>5</sup> Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884. С. 227.

<sup>6</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 22.

<sup>7</sup> Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. С. 115.

<sup>8</sup> Колчин А. Вказана праця... С. 19

місце й серед українців, за даними А. Онищука: «У лісах також живуть люди – Лісовики й Лісовки»<sup>1</sup>. Згідно з народними уявленнями, дружиною лісовика могла бути як демонічна істота – лешачиха, так і звичайна дівчина, як було показано вище. Від союзу нечистих лісових, за свідченнями жителів Шенкурського повіту, походило створіння, близьке до людського, але з низкою характерних нечистим особливостей: «Створіння, що виникло від союзу лешего і лешухи, яесь чудовисько, що має людську подобу; ненажерливість та потворність, ось головні якості новонародженого»<sup>2</sup>. Від союзу лісовика та звичайної жінки, за повір'ями, також народжувались діти, але в середовищі людей таке створіння не могло перебувати<sup>3</sup>, тобто місцем перебування таких дітей визначається місце перебування батька – ліс. Поширеними були повір'я про викрадення лісовиком дітей, проклятих матерями<sup>4</sup>. Таким чином, коло дітей лісовика розширюється за рахунок проклятих матерями дітей та викрадених ним людських дітей, що були народжені в союзі з проклятою легковажною жінкою. Мотив поповнення лісових духів за рахунок людських дітей та від змішаного шлюбу є надзвичайно важливим, оскільки відображає певну залежність поповнення міфологічного соціуму лісових духів за рахунок людей, а відтак і залежність лісовиків від людей. Це явище дуже нагадує історичну Запорозьку Січ, яка ще називалася Низовою, протиставлялася решті України, але поповнювалася завдяки вихідцям з України і не лише. Важливо, що й назва «Низова», чийм символом є птах пугач, як і приписування козакам здатності до характерництва, не традиційного для села бобильства як способу життя, – усе це вводить низове козацтво в категорію вихідців з іншого світу, аналогом якого виступає також міфологічний ліс. Правда, має місце думка, що український лісовик міг бути духом-одинаком, бездітним та неодруженим, на відміну від російського лешего, який мав жінку кікімору та дітей – обмінчат<sup>5</sup>, але вона нічим не обґрунтована.

<sup>1</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 62.

<sup>2</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 138.

<sup>3</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 22.

<sup>4</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая крестная сила. СПб., 1903. С. 75.

<sup>5</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. *Духи природи*. Харків, 2018. С. 11.

Далеко не завжди в народних віруваннях «жарти» лісового духа є невинними. Зважаючи на демонічну природу лісовиків, у їхній поведінці поряд з оргаїстичними присутні й ознаки мортальності: «Часто він нападає на відсталих або заблукалих жінок та дівчат, і при цьому, схопивши жертву ззаду попід пахви, він її «залоскоче до смерті»<sup>1</sup>, а за віруваннями селян Тульської губернії, лісовики виступають справжніми людодідами: «Лоскочучи людину, вони починають її гризти за боки і загризають зовсім»<sup>2</sup>. Ще повніше ознака людодїдства лісових міфоїстот розкривається в наступній російській легенді: «Один з лісовиків відчув людський запах і вийшов в сїни, наступив дівчині на ногу, вона і заплакала. Він забурчав, заматюкався, і заніс дівчину в хату. Розділи її там і хотіли зварити і з'їсти»<sup>3</sup>. Зовсім іншим виступає мортальний аспект поведінки лісовика в українських повір'ях. Б. Д. Грінченко описує вбивство лісовиком людини як акт справедливого покарання за невиконану домовленість<sup>4</sup>.

Варто зауважити, що сюжет загрози поїдання казкового героя представниками потойбічного світу є досить поширеним і навіть універсальним, але, ймовірно, що на російські народні вірування могли накладитися також етнографічні реалії факту людських жертвоприношень та ритуального канібалізму в мордві ще в XIX ст.

Але не тільки прагненням злих жартів, залякуванням та знищенням людей наділила народна уява міфологічних господарів лісу. За білоруськими повір'ями, лясун може виступати справжнім борцем за справедливість та покровителем бідних. В одній з легенд він карає старшого брата за несправедливість та жадібність у присвоєнні батьківського майна та прихильно ставиться до молодшого, бідного брата<sup>5</sup>. За уявленнями росіян, лісовики здатні допомагати в догляді за дитиною, але винятково гарним, зразковим матерям<sup>6</sup>.

Ідея справедливості цього міфологічного персонажа присутня також у вірі в те, що він не лише карає людину хворобою, але й лікує тих, хто провинився перед ним. У

<sup>1</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 100.

<sup>2</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 21.

<sup>3</sup> Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб, 1995. С. 305.

<sup>4</sup> Грінченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып. 1. С. 44.

<sup>5</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. Вып 4. С. 92.

<sup>6</sup> Добровольский В.М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.) *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 6.

легенді з Олонецької губернії мова йде про жінку, що потерпала від невиліковної хвороби після купання в лісовому озері й видужала завдяки прощенню лісовика: «Придя к прудику, знахарка велела, раскащиць, повторить громко за нею следующие слова: «Цар лесовой и царицы лесовая и лесовыя малые детушки, простите меня в чём я согрешила». Она повторила эти слова три раза, и после каждого раза они, клали по земному поклону. После третьяго раза, послышался около них шум, словно выстрел. Обь вернулись домой. Знахарка стала лечит больную и в скором времени ей удалась вылечить её»<sup>1</sup>.

Водночас і в Україні мали місце повір'я, що зустріч із дідусем-лісовим, за умови правильної поведінки, для людини віщувала щастя: «Одна дівчина пішла в ліс і побачила під деревом вісрякуватого діда. Він трусився від холоду. Юнка змилосердилася – витерла хвартухом носа, і дідусь розсипався перед нею сріблом»<sup>2</sup>. У даному випадку саме допомога лісовому викликала з його боку справедливу вдячну відплату.

Ідея наділення справедливістю носіїв іншого світу – від потойбічного до варварського, який протиставляється цивілізованому, – була досить популярною, починаючи з античних часів. Так, В. В. Латишев, вивчаючи античні тексти про скіфів, звернув увагу на їх ідеалізацію давніми греками, аж до означення «найсправедливішими та найчеснішими людьми», на протигагу самим еллінам<sup>3</sup>. Тому описані випадки позитивного ставлення лісового-лешего до людей, допомога їм вносить нотки амбівалентності в поведінковий образ цього персонажа народної демонології.

Належність лісовика-лешего як представника народної демонології до міфологічного лісу зумовлювала його часову та сезонну активність. Так, існували уявлення, що лісовики особливо небезпечні в окремі часові проміжки доби: вночі (особливо опівночі), на світанку, опівдні та в невизначений «худой час»<sup>4 5</sup>.

<sup>1</sup> Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии. Москва, 1889. С. 11.

<sup>2</sup> Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. С. 116.

<sup>3</sup> Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. ВДИ. 1947. № 1. С. 255–316.

<sup>4</sup> Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884. С. 227.

<sup>5</sup> Парунов М. Н. Лешие, русалки, колдуны, ведьмы и оборотни. СПб., 1873. С. 13.

У даному випадку визначений час активності персонажа лісової демонології є типовим для представників потойбіччя в народних віруваннях. Він визначається або відсутністю денного світила – ніч, або ж перехідний час від ночі до дня, першої половини на другу дня, які самі по собі вважалися «поганим часом», не враховуючи «неурочного».

Окрім часового аспекту активності даного персонажа, народна уява пов'язує його з річними сезонами рослинної активності: «...с 4 октября (по ст. ст.) он перестает бродить по лесу, проваливаясь на Ерофея мученика сквозь землю: «Бух леший о землю: земля-то расступилась, туда и леший попал». И лишь когда земля оттаает от снега, он возрождается к новой жизни: «Небось, весной опять выскочит из земли, как ни в чем не бывало. Вишь, их такая порода»<sup>1</sup>. У цих уявленнях з російської міфології простежується чіткий зв'язок із періодами вегетативної активності лісової рослинності, що в поєднанні з «пропаданням» лісового духа під землею на зиму вводить його в коло дохристиянських богів природи, яка вмирає і воскресає.

Насамкінець огляду ознак норову та поведінкових характеристик лісовика-лешого в народних віруваннях зупинимося на питанні наявної ієрархії серед цих міфоістот. Згідно з оповідями селян Смоленської губернії, главою всіх лісовиків виступає лісовий цар, або «Честной леса»<sup>2</sup>. У його віданні перебувають інші лісовики, які беззаперечно виконують його накази та охороняють відведену їм територію. Водночас, серед жителів Тульської губернії мали місце повір'я про ігри лісовиків під головуванням отамана: «...отаман выбирає найтовще і найвище дерево в лісі, велить його лісовикам нахилити вершиною до землі, вішатися їм на гілках вниз головою, по черзі. Тоді у них йде робота жвава і жива, – кожен працює весело й увертливо, так що отаману стає любо, і він хвалить їх за спритність»<sup>3</sup>. Це означає, що кожен лісовий об'єкт в російській народній міфології наділявся своїм демонічним покровителем – господарем, які знаходилися у взаємодії між собою, аж до гри в карти, і, водночас, народна уява вибудовує ієрархію

<sup>1</sup> Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004. С. 253.

<sup>2</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 1.

<sup>3</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 19.

на зразок тогочасної російської реальності, висуваючи на їх чолі царя лісового або ж отамана, на зразок козацької общини.

Сутнісне сприйняття російським селянством міфологічного образу лешого знайшло своє відображення в номінативах, що замістили його табуйовану назву: рос. байкало (карел.), блуд (калуж.), водило (з.-рос.), зибочник (с.-рос.), кожедьор (пд.-сибир.), костолом (пд.-сибир.), шатун (ярослав.)<sup>1</sup>, у яких яскраво виділено негатив і страх перед ним. Відповідно варто класифікувати дві групи людей, які вимушено мали вступати з міфічним господарем лісу в певні стосунки: 1) це професіонали, промислова чи господарська діяльність яких була пов'язана безпосередньо з лісом, – мисливці, пастухи, бортники, лісники, знахарі; 2) решта населення, яка потрапляла до лісу час від часу, – проїжджі, грибники, збирачі ягід тощо.

У російських областях відносини з лісовиком представників першої групи – мисливців, пастухів, знахарів – будувалися на основі договору. Оскільки лісовик вважався господарем усіх звірів і дичини, то без договору з ним мисливець не міг полювати, інакше він залишався без здобичі або гинув. У тих областях, де худобу пасли в лісі, пастух перед початком сезону повинен був укласти з лісовиком договір на право пасти худобу в його угіддях. Для цього пастух ішов опівночі в ліс і закликав лісовика, обіцяючи йому в подарунок два яйця або ту корову зі свого стада, яка в перший день випасу першою або останньою увійде в ліс. Факт договору пастух повинен був тримати в таємниці, інакше дідько міг вбити його. «Правильному» пастуху лісовик, навпаки, допомагав пасти худобу<sup>2</sup>.

Згідно з угодою з лісовиком, пастух та ті, хто знаходився в його оточенні, протягом усього пасовищного сезону повинні були дотримуватися певних заборон: «Жінка не повинна показуватись пастуху без: хустки, боса, заздинуться не можна, в сорочці без кофти (не можна показуватися). Коли жінка спить їй не можна розкидатися (якщо в цій хатині ночує пастух); не можна зі старим (чоловіком) спати, коли він (пастух) ночує; дівиці не можуть з ними (пастухом) коровод водити – обєріг пропаде;

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1999. Т. 3. С. 105.

<sup>2</sup> Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экспедиции 1916 г.). *Этнографическое обозрение*. 1916. № 3-4. С. 48-49.

пастуху не можна з землі ягід їсти. Готових купить – як наберуть (інші тоді можна їсти); піде (пастух) в ліс, не слід йому з себе комарів, гнусу з себе сганівать, тому що корови так не йдуть, все в набой, корови погано йдуть»<sup>1</sup>. За порушення договору лісовик карає пастуха, шкодить йому самому або худобі.

Особливі люди, «хто зналися з лісовиком», за повір'ями, могли допомогти односельчанам повернути худобу, ним викрадену. Така людина відправлялась у ліс та, ставши на перехресті доріг, свистіла, у такий спосіб викликаючи лісовика: «Лісовик приходить на свист. «Людина, яка знається з лісовиком», запитує його, чи зникла скотина була йому заповідана, чи ні. Якщо вона була заповідана, то господареві зниклої худоби залишається лише примиритися зі своїм горем: ніщо не може допомогти повернути йому худоби (корову або коня), відведені лісовиком. Інша справа, коли лісовик викраде в нього худобу, йому не заповідану»<sup>2</sup>. В останньому випадку господар кладе на перехресті «относ» лісовикові у вигляді яйця або житнього хліба з наступними словами: «Кто этому месту житель. кто настоятель. Кто содержавец, тот возьмите дар, возьмите и домой скотинку спустите, нигде не задержите, не за реками, и не за ручьями, и не за водами»<sup>3</sup>.

Про «относи» лісовику у вигляді яйця згадують також жителі Шенкурського повіту Архангельської губернії: «Пастух спрашивает: «За много ли будеш пасти. Я тебе еичко дам. Каким манером тебе положить?»<sup>4</sup>.

Н. М. Харузін, спираючись на повідомлення селян Пудозького повіту Олонецької губернії, записав замовляння, що захищає худобу на пасовищі від витівок лісовика, робить його безсильним. Зазначалося, що обов'язковою умовою при прийнятті пастуха на роботу було знання цього замовляння: «Выйду в чистое поле, в широко раздолье, обойду около широкаго двора, около своей милой береженной скотинушки, около любимых конюшек, около своих дойных коровушек, около своих маленьких овечушек, чтобы черные медведи и серые волки, злые росомахи, чтобы они на мою милую

<sup>1</sup> Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экспедиции 1916 г.). *Этнографическое обозрение*. 1916. № 3-4. С. 50.

<sup>2</sup> Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии Москва, 1889. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 24.

<sup>4</sup> Богатырев П. Г. Вказана праця... С. 50.

боженную скотинушку, чтобы они глазом не глядели и ухом не слышали, вонью не воняли, носом не слышали, около моей скотинушки будь огнена река и каменная стена и железный тын и Мыколин замок, чтобы эта скотинушка была цела и сохранна, а вы черные медведи и серые волки и злые росомахи, идите к синему морю, у синяго моря бейте и копайте черный сонотливый пень и чёрную гнилую колоду и отэ ныне бы и довеку и от веку и до повеку. Аминь»<sup>1</sup>.

Отже, робота сільського пастуха, згідно з народними уявленнями росіян, вимагала від нього володіння особливими знаннями та дотримання поведінкових заборон, які мали убезпечити його від витівок лісовика.

Так само й мисливці, щоб жити в достатку, завжди полювати багато здобичі, мали вдатися до зговору з лісовиком. За уявленнями жителів Шенкурського повіту, селянин, що бажає мати дружбу з нечистим, повинен вночі перед Івановим днем піти в ліс і знайти осику, зрубати її так, щоб вона вершиною впала на схід. На пні зрубаного дерева, ставши обличчям на схід, чоловік повинен нагнутись і, дивлячись у отвір, що виник між ногами, казати: «Дядя леший, покажись, не серым волком, не чёрным вороном, не елью жаровою: покажись таким, каков я»<sup>2</sup>. Після цього заклик з'являється лісовик в образі чоловіка. Він пропонує селянинові різні види допомоги<sup>3</sup>. Взамін за послуги лісовик вимагає не будь-що, а душу людини<sup>4</sup>. Обряд передання душі описаний А. Колчіним: «...не глотать дарочки (св. Даров), а держать за скулами (во рту) и принести её домой, а оттуда в лес, где он живет. Там ее заделать в березку, вырубив первоначально ямку в неё через плечо и таким образом навсегда предаются нечистому»<sup>5</sup>. Люди, що вступили в змову з лісовим, у подальшому ставали сильними чаклунами, до них часто зверталися односельчани з дарами і проханнями про допомогу в полюванні та ін. Продаж душі є надзвичайно високою платою, саме такий обмін ріднить лісового з чортом.

Так само лісники Білорусі здавна вміли умилостивити лісового. За повір'ями, вони віддавали частину впольованого, щоб уникнути гніву царя лісу. Цікавими є заговори,

<sup>1</sup> Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии Москва, 1889. С. 14.

<sup>2</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 137.

<sup>3</sup> Колчин А. Ворования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 23.

<sup>4</sup> Там же. С. 23.

<sup>5</sup> Там же. С. 23.

які здійснюються на Благовіщення. У цей день, ідучи до лісу, лісник несе з собою шматок хліба з сіллю; у нього встромляє пучок власного волосся, а інколи й нігтів. Прийшовши на узлісся, чоловік стає обличчям на схід і промовляє, крутячи хліб навколо голови:

«Усю зиму морозы трещали,  
 Бури выли, ветры шумели,  
 Сосны и ели скрипели;  
 Вауки хадзили, галасили –  
 Есьци прасили:  
 Чи ты дай голову авеччу,  
 Чи чалавеччу.  
 На святое Благовещення  
 Уси звяры на вырай пашли;  
 Вауки выюць, свиньни стогнуць,  
 Мядзведзи мармочуць,  
 Зубами скрыгочуць,  
 Есьци хочуць:  
 Чи ты дай галаву авеччу,  
 Чи чалавччу!»<sup>1</sup>

Після цього чоловік питає, чи вдосталь лісовику його волосся, і кидає хліб далеко вбік. У цьому обряді має місце захисна магія, яка будується на годуванні лісового господаря хлібом (пожертві) та передачі йому часток свого організму, які містять вітальну силу (волосся, нігті), що означає передачу свого здоров'я і навіть життя в повне розпорядження лісового.

Тож угода про дружбу «професіоналів» з лісовиком відіграла надзвичайно важливу роль, оскільки слугувала гарантією безпеки їхнього життя та успішного виконання професійних обов'язків.

---

<sup>1</sup> Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: этнографический очерк. Гродно, 1895. С. 137.

Дещо в іншій ситуації знаходилися представники другої групи. Для них основним засобом вберегтися від витівок лісовика-лешего було використання оберегів та певних обрядових дій. Згідно з народними віруваннями, універсальними оберегами від лісовика слугували сіль і вогонь, магічне коло, окреслене осиковою палицею, ніж або кочерга, а також лутошка – липова палиця, очищена від кори<sup>1</sup>. За свідченнями жителів Володимирської губернії, заблукалому в лісі необхідно запалити багаття, якого лісовики дуже бояться, або ж накреслити навколо себе осиновою палею коло<sup>2</sup>. Ці засоби слугують універсальною протидією нечистій силі загалом, а не лише лісовим демонам.

Окрім предметних оберегів, вдавалися до магії слова. Вважалося, що якщо під час зустрічі з лісовиком молитва не допомагає, необхідно матірно сваритися – це один із найбільш сильних засобів проти будь-якої нечистої сили<sup>3</sup>. Крім того, лісовик боїться собак-«двоглазок», у яких над очима світлі плями. За повір'ями жителів Шенкурського повіту, «справжніми очима вони бачать предмети, всім нам видимі, речові; очима ж – плямами бачать «неприємну силу»<sup>4</sup>. О. Е. Левкієвська наводить приклад засобу протидії «водінню» лісовика, відзначаючи, що для цього потрібно йти по кінського сліду, адже разом з конем в хліві мешкає домовик, якого дідько не любить і боїться<sup>5</sup>. Цей випадок вказує на розшарування народної демонології на свою, «домашню» і «чужу», природну, в якій оприявнюється дуалістичне протистояння культури природі.

Існує також повір'я, що при зустрічі з лісовим потрібно мовчки переодягнути щось із одягу навиворіт, перезути лівий черевик і правий, помінявши їх місцями, вивернути шапку навиворіт або повернути козирком назад. За свідченням М. О. Іваницького, знайти дорогу збитому «лешим» можливо за допомогою переміни устілок в чоботях<sup>6</sup>. Все роблять навпаки ті мандрівники, які заблукали в лісі з підводою:

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва: Астрель, 2000. С. 339.

<sup>2</sup> Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1914. № 3-4. С. 100.

<sup>3</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великороссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 160.

<sup>4</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 143.

<sup>5</sup> Левкиевская Е. Е. Вказана праця... С. 339.

<sup>6</sup> Иваницкий Н. А. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. *Живая старина*, 1898, № 1. С. 71.

«...розпряжи коня і знову запряжи, тільки так, щоб кільце дуги було не вперед, як зазвичай запрягають, а назад»<sup>1</sup>.

Перевдягаючи одяг та міняючи взуття неналежним чином, заблукалий вірить, що тепер він буде рухатися не туди, куди направляє його лісовик, а в протилежний бік і таким чином вийде на пряму дорогу. На думку Н. А. Криничної, дане повір'я пояснюється тим, що під час зустрічі з лісовиком людина нібито потрапляє в діаметрально протилежний світ: живе в ньому являється мертвим, а мертво живим<sup>2</sup>. Тобто переодягання усвідомлюється як знак переходу в інший світ. Варто додати, що неналежно одягнені речі стають для лісовика-лешего маркером належності зустрічного до «своїх», сигналізуючи, що його немає сенсу водити.

Щодо ідеї повернення у вихідну точку, то тут, очевидно, діє принцип відтворення в обрядовій послідовності початку дії, першотворення, що знімає ознаки зіпсутості, хвороби, неправильності тощо, що у свої працях доводить М. Еліаде<sup>3 4</sup>.

Етіологія образу лісовика-лешего розкривається на ґрунті християнського дуалістичного світосприйняття, де лісовим міфоістотам відводиться роль демонів. Можна виділити кілька версій генези цього лісового духу в народних уявленнях. Згідно з першою, лісовики – це прокляті люди або закладені небіжчики<sup>5</sup>. В одній з російських биличок, яку наводить О. Е. Левкієвська, говориться: «Я такой же человек, как и все люди, на мне только креста нет, я проклят, меня мать прокляла»<sup>6</sup>. Належність лісовиків до розряду закладених небіжчиків пояснюється похованням самовбивць не на кладовищах, а в місцях віддалених – їх виносили на болота, в ліс, кидали в річку. Т. А. Новичкова наводить одну з таких легенд, що була записана зі слів жителів Вологодської губернії: «Молодые парни нашли в лесу гроб с телом знакомого мужика, пьяницы из соседней деревни. Одни ребята ушли сообщать о находке, другие остались сторожить у гроба. Чтобы скоротать время, пели песни, играли на гармонии, плясали и свистели. Вдруг мертвец, в которого уже вошел нечистый дух, встал с гроба, да как

<sup>1</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 21.

<sup>2</sup> Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва, 2004. С. 253.

<sup>3</sup> Элиаде М. Космос и история. Москва, 1987. 311 с.

<sup>4</sup> Элиаде М. Священное и мирское. Москва, 1994. 144 с.

<sup>5</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва, 1975. С. 32.

<sup>6</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва: Астрель, 2000. С. 320.

засвистит, захохочет, так что деревья зашумели, с осин листья осыпались»<sup>1</sup>. Саме таким чином, на думку народу, походили демонічні істоти, в тому числі й лісовики.

За іншою білоруською легендою, яку наводить Е. О. Ляцький, лісовики є дітьми чорта: «За деякими розповідями у чорта є діти, яким суворо відведено області їх дій, – це домові (домовики), леші (лісовики)...»<sup>2</sup>. У цьому ж руслі розвивається погляд на лісовика як на плід нечистої любові чорта до жінки. На думку Т. А. Новичкової, потяг лісовика до жінок пояснює його наполовину людська природа, яку так часто описують в легендах: «Жила старуха с невесткой, а сын был в солдатах. Раз ночью, в солдатской форме он явился домой. Мать и жена радуются. Мать пошла к соседке за сковородкой, решив угостить сына яичницей. Старуха-соседка и заподозрила: «Не сын к тебе пришел, а леший. Крещеный человек в самую полночь не приходит»<sup>3</sup>.

А за версією жителів Тульської губернії, лісовий цар живе далеко під землею: «Лісовий цар живе під землею, в пеклі, де прикутий на ланцюгах, котрі і гризе. Він би їх вже давно перегриз, якби вони знову не спаювались»<sup>4</sup>, – що робить його схожим на очільника християнської демонологічної ієрархії – диявола з апокрифічних легенд. Саме на масштабне зближення лісовика-лешого з дияволом в народній уяві вказують, на нашу думку, ознаки космізму, що йому приписують. Так, за білоруським повір'ям, замість очей лісовий має зорі: «...і величезний лісовий з зірками замість очей вийшов на дорогу...»<sup>5</sup>. Схожі уявлення про великі, подібні до зірок, очі лешого мають місце в російських повір'ях: «...з непомірно великими, тьмяними очима свинцево-сінього кольору, які нерухомі, і ніколи не змикаються»<sup>6</sup>. Якщо врахувати масштабність міфологічного лісу як одного з утілень іншого, протилежного людському, світу, то зближення лісового-лешого з дияволом стає цілком зрозумілим.

Часто в народних номінаціях лісовика простежується його табуйована демонічна сутність: ворог (рос. орл.), дикенький мужичок (рос. нижегород.), дичок (рос. астрахан.), ср., кривий вражонок (рос.), некошной (рос.), страшный (рос.), проклятий

<sup>1</sup> Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб, 1995. С. 307.

<sup>2</sup> Ляцкий. Е. А. Представления белоруса о нечистой силе. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 4. С. 30.

<sup>3</sup> Новичкова Т. А. Вказана праця... С. 307.

<sup>4</sup> Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 20.

<sup>5</sup> Ляцкий. Е. А. Вказана праця... С. 34.

<sup>6</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 68–69.

(рос.), шишка (с.-рос.), друга половина (с.-рос.), што по ляхох скаче (біл. мін.), лісний блазень (укр.)<sup>1</sup>. У цих назвах, які мають переважно російське походження, можна виділити два аспекти: по-перше, це акцентування на дикості, ворожості, жахливості лісовика, в яких виражається ставлення не лише до цього міфологічного образу, а й до всієї лісової стихії, яка протистоїть культурному середовищу поселення, садиби, дому, врешті, обробленому полю своєю неорганізованістю, невідконтрольністю, а відтак загрозовістю й небезпекою. По-друге, ознака фізичної вади в поєднанні з ворожістю – «кривой вражонок» – вводить цього персонажа народної лісової демонології в коло образів християнської демонології – чортів та нечистої сили, що підкріплюється також назвами: рос. ёлс (костром «черт»), лесной черт (рос. карел.), та ін.; нячистик лясовы (біл. мін.), нячистик, лісовий чорт<sup>2</sup>, що вказує на характер трансформації не лише Лісовика, а й самого лісу в системі християнського дуалістичного моделювання світу, з його чітким протиставленням низу і верху, добра і зла. Тож у назвах передусім відображається мотив належності лісовика до світу нижнього, шербатого, нелюдського, демонічного.

Водночас, приписування народною уявою цьому міфологічному образу здатності перетворюватися на тварин, які не належать до лісової стихії, але символічно пов'язаних з образом дохристиянського бога Громовника, про що писалося вище, дозволяє висунути гіпотезу, що первинно цей образ міг існувати в межах одного з варіантів сюжету дохристиянського основного міфу про боротьбу Громовника із супротивником. Не беремося висловлювати гіпотезу про конкретне ототожнення лісовика-лешего з певним богом дохристиянського пантеону, оскільки ці зв'язки носять опосередкований і рудиментарний характер.

**ЧУГАЙСТЕР.** Ще одним чоловічим лісовим демонологічним образом українських традиційних вірувань виступає Чугайстер. Він є чи не найколіоритнішим у сукупності чоловічих демонологічних персонажів міфологічної традиції Карпат.

Згідно з фольклорними джерелами, Чугайстер уявлявся своєрідним лісовим богом (один із трьох або семи братів), який постійно блукає лісовими хащами, полюючи та

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1999. Т. 3. С. 104–105.

<sup>2</sup> Там же. С. 104–105.

знищуючи лісниць: мавок, нявок, бісиць, майок, щоб захистити від них людей<sup>1</sup>: «...яку він зловить, незважаючи на її крик, одну ногу притисне своєю велетенською лапою, а другу візьме в свої волохаті руки й розчахне, як жабу»<sup>2</sup>. Цим він різко відрізняється від інших демонічних лісових істот народної міфології. Водночас він є українським варіантом лісового духа, аналогічного російському та білоруському лешему.

Локус лісу розкривається через зовнішній вигляд та норів Чугайстра. Подібно до лісового-лешего йому притаманний виражений антропоморфізм. Чугайстер уявлявся кремезним, широкоплечим, дуже високим чоловіком. За легендами, міг мати від двох до семи метрів зросту, або ж «такий високий, як смерека»<sup>3</sup>. Тіло його покрите густою шерстю білого або чорного кольору. Інколи цей образ уточнюється наявністю сивої бороди і синіх очей<sup>4</sup>.

Надмірний волосяний покрив та значний зріст є однією з численних анатомічних аномалій, які вказують на належність цього образу як до лісу, так і до потойбічного світу<sup>5</sup>.

Народна традиція не має однієї точки зору на одяг Чугайстра: то він описується вбраним у білий одяг (як і більшість лісових демонів), то взагалі без одягу: «Одежі не вживає ніякої (та, що ма, улягла знищеню), а шкіра його покрилася буйним волосем – джегом так, що лиш зі здоби пізнати, що він із чоловіка»<sup>6</sup>; «Чугайстер виглядає, як чоловік, але такий високий, як смерека, в білім одязі»<sup>7</sup>. Відсутність одягу – нагота, як і надмірна зарослість волоссям, є порушенням норм пристойного вигляду в людському суспільстві, а з іншого – виступає ознакою його належності до звіриного світу. У народній свідомості ці ознаки набувають особливого символічного значення –

<sup>1</sup> Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 184.

<sup>2</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнологія*. 1994. № 2-3. С. 53–54.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. XX.

<sup>4</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. *Духи природи*. Харків, 2018. С. 26.

<sup>5</sup> Левкиевская Е. Е. Демонология народная. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Москва, 1999. Т. 2. С. 53.

<sup>6</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 60.

<sup>7</sup> Гнатюк В. М. Вказана праця... С. XX.

належності до протилежного людському світові – світу не лише природи, а й потойбіччя. На це також вказує й семантика білого та чорного кольору одягу<sup>1</sup>.

За повір'ями, Чугайстер міг також набирати вигляду вихору. У цій подобі міг підхопити людину та кружляти місциною. За переказами жительки села Полик Богородчанського району, одну з дівчат «крутінь ухопив з гурту, закрутив нею та й кинув з берега в річку»<sup>2</sup>. Жителька Борисовської волості Валуйського повіту розповідала, що по дорозі в полі побачила щось подібне до чоловіка, але чорне і схоже на Балюка (страшний старий в Тишанці). Тут враз підійнявся вихор, жінка врятувалась, міцно вхопившись за кущ<sup>3</sup>.

Вочевидь, такі дії викликані особливостями природи даного персонажа, але аж ніяк не наміром згубити людину. Хоча легка вдача грайливо-веселого Чугайстра нерідко наражали людину на смертельну небезпеку. Захоплення танцем, а зрештою, кружляння вихором – дії, що мають мортальне, іншими словами, смертельне забарвлення. Цією рисою карпатський Чугайстер уподібнюється до мавок. Їх поєднує одна особливість – неможливість зупинитися, екстаз, надмірність гри. Тобто мисливець сам уподібнюється своїй жертві й навпаки.

Отже, незважаючи на первинну добру природу Чугайстра, у ньому проявляються й мортальні, демонічні ознаки, що вказує на амбівалентність його образу.

Саме уподібнення вихору стало причиною появи мотиву його одноногості. Жителі села Бистриці Надвірнянського району Івано-Франківської області вважають: «Чугайстер – то вітровий дідо. Він швидко бігає на одній нозі: танцює, що листя і гілля до землі присідає. Деколи він може відірвати свою ногу і рубати нею дрова»<sup>4</sup>. Останнє поряд з одноногістю притаманне жіночому персонажу лісової демонології – образу Баби Яги.

Але символіка вихору та одноногість пов'язує Чугайстра також із змієм. В народній уяві, завдяки могутньому зросту він міг скрутитись у велетенське колесо

<sup>1</sup> Иванов В. В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии). Балто-славянские исследования. Москва, 1981. С. 166–170.

<sup>2</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 2-3. С. 62.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. С. 175.

<sup>4</sup> Пушик С. Г. Вказана праця... С. 62.

довкола ватри і грітися. Цим він уподібнювався до змії, хтонічна природа якої незаперечна. Водночас народні вірування серед українського населення ототожнюють вихор і з чортом, однією з форм якого виступає змія: «Вихор – се чорт, що був сім літ гадюкою, другі сім літ полозом, а треті сім літ змієм із крилами»<sup>1</sup>.

Ототожнення Чугайстра через символіку вихору зі змією та чортом дає змогу виділити в його образі саме хтонічний аспект. Саме зміїна символіка дає підстави говорити про його архаїчне божественне походження дохристиянського часу. Адже змії вважалися божествами вищого рангу, що перебували на межі життя та смерті<sup>2</sup>. Очевидно, в давні часи Чугайстер був саме таким божеством, але з прийняттям християнства та плином часу поступово еволюціонував, перетворившись на демонічну лісову істоту нижчого рівня.

До фізичної особливості Чугайстра, одноногості, приписується ще й беззубість. За легендами, під час танцю з людиною Чугайстер шепеляво приспівує: «Людже люджем іграють-співають, а ми собі такой так, такой так!»<sup>3</sup>. Саме тому, через беззубість: «Вівчарі завжди щедро віддячують чугайстру за допомогу, лишаячи на узліссі бануш, кулешу чи молоко – страви, які не потребують жування»<sup>4</sup>. Ця ознака, дозволяє деяким авторам ставити питання про спорідненість Чугайстра з давньоіндійським богом Пушаном, якому Рудра (бог грози, гніву, люті) вибив луком зуби<sup>5</sup>.

За народними уявленнями, вік Чугайстра, подібно до інших проклятих, нескінченний, тому можемо говорити про його безсмертя: «Літом і зимою, ходить він дикими недеями й темними лісами і «нічо єго ні здзість, ні убе, бо так, єму зроблено»<sup>6</sup>.

Більше того, сучасні дослідники порівнюють карпатського Чугайстра зі сніговою людиною, яка так само характеризується велетенськими розмірами та волосатістю.

Комунікації з людиною мали характер діалогу, а розпочиналися зверненням: «Ви сі ни маєте чого бояти, людоньки, бо я, кажи, тоти Лісовиці виїдаю, а вам ни треба сі

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. XXV.

<sup>2</sup> Лаушкин К. Д. Баба-яга и одноногие боги. – [Електронний ресурс]. URL: <https://astronline.pro/gnosis/yaha.htm> (Дата звернення: 17.12.2017).

<sup>3</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 60.

<sup>4</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. *Духи природи*. Харків, 2018. С. 27.

<sup>5</sup> Там же. С. 27.

<sup>6</sup> Онищук А.І. Вказана праця...С. 60.

мене бояти. Нас, каже, було у мами сім, синів и ми сі розійшли, каже, по усім сьвікі и виїдаємо тоти Лісовиці, тоти Няуки»<sup>1</sup>. Під час розмови герой дізнавався, з якого боку або на якій горі «запищела лісна».

У казці про близнючок він не лише захищає людей від лісових, але допомагає подолати безпліддя. За легендою, бездітна жінка звернулась до Чугайстра з надією на материнство. Чугайстер погодився їй допомогти: «Добре, я подарую дві дочки, але вони не будуть належати тобі одній, а всьому світові, й одна без другої нічого не зможуть зробити на землі»<sup>2</sup>. Через деякий час жінка народила двійнят, які не могли обходитися одна без одної: одна дочка була без рук, а друга без очей. У цьому сюжеті проявляється давня, майже втрачена первинна природа божества, що має відношення й до культу родючості. Можливо, саме цим і пояснюється ласкаве називання його жителями Карпат Дідом.

За народними легендами та повір'ями, Лісовому Чоловікові підвладні всі звірі. Він виступає звіриним пастухом, що пас «лісову худобу» в чоловічі дні тижня: понеділок, вівторок і четвер. Вважали, що саме в ці дні можна успішно полювати, бо пастух, на відміну від пастушки – Лісової Диви, дозволяв мати здобич. Пас Чугайстер на полонині й кози біднякам<sup>3</sup>. Влада над тваринами в Лісового Чоловіка була така велика, що вони виконували для нього найдрібніші справи: «По воду посилає лиса, вовка, й сам не ходить. Ведмедя посилає проти багачів, аби вони пам'ятали, що й над ними є сила страшна. Не можна кривдити слуг Чугайстра – «звірів лісових»<sup>4</sup>. У цьому його описі проявляються риси абсолютного господаря лісу, а дні тижня – вівторок та четвер вводять його в коло міфологічних персонажів, які зближуються з Громовержцем. Тому має слушність заперечення С. Г. Пушика щодо ототожнення Чугайстра з античним Паном.

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 179

<sup>2</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. *Духи природи*. Харків, 2018. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 27.

<sup>4</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 2-3. С. 54.

Чугайстрові приписують також опіку над нужденними, бідними. В одній із легенд він зустрічає бідного слугу, ображеного паном, пропонує йому свою допомогу, а згодом провчає пана та напускає на нього ведмедя<sup>1</sup>.

Доброзичливе ставлення до людей розкривається і в оповіді, записаній С. Г. Пушиком, де Чугайстер він не тільки рятує хлопця від повітрулі, а й виводить його із лісових нетрів<sup>2</sup>.

Враховуючи позитивне ставлення Лісового Чоловіка до людей, його намагалися не ображати своєю поведінкою в лісі. Великим гріхом вважалося залишати десь у лісі нерівний зріз дерева, об який міг би поранити себе Чугайстер, враховуючи його вподобання стрибати з пенька на пеньок. Це може бути свідченням того, що він міг бути також носієм культури лісорубської праці, вважає Дара Корній<sup>3</sup>.

І все ж екстатичність натури Чугайстра змушувала людей його остерігатися та вживати проти нього обереги. Проти Чугайстра, як і проти всіляких потойбічних «прибульців», широко використовували в якості оберега сокиру<sup>4</sup>. Завдяки їй міфічного велетня можна було втримати двома мізинними пальцями й випитати про майбутнє: «Чугайстер зайшов до полонинської колиби, поправляв ватру. Вівчар каже: «А що ти тут робиш?» — «Хочу зігрітися». А вівчар схопив сокиру та й перед ним поклав вістрям угору. «Сідай», — сказав. Той сів. Став Чугайстрин проситися, аби його відпустили. «Не пушу!» — зловив його двома мізинчиками вівчар і тримав. «Пустіть, то скажу, що завтра тут буде»<sup>5</sup>. У цьому переказі символіка сокири полісемантична: її матеріал – залізо – виступає універсальним оберегом від потойбічних сил; вона ж і зброя, за допомогою якої можна протистояти злу; але тут сокира може бути й уособленням самого Чугайстра. Адже він здатний відривати свою одну ногу й перетворювати її на сокиру. За принципом *pars pro toto*, сокира, зроблена з ноги, сама представляє собою Чугайстра. Водночас сокира, як і молот, виступає обов'язковим атрибутом

<sup>1</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. Народна творчість та етнографія. 1994. № 2-3. С. 56.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків, 2018. С. 27.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

<sup>5</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 61.

Громовержця основного міфу, що опосередковано вказує на належність легенд про Чугайстра до кола мотивів цього міфу.

На амбівалентне ставлення населення Карпат до цього лісового демонологічного образу вказує те, що лексема «Чугайстер» часто вживалась як лайливе слово, у значенні «злі, неслухняні, непосидючі діти»<sup>1</sup>.

Як бачимо, Чугайстер в народних віруваннях виступає переважно захисником людини, її охоронцем. Проте може бути й карателем. Вночі він приходив до хати й перевіряв, чи є вода в запасі, якою можна загасити ймовірну пожежу. Коли ж не було, – щоб покарати газду, він забирив із собою дитину<sup>2</sup>. Такі дії Чугайстра свідчать про його спорідненість із лісовиком, який викрадав недоглянутих немовлят, щоб виховати з них подібних до себе.

У даному випадку здатність Чугайстра бути захисником від вогню та його охоронцем може вказувати на його давнє відношення до культу вогню і сфери, пов'язаної з основним міфом.

Назва «Чугайстер» на позначення міфологічного персонажа зафіксована в численних гуцульських говірках. Її походження достеменно не відоме. Дослідники його пов'язують із «суга» – «засідка, чати», від якого походить дієслово «чигати» в західно- та східнослов'янських мовах, хоча друга частина – (а)йстир – залишається невідомою<sup>3</sup>. М. А. Ююкин, погоджуючись з етимологією першої частини слова, пропонує у своїй статті розглядати назву Чугайстер як форму складання двох слів, де друга частина постає, як форма слов'янського «stryjъ» – дядько по батьку: «рос. стрый, стр, строй «дядя по отцу»; ст.-укр. стрийко, укр. діал. стрий, стрийко, стрик; польск. Stryj – брат отца»<sup>4</sup>. Форма «stryjъ», за М. А. Ююкіним, є спорідненою з польським stryj – «лес». Семантиці другої частини не суперечить і найменування Чугайстра в деяких говорах, як «дід», «лісовий дід», якщо прийняти до уваги діалектне вживання цієї лексеми в значенні «дядя»: ст.-укр. «дед» (по батькові чи по матері), укр. діал. (лемк.)

<sup>1</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 191.

<sup>2</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 2-3. С. 54.

<sup>3</sup> Хобзей Н. Вказана праця... С. 190.

<sup>4</sup> Юкин М. А. Этимология карпатскоукраинского мифонима Чугайстер. *Studia mythologica Slavica*. 2018. № 21. С. 52.

«дід», «дідо» – чоловік тітки. З часом слово «стрий» втрачається в давньоруській мові, зберігшись лише в частині південно-західних говорів української мови. Нестійкість голосного останнього складу Чугайстер-стра, Чугайстирь допускає його вторинне, епентетичне походження, наголошує дослідник. За М. А. Ююкіним, Чугайстер постає особливим лісовим дідом, дядьком, що вичікує в засідці, образ і назва якого сформувалися в ранній період<sup>1</sup>.

В. В. Галайчук наводить цілий ряд інших пояснень цього слова: 1) як з чугою, чуганею (верхнім одягом, який тчуть так, що він має вигляд великої овечої шкіри з довгою вовною), так і з гайстром-лелекою; 2) зі сторожовими козацькими вежами, що їх називали чугами; 3) з природним ривчаком у камені – чугилом<sup>2</sup>.

Тепер перейдемо до варіативності евфемістичних назв цього міфологічного персонажа. С. Г. Пушик зазначає, що на Бойківщині Чугайстра називали Дідом, а на Закарпатті Нічником. Остання назва пов'язана з тим, що він часто з'являвся вночі, сідав біля багаття і смажив зловлену здобич (лісницю). На Рахівщині (Закарпатська область) йому дали ім'я Гай<sup>3</sup>. Очевидним є те, що ім'я Чугайстра було табуйованим, так як він вважався істотою проклятою, нечистою, тому нерідко його називали просто дідьком. Синонімами до лексеми Чугайстер виступають також слова чугайстрин, лісовий чоловік<sup>4</sup>.

У наведених евфемізмах розкривається належність Чугайстра до лісу (Гай, лісовий чоловік), час його активності (Нічник), а також шанобливе ставлення та, можливо, відношення до культу предків (Дід). Цікаво, що останнє – Дід – цілком вкладається у концепцію М. А. Ююкіна.

У населення Карпат має місце легенда про лелеку. За легендою, лелека був колись людиною, та за якусь провину був проклятий Богом, внаслідок чого перетворився на лелеку<sup>5</sup>. Легенда, яку переказує В. І. Шухевич, розкриває суть цієї провини, а саме: чоловік не виконав доручення Бога віднести мішок із зміями (їх Бог виловив на землі

<sup>1</sup> Юкин М. А. Этимология карпатскоукраинского мифонима Чугайстер. *Studia mythologica Slavica*. 2018. № 21. С. 53.

<sup>2</sup> Галайчук. В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 184.

<sup>3</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнологія*. 1994. № 2-3. С. 54.

<sup>4</sup> Галайчук. В. В. Вказана праця... С. 184.

<sup>5</sup> Пушик С. Г. Вказана праця... С. 54.

на прохання Божої Матері) і з цікавості, випадково випустив їх, тим самим прирікши людей і надалі страждати від них. Бог за це покарав чоловіка сказавши: «Коли ти розпустив гадьки, то збирай їх тепер!» З цими словами стали руки чоловіка – крилами, ніс – рогом, з чоловіка став бузьком<sup>1</sup>. Гуцули твердять, що саме через це в горах так багато гадюк, а ловить їх лелека. Таким чином, лелека був посланий на поміч людям знищувати вужів, гадюк, жаб, мишей та іншу нечисть.

Поряд із цим, В. І. Шухевич наводить ще одну цікаву легенду про походження бузька-гайстра, де священний птах постає не як заклятий Богом чоловік, а як чортова п'ята, відірвана святим Петром у дідька. За це чорт послав бузька жити на людську хату з наріканням: «Хто йому гніздо торкне, він тому хату спалить»<sup>2</sup>. Ось тому здавна вірили, що руйнування гнізда лелеки — великий гріх, який може завершитися пожежею. Безперечно, лише лелеку з усіх птахів і тварин народна традиція наділяла іменем, що видно у зверненні жінок до бузька під час жнив: «Іванько, Іванько, зашли нам трохи вітру, бо не здожим жати»<sup>3</sup>.

С. Г. Пушик вважає, що описаний мотив народження лелеки з тіла дідька дає змогу побачити під цим дідьком Чугайстра, оскільки Гайстр-Лелека уособлює височінь, а Чугайстр – низ, яму. Для порівняння дослідник зіставляє народження Чугайстра з народженням давньоіндійського бога Пушана, який з'являється так само двічі: у височині і в ямі<sup>4</sup>. Зближує їх також і те, що обидва мали відношення до вогню, як це буде показано нижче.

Таким чином, чітко простежуються певні функціональні паралелі в образах гайстра-лелеки і Чугайстра, націлених на очищення землі від усякої нечисті. Якщо Бузько – охоронець дому, то Чугайстер – охоронець людини далеко від дому, зокрема в лісі.

А. Онищук у своїх записах виводить походження Чугайстра крізь призму належності його до розряду покійників, закладених унаслідок прокляття. Так, гуцули

<sup>1</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч.5. С. 263.

<sup>2</sup> Там же. С. 263.

<sup>3</sup> Булгаковский Д. Г. Пинчуки – этнографический сборник. СПб, 1890г. С. 189.

<sup>4</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнологія*. 1994. № 2-3. С. 59.

твердять, що Чугайстер – це чоловік, заклятий його сусідом<sup>1</sup>. Важливо, що адресат прокляття посилається саме до лісу: «Йди – закляв сусід – абис буу до суду – віку по лісі. Не клену кі – каже – абис умерау, але абис жиу у лісах...»<sup>2</sup>.

С. Г. Пушик доводить, що образ Чугайстра походить від божеств вищого рівня дохристиянської доби. Він пов'язує його з богом вогню Сварожичем, сином Сварога, завдяки опіці Чугайстра над вогнем<sup>3</sup>. Водночас він вважає, що Чугайстер є праобразом бога Волоса, який поєднує Лісового Чоловіка з ведмедем (через його волохатість), який, за легендою, також виник із проклятого Богом мельника, який спробував його налякати. Існує думка, що саме Волос міг бути господарем лісу, богом мисливської здобичі, що виступав у подобі ведмедя. С. Г. Пушик ставить питання про те, чи ім'я бога Волос є насправді евфемізмом через його волохатість, немов у ведмедя, чи справжнє ім'я – Чугайстер, яке на той час було табу<sup>4</sup>.

Такі пояснення цікаві тим, що дають підстави знову ж таки ввести образ Чугайстра та легенди про нього в коло мотивів основного міфу. Залишається незрозумілим, яке місце він займав у цьому міфі – Громовержця чи його супротивника.

Досить натягнутими виглядають спроби С. Г. Пушика ототожнити Св. Миколая з Чугайстром на тій підставі, що святий рятував людей на воді, а Чугайстер потребував води проти вогню<sup>5</sup>.

**ВОДЯНИЙ.** У народній уяві, духом води, що входив до низки головних представників слов'янської демонології та уособлював могутність ворожої людині водної стихії, був водяник. В образі водяного злилися найдавніші уявлення різних культів: язичницькі і християнські риси доповнили одна одну і склалися в образ таємничого річкового духу. Легенди, казки та повір'я про водяного поширені, головним чином, на півночі України, Білорусії (Полісся) і на північному заході Росії, тобто в районах, де зустрічається безліч природних водойм. Водяник є невід'ємною складовою

<sup>1</sup> Онишук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнологія*. 1994. № 2-3. С. 57.

<sup>4</sup> Там же. С. 57–59.

<sup>5</sup> Там же. С. 59.

лісової демонології, так само як річки, озера й болота є повноцінними й обов'язковими компонентами лісового ландшафту.

Детальну інформацію щодо споконвічної вотчини міфологічного водяника дає у своїх працях С. В. Максимов. Згідно з цими матеріалами, північний захід Росії, особливо Олонецький край, багатий озерами та нечистими в особі водяників. Вільно жилося водяникам у Ладозькому озері, за винятком святих островів – Валаамського і Коневієцького<sup>1</sup>. Непогано відчував він себе і на великих болотах Полісся та В'ятської губернії. А ось на Володимирщині й Орловщині, на думку С. В. Максимова, водяний зустрічався рідше і далеко не в кожній водоймі, а тільки в темних і каламутних водах.

Подібно чорту та лешему, водяного називають: «он», «хозяин», «водяной хозяин», «дедко», «дедушко», «анчутка». Спеціальними іменами водяного були: «...«хитка» за функцією захоплення потопаючих, синяк – за синім кольором шкіри або крові; білоруські «навпа»<sup>2</sup>. Інші назви, пов'язані із зовнішнім виглядом водяника, мають варіанти: «косач», «кривохвостик», «волосатик», «вирник» (біл., витеб.), «омутник» (рос, костром.), «болотник» (рос.), «болотяник» (псков, твер.), «багник, оржавенник» (витеб.), «тихони» (витеб.), «очеретник», «лозовик» (укр.)<sup>3</sup>.

Як бачимо, усі ці назви належать до евфеміністичних, які є наслідком страху перед володарем водної стихії і табування його імені. У виникненні цих евфемізмів спостерігається кілька тенденцій: 1) уникнення виголошення навіть евфемізму, що призводить до вживання лише займенника «він»; 2) визнання його домінування і шани до нього («хазяїн», «дедко»); 3) за зовнішніми ознаками («синяк», «волосатик»...); 4) місця локалізації («омутник», «очеретник»...); 5) за способом захоплення утопленика.

Природньою є психологія народних заборон вживання назви «водяний» та інших, тотожних йому, імен, які сприймалися як синоніми назв «чорт» і «леший». Як зазначає Д. К. Зеленін, прямі відомості щодо заборони вживання назви маємо з Архангельської

<sup>1</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 75.

<sup>2</sup> Зеленін Д. К. Табу слов у народів Восточної Європи і Северної Азії. Сборник Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого. Ленинград, 1930. Т. 8-9. С. 111.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 396.

губернії, там вона вживалась на рівні з назвами «чорт» або ж «леший», що «вважається великим гріхом або притчами (причинами) хвороб»<sup>1</sup>.

За своїми функціями образ водяного близький, а то й аналогічний лешему. Обидва вони виступають духами, хазяїнами стихії, повелителями її живих істот.

Для східнослов'янських народів водяний був своєрідним відображенням небезпечної водної стихії, глибокого озера, коловороту, де так часто гинуть люди<sup>2</sup>. Розглядаючи демонологічний образ водяника та його, на перший погляд, переважну належність до водної стихії, постає питання про доцільність розгляду цього персонажа в рамках даної роботи. Для початку звернемось до визначення водяного в «Етнолінгвістичному словнику»: «Водяний – чоловічий міфологічний персонаж, злий дух, що мешкає у воді, господар і покровитель водного простору»<sup>3</sup>. Тут чітко визначено роль водяника та місце його перебування. На перший погляд, цього достатньо для з'ясування його належності до однієї зі стихій – водної. Проте, в даному визначенні бракує точної вказівки на те, хазяїном яких саме вод був водяник. Цей чинник має велике значення, тож спробуймо розібратись. Д. М. Ушаков у своїй праці дає пряму вказівку на місця локації водяника: «... живе він переважно у вирах річок, в глибоких лісових озерах, в болотах, а також поблизу млинів або навіть в старих порожніх млинах»<sup>4</sup>. С. В. Максимов у своїй відомій праці наголошує на лісових річках, озерах та болотах як місцях локації водяника: «У виборі місць для проживання водяні неперемінливі, і замість чистих і прозорих озер охоче селяться в ріках, причому з рік віддають перевагу хащам ялинових борів і тихо й повільно пробираються в низовини і западини»<sup>5</sup>.

Як уже згадувалось, вода у вирах річок, лісових озерах, мельничих ставках, де селились водяники, часто непрозора, брудна, каламутна, відповідно побачити дно в ній було неможливо. Все це збуджувало фантазію і призводило до припущень щодо існування там демонів. Саме в таких, найбільш глибоких місцях, найчастіше тонули

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Сборник Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого. Ленинград, 1930. Т. 8-9. С. 111.

<sup>2</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 87.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Вказана праця... С. 396.

<sup>4</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 160.

<sup>5</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 91.

люди. В народних уявленнях це сприймалося як злісна діяльність водяної нечистої сили. Окрім того, у виразах річок часто були коловороти, що збільшувало небезпеку загибелі.

Зауважимо, що в матеріалах дослідників віднаходимо посилення на двояку природу водяника. Так, білоруський та український образ водяника характеризуються епізодичним перебуванням у воді, що обумовлюється порою року: до Хрещення він живе в воді, а після переходить в лозу, від чого і називається лозовиком, далі він переходить на сушу, в прибережну траву, і лише після Спаса знову повертається у воду<sup>1</sup>.

Таким чином, він виступає хазяїном не лише водної стихії, а може жити й на суші, тобто водяник на певний час бере на себе роль універсального лісового персонажа, що пояснює його перебування в даній локації. Можна вважати, що водяник, межуючи з сусідньою лісовою локацією, виступав водяним духом лісу, адже знаходився в очевидній близькості з ним, взаємодіяв у даній локації з людьми, що часто ставали його жертвами, а також з іншими демонічними істотами (лісовиком, русалками). Близькість водяника до лісу та проникнення його до сусідньої лісової локації було неминучим процесом.

Окрім уже згаданих локацій, люди вірили про можливість перебування водяника в безпосередній близькості від людських поселень, на ярмарках, його бачили на копиці сіна<sup>2</sup>.

Зовнішній вигляд водяника тісно пов'язаний із локусом його перебування. Цікаву тезу стосовно інтерпретації зовнішніх ознак водяника людиною знаходимо в праці С. С. Парсамова, О. Л. Ковалькова: «З одного боку, фантазія народжує надприродні антропоморфні образи. З іншого боку, людина не уявляє собі навіть фантастичної істоти будь-якого способу життя, не схожого на її власний»<sup>3</sup>. Таким чином, світом керували створіння, які мислилися подібними до самої людини у фізичному та психічному вимірі, але з ознаками перебільшення, певних вад або тваринності.

---

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Зловещие мертвецы и заложные покойники. Очерк русской мифологии. Ногинск, 2014.

<sup>2</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 398.

<sup>3</sup> Парсамов С. С., Ковальков А. Л. Персонификация водной стихии в народной мифологии. Кировоград, 2014. С. 97.

«Водяник подібний до чоловіка, але має дуже великий хвіст»<sup>1</sup>, – пише В. М. Гнатюк. «Багато говорять, що він з рогами і довгим хвостом, тобто схожий на чорта»<sup>2</sup>, – відзначає П. Ф. Юшин, додаючи ще одну тваринну ознаку – роги.

В описі зовнішності водяника в народних переказах на перший план виступає його подібність до образу лісовика, з тими самими переважно антропоморфними рисами. Найчастіше він мав вигляд старого, оповитого водоростями, з великою бородою. Ось таким є його найбільш вживаний опис: «Водяний – це старий лисий дід, з довгою сивою бородою і великим черевом, часто голий, горбатий, обліплений брудом і тванню або одягнений в червону сорочку»<sup>3</sup>. Надалі особливості зовнішнього вигляду водяника могли доповнюватись окремими деталями. Так, у Володимирській губернії «водяного знають сивим старцем», у волжан «водяні духи, маючи людську подобу, порослі травою і мохом, зросту бувають дуже високого», у Грязовецькому повіті «вони чорні, очі у них червоні, великі, в людську долоню». В Орловського водяного «борода зеленого кольору, і тільки під кінець місяця – біла, сива, волосся точно таке довге і зелене». У Новгородській губернії «бачили його у вигляді голої баби». Свідчення зі Смоленської губернії відверто жахні: «У цей час спритні мірошники бачили духів у людській подобі з довгими пальцями на ногах, з лапами на руках, з двома, неабиякої довжини, рогами на голові, з хвостом ззаду, і з очима, що горять подібно розпеченому вугіллю»<sup>4</sup>.

В образі водяника відображено багато аномальних рис, які підтверджують його демонічну природу: дуже високий (рос., смол., карпато-укр., пол., слов.), або дуже маленький (карпато-укр., з.-слов., серб., чеш, серб.); у нього дуже довгі (біл.) або худі (пол., луж.) ноги; велика (з-слов.) або дуже маленька (пол.) голова; відстовбурчені вуха, гіпертрофовані геніталії (пол.), немає нігтя на мізинці правої руки (чеш., слов.); водяник пузатий (біл., пол.), горбатий (смол.), дуже худий (рус., пол.); ходить боком, так, що

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 115.

<sup>2</sup> Юшин П. Ф. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1901. С.156

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва: Астрель, 2000. С. 340.

<sup>4</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 91-92.

неможливо побачити його лице; пелехатість, оброслий шерстю (пол., карп.), водоростями (рос.,біл.); довга борода (рос.,біл., поліс.)<sup>1</sup>.

Незважаючи на фрагментарність та суперечливість антропоморфних описів водяного, в цілому вимальовується демонічний образ старого чоловіка, наділеного тваринними органами (рогами та хвостом), гіпертрофованим волоссям та бородою, кінцівками, статевими органам тощо, які виступають ознаками його демонічності, того, що відрізняє від живих людей та є поза людським світом.

Водночас поряд з антропоморфними рисами в образі водяника мають місце й ознаки вираженої зооморфізації, точніше, іхтіоморфізації. Часто його наділяли низкою прикмет, властивих риби, або він сам з'являвся в образі риби<sup>2 3 4</sup>.

С. О. Токарев наводить приклад орнітоморфності водяника у віруваннях населення Тульської губернії: «в зарослях реки Упы (около села Анастасова), поселилась птица, водяной быкъ, или выпъ, невиданая здесь до тех поръ и неслыханая»<sup>5</sup>, П. Г. Богатырьов наводить приклад його універсального перевертництва: «Всяко может показаться: женщиной, чошут голову, собакой — я так собакой видал — рыбой может казаться»<sup>6</sup>.

Б. Д. Гринченко описує зустріч рибалки з водяником у образі дитини: «Витягує він топтуху, коли там замість риби дитя у сорочечці й сміється»<sup>7</sup>. Подібно домовому та лісовику, водяний міг являтися в образі людини вже знайомої тому, перед ким він з'являється<sup>8</sup>.

Як уже зазначалось, часто водяника вважали за утоплеників, тіла яких не знайдено і не поховано. У народі ж вірили: «...їх душі приходять у виді білого пса до тіла вночі і виють на березі, а потім скачуть у воду, стогнуть, свищуть і кричать»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 396.

<sup>2</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 160.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 118.

<sup>4</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 92.

<sup>5</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 92.

<sup>6</sup> Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экспедиции 1916 г.). *Этнографическое обозрение*. 1916. № 3–4. С. 54.

<sup>7</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов., 1901. С. 108.

<sup>8</sup> Ушаков Д. Н. Вказана праця... С. 160

<sup>9</sup> Гнатюк В. М. Вказана праця... С. 118.

Загалом, серед інших перетворень водяника згадуються такі: пан із паличкою, звір, баран, свиня, чорний собака, кішка, корова<sup>1</sup>. Окрім того, він міг перетворюватись на камінь, дерево, колоду, яблуко тощо<sup>2</sup>. Це свідчить про наділення водяника здатністю до універсального перевертництва в об'єкти живої і неживої природи, в людей і навіть набуття ним невидимості.

Цікавою є семантика кольорів, притаманних водяникові чи уподобаних ним. Його зовнішньому вигляду характерні чорний, червоний та зелений, рідше – білий та синій. Чорний колір лідирує серед інших. За легендами, саме такого кольору були шкіряні покриви водяного: «Водяні все одно що люди: тільки чорні і ходять голяка»<sup>3</sup>. Забарвлення шкіри у чорний колір зумовлене двома факторами: з одного боку, самим середовищем мутної, брудної води, болота та багнюки, а з іншого – чорний колір, так само як і білий, вказує на належність до світу померлих, нижчого світу. Мабуть, звідси й походить любов водяника до всього чорного: їм приносили в жертву чорного козла, чорного півня, існував звичай тримати на водяних млинах чорних тварин, любих водяному.

Червоний колір, згідно з віруваннями, зустрічається найбільш часто саме в одязі водяника: «У більшості випадків він має вигляд сивого старця, частіше – голого, рідше в червоній сорочці»<sup>4</sup>. Синій колір інколи згадується в описі кольору тіла водяника. Виходячи з вірувань про походження водяника від утоплеників, йому приписують ту саму синюшність шкірних покривів, яку мали потоплені<sup>5</sup>. Зелений колір волосся і бороди – колір водоростей, які, за розповідями, густо покривають тіло водяника. Імовірно, наявність червоної сорочки є дуже давнім свідченням дохристиянської доби, коли духи водної стихії обожнювалися, їм поклонялися та влаштовували присвячені їм врочистості. Адже червоний колір в народній символіці означає, вогонь, кров, тепло, зародження та життя. Загалом семантичний ряд основних кольорів – зеленого,

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 341.

<sup>2</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 397.

<sup>3</sup> Зарубкина О. В. Сравнительная характеристика водных духов в русском и чувашском фольклоре (на материале мифологической прозы Чувашии). *Вестник Чувашского государственного педагогического университета*. 2017. № 1 (93). С. 90.

<sup>4</sup> Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 160

<sup>5</sup> Ушаков Д.Н. Вказана праця...С. 160.

червоного та чорного, що відповідають водяному, відображає трискладову вертикальну модель міфологічного всесвіту світового дерева, яке охоплює верх – червоний, середину – зелений, та низ – чорний. Тобто навіть у кольоровій символіці проявляється універсальність цього представника нижчої демонології, який, імовірно, трансформувався з якогось дохристиянського божества.

Існує думка, що в російській фольклорній традиції подібний антропоморфний та зооморфний вигляд водяного поступово витісняється нулеморфним: дух води виявляє себе в основному звуками або діями. Це пов'язано з тим, що водяний стає, в поданні слов'ян, частиною нечистої сили, яка може жити де завгодно, тому відпадає необхідність деталізувати його вигляд<sup>1</sup>.

Характерними звуковими проявами присутності водяного, згідно з віруваннями, є голосний сміх, регіт, крик, ухання, виття, стогін, свист, плескання в долоні, хлюпотіння у воді<sup>2 3</sup>. Подібні звуки водяний видавав з метою налякати людину, не показуючись перед нею. У казках та билинах він нібито тричі підзиває жертву, навіть подекуди виголошуючи її ім'я перед тим як потопити<sup>4</sup>. Цікава особливість водяника – його буркотливість; за повір'ями, він часто говорить сам із собою, що пояснюється асоціацією з шумом води, що тече, чи плюскотом хвиль.

У поведінці водяника в народних переказах спостерігається схильність до злих жартів. Очевидно, ця риса сформувала сприйняття його як найогиднішої істоти. У казках та переказах він полохав як людей, так і тварин. Підпливаючи до рибалки, він прикидався утоплеником, і тоді, коли наляканий чоловік підіймав тіло, водяний починав сміятися, тим самим лякаючи рибалку до смерті. Не менше людей він любив полохати худобу, розганяючи її біля водопою, а нерідко й затягуючи у вир<sup>5</sup>. Тому, з метою збереження худоби, люди на воді креслили хрест.

<sup>1</sup> Зарубкина О. В. Сравнительная характеристика водных духов в русском и чувашском фольклоре (на материале мифологической прозы Чувашии). *Вестник Чувашского государственного педагогического университета*. 2017. № 1 (93). С. 90.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб.250. Арк. 515.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Москва, 1995. Т. 1. С. 397.

<sup>4</sup> Там же. С. 397.

<sup>5</sup> Мифология: Энциклопедия. Москва, 2002. С. 60.

Звісно, такі дії водянника говорять про його вороже, злісне ставлення до людини, тому його й наділили такими рисами характеру, як злість, підступність, жорстокість. Якщо чорту властиве почуття справедливості, а домовик іноді не проти допомогти господареві в домашніх справах, то від водяного можна чекати лише усіляких неприємностей. Його характер нелюдимий та закритий.

За народними уявленнями, водяний зазвичай виступав у однині. Вважали, що в кожній річці, вирі, озері є окремий водяний. У білорусів існувало повір'я, що чим ширше і небезпечніше озеро, мул, болото, тим сильніший і страшніший його водяний<sup>1</sup>. Проте на млинах водянників було значно більше: «...и только при мельнице их бывает столько, сколько поставов, или водяных колес, на которых водяники держатся (на вершине) при верчении»<sup>2</sup>.

За північноруськими повір'ями, над водянниками головував водяний цар – старий із палицею, який підіймався чорними хмарами та створював нові озера та ріки<sup>3</sup>.

У народі вірили, що у водяного є родина. Дружина водянника подекуди уявлялась дівчиною з риб'ячим хвостом або жабою. За іншими уявленнями, її образ був близький до людського: жінка з зеленим волоссям, стара жінка або ж потворна жінка з великими грудьми<sup>4</sup>. За дружину водянник міг брати русалок, дівчат-утоплениць або ж сватати дівчат із сіл. В історії, записаній А. Харитоновим, йдеться про дівчину, яка після потоплення декілька років жила з водяним. Тричі вона просилась у водяного подивитись, як живуть люди, і наостанок втекла. Прийшовши до своєї хати, потопельниця звернулася до батьків, проте ті її не впізнали. Одного вечора, коли вона проходила повз річку, повертаючись від священника, водяний схопив дівчину і потопив. Через два дні було знайдено її понівечене тіло<sup>5</sup>. Така розплата за втечу не випадкова, адже в народі вірили у жорстокий та мстивий характер водяного.

---

<sup>1</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 85.

<sup>2</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 77.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 397.

<sup>4</sup> Там же. С. 397.

<sup>5</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 145.

Були у водяного й діти – «водяньонки», або «шулікани», бавились вони тим, що обривали сітки у рибалок. Вважалося, що якщо зловити водяньонка і витягнути на берег, батько дасть за нього багатий викуп рибою<sup>1</sup>.

Свідчення з Архангельської губернії це підтверджують: «Водяний живе в найглибших ямах, озерах або річках. Над тими ямами, де вертить воду. Такі місця називаються бісовими домовищами, відповідно, водяний живе домом, тобто має сімейство»<sup>2</sup>.

За іншими уявленнями, водяні вели холостяцьке життя<sup>3</sup>.

У своїй рідній стихії водяний нездоланий та здатний побороти того, хто, на перший погляд, є значно сильнішим. Так, за описами, водяник, який прийняв подобу великої рибини, потопив яструба: «...яструб встромився кігтями в величезну щуку і настільки глибоко і міцно, що не міг їх витягти з риб'ячої спини в той час, коли занурювався в воду»<sup>4</sup>. У цьому міфі на символічному рівні, ймовірно, знайшов відображення один із мотивів основного міфу про протиборство Громовержця (верх, яструб) зі своїм супротивником (низ, риба), який розвивався в дуальній системі координат.

Все те, що населяло водойму, вважалося власністю водяника – риба та раки, були на кшталт худоби у водяного демона: «Риба – його худоба (укр.), він їздить на сомі (рос.), охороняє рибу, переманюючи її з інших річок у свої (рос., пол., чеськ.), переправляє раків із озера в озеро (рос.), охороняє водоплавних птахів, вночі пасе свої табуни коней, стада корів на луках»<sup>5</sup>.

Наявність особистого господарства у водяного зазначається в багатьох матеріалах, причому йдеться не лише про водний світ із його розмаїттям риб, а про звичайне домашнє господарство, подібне до того, яке мала людина: «Всякий водяний має у себе табуни коней, корів, яких зрідка вночі виганяє для пастви на суміжні луки»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 343.

<sup>2</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком. Москва, 1877. Часть 1. VII. С. 165.

<sup>3</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 144.

<sup>4</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 92.

<sup>5</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В.В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 399.

<sup>6</sup> Харитонов А. Вказана праця... С. 144.

Чимало згадок про специфічний транспорт водяника (пересування на сомі), проте це не виключало можливості пересування його на людському транспорті – човнах<sup>1</sup>.

У стосунках з володарем водної стихії найбільш безпечним для людей вважався період пізньої осені та зими, коли воду сковує крига. Згідно з народними віруваннями, саме тоді водяник упадає у сплячку. Прокидався він лише навесні, в Микитин день, на початку квітня. Однак протягом зими рибалки намагались підгодовувати водяника, бо, прокинувшись голодним із першим теплом, він починав буянити, рвати сітки, перевертати човни, полахати рибу. Особливо небезпечний водяний під час великих свят: у Юріїв та Іллів день, у ніч на Івана Купала, у Троїцьку суботу<sup>2</sup>: «...в цей час водяний шукає собі жертву і хіба що вже зневірена людина вирішить купатися серед Іллівського тижня»<sup>3</sup>; заборонялося також купатися перед грозою та після неї, а також в період цвітіння жита. Такі заборони мали як прагматичну основу – небезпеку влучення блискавки у водойму, так і міфологічний сценарій основного міфу про протиборство Громовержця з багатоликим супротивником.

Час найбільшої активності водяного – полудень, північ, ніч, після заходу сонця, при місяці<sup>4</sup>, тобто своєрідні точки переходу від одного часу доби до іншого, а також відсутність сонячного світла, яке асоціювалося з життям та добром.

Період від Хрещення до Великодня вважався в народі найбільш безпечним, так як вода в цей період освячувалась хресним знаком і, так би мовити, захищала людину від демонічних сил. Порятунку від хрещення, за свідченнями білорусів, у цей період шукав сам водяний. За переказами, заходячи до людських поселень, він просив у них санчата, щоб на деякий час вивезти із води свою сім'ю. Тому перед Хрещенням сани та підводи перевертали догори, щоб водяний не зміг їх використати задля порятунку і тим самим знищували усіх нечистих<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Парсамов С. С., Ковальков А. Л. Персонифікація водної стихії в народній міфології. Кировоград, 2014. С. 98.

<sup>2</sup> Міфологія: Енциклопедія. Москва, 2002. С. 60.

<sup>3</sup> Харитонов А. Очерк демонології крест'ян Шенкурського уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 145.

<sup>4</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 398.

<sup>5</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 342.

Діти водяних, яких, за деякими свідченнями, називали «шуліканами», після шостого січня виплигували з води й намагались через вікна і двері забратись до людських осель, рятуючись від хрещення<sup>1</sup>.

Основна шкідлива функція водяника – заманювати людей у воду і топити їх. Випадковим перехожим потрібно було остерігатись купатися наодинці: водяний міг затягнути людину в коловорот. Особливо водяний любив топити хлопчиків, забираючи їх у своє підводне царство з метою виховати собі подібного, щоб передати свій «трон»<sup>2</sup>. Тому потопельники вважалися здобиччю водяного. Вірили, ніби водяний сідає на плечі потопляючому у вигляді гусака, півня або барана, не дає йому врятуватися і не підпускає рятувальників. Серед інших способів потоплення народні легенди виділяють наступні: обвиття жертви хвостом, хватання за ноги та статеві органи<sup>3</sup>. Тому потопляючих іноді боялися рятувати, щоб не розсердити водяного і не загинути від його рук самим.

Якщо людині вдавалося виплисти, про нього говорили, що він врятувався тому, що «водяного не було вдома». Коли людина заходила в воду, то повинна була «попроситися» у водяного: «Господар, господиня, врятуйте мене»<sup>4</sup>. Щоб не розгнівати водяного, заборонялося набирати воду вночі, якщо все ж це доводилося робити, то обов'язково питали дозволу: «Господар і господиня, дозвольте мені водички взяти»<sup>5</sup>.

У народі вірили, що напади водяного на людину здійснювалися в результаті невиконання християнських правил та заборон, а також внаслідок докучання водяному своєю присутністю: «В. топив тих, хто плавав над його житлом і мутив воду (карпато-укр.), хто лихословив, блюзнірствував, працював у неділю, не дотримувався постів (пол.), тих, хто не хрестився перед купанням або як переходив річку вбхід (сх-слов., серб.), хто сміявся над ним, ображав його, висловлював неповагу»<sup>6</sup>.

Водяний, за уявленнями, так само, як і лісовик, гнівався від почутого свисту вночі: «Якщо свистячий пливе в човні, він перекидає човен і захоплює плавця на дно; якщо

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва: Наука, 1991. С. 416.

<sup>2</sup> Мифология: Энциклопедия. Москва, 2002. С. 60.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 398.

<sup>4</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 345.

<sup>5</sup> Там же. С. 345.

<sup>6</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Вказана праця... С. 398.

він йде берегом, водяний хватає його з берега»<sup>1</sup>. У зв'язку з нападами водяного існувала заборона на купання після заходу сонця<sup>2</sup>.

Під час випасу своєї худоби на суші водяник міг взяти в полон того, хто стане свідком цього дійства, саме тому «мужик, побачивши це, поспішає за добра розуму забратися в хату; в іншому випадку водяний завербує його пастухом свого стада»<sup>3</sup>.

На Страсному тижні було прийнято пригощати водяника. Для цього риболови купували стару кобилу. Цікаво, що купували товар у першого продавця не торгуючись. Таким чином намагались показати глибину та щедрість своїх намірів. Три доби кобилу відгодовували коноплями, жмихом та хлібом. В останній вечір мастили їй голову медом, солили, прикрашали червоними стрічками. Перед тим, як дати «гостинець», ноги їй спутували мотузкою й одягали жорно на шию. Опівночі вели кобилу до річки і кидали в воду. Поганою прикметою вважалось, якщо кобила не тоне, це означало, що водяник не приймає жертву<sup>4</sup>. Люди вірили, що на свої гостинці водяник чекає три дні й три ночі, а якщо не дочекається, то передушить усю рибу в річці.

Серед тварин, що перебували в господарстві людини, особливе значення мали тварини чорної масті або їх шерсть (особливо козла). Саме їх часто приносили в жертву водянику<sup>5 6</sup>. Проте з часом звичаї змінювались, а способи задобрення водяного стали значно простішими: «догоджують і борошном з водою в хлібній чашці, і, у всякому разі, турботливі мірошники щодня кидають у річку крихти хліба, що зібралися на столі після обіду, а у свята ллють навіть горілку»<sup>7</sup>.

Плотогони і рибалки шанували і боялися водяного: пропливаючи над місцем, де могло бути його житло, вони знімали шапки. Вважали, що рибалок і моряків водяний оберігає: рятує під час бурі, допомагає під час лову риби. Щоб задобрити водяного, рибалки приносили йому в жертву першу спійману рибу, кидали в воду сіль, тютюн і постолы з онучами й кричали: «На тебе, чорт, постолы, заганяй рибу!»<sup>8</sup>. З водяними

<sup>1</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С. 145.

<sup>3</sup> Там же. С. 144.

<sup>4</sup> Кононенко О. А. Українська міфологія. Фольклор, казки, звичаї, обряди. Харків, 2017. С. 146.

<sup>5</sup> Ведерникова Н. М. Мельницы и мельник в русской мифологии. *Научный диалог*. 2014. №12 (36). С. 11.

<sup>6</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 111.

<sup>7</sup> Там же. С. 111.

<sup>8</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 347.

ділилися власною їжею і навіть чаєм, відливаючи трохи в воду. Рибалка міг укласти договір з водяним, і той зобов'язувався доставляти людині багато риби і взагалі служити їй. Але умови були жорстокими: рибалка повинен був кинути в воду натільний хрест і відректися від рідні. Такий рибалка рано чи пізно тонує, а його душа надходила в розпорядження нечистої сили<sup>1</sup>. У цьому сюжеті чітко розкривається антихристиянська, демонічна природа водяника, який вимагає фактично відвернутися від християнства на символічному і поведінковому рівні.

Відомі й інші випадки, коли люди вступали в таємний зв'язок з нечистим повелителем вод. Так, плануючи велику покупку або розпочинаючи будівництво оселі, виконувався древній звичай зароку. Покровительство водяного потребувало відплати – коня або ж корову. У випадку удачі людина мала віддати обіцяне, або водяник сам забирав те, що йому обіцяне<sup>2</sup>.

З водяним намагалися дружити і пасічники: вони вважали його покровителем бджіл. За легендою, перший рій бджіл відрієвся від коня, заїждженого водяним. Вважалося, що якщо пасічник укладе договір з водяним, той дасть йому зозулю, яку слід посадити в окремий вулик. Поки така зозуля живе в пасічника, у нього бджоли дають багато меду, але варто її випустити, як слідом за нею полетить весь рій<sup>3</sup>.

Жертвоприношення водяному часто вирізнялося неабиякою жорстокістю. Так, мельники і рибалки «уміють усе придобрюватися водяникам, кидаючи їм у воду новонароджені мертві діти і падлину»<sup>4</sup>. Такі повір'я можна розглядати як підтвердження факту принесення духам водойм у жертву людей у дохристиянську добу.

Про добрі вчинки водяного відомостей небагато. А. Харитонов наводить розповідь про те, як житель російського приозерного села Монастир піймав дитину водяника: «ребенокъ рѣзвился, игралъ, когда опускали его въ воду и плакалъ, томился если вносили его в избу»<sup>5</sup>. Люди здогадались, що це дитя водяного, відпустили<sup>6</sup>. На

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1. С. 347.

<sup>2</sup> Мифология: Энциклопедия. Москва, 2002. С. 60.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Вказана праця... С. 348.

<sup>4</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 118.

<sup>5</sup> Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 145.

<sup>6</sup> Там же. С. 145.

ранок сітки рибалки були наповнені рибою, що свідчить про здатність водяника чи його нащадка бути вдячним. Власне на принципі «я тобі, а ти мені» побудована вся система жертвоприношень, в тому числі й «годування водяника». Усі вищенаведені приклади народних вірувань показують саме цей принцип взаємодії з водяником. Лише в такому випадку людина могла бути спокійною за розпочату справу.

Проте народні перекази зафіксували й повідомлення про жорстку боротьбу з водяниками, прагнення їх винищити. До цих дій належало з'єднання каналами водойм, відтворення гучного свисту. Водяник, подібно лешим, ненавидів подібний звук, а тому, за уявленнями народу, почувши його, «несамовито метається від свисту і закінчує тим, що розбивається об підводне каміння, або об підводні завали»<sup>1</sup>. У цих сюжетах проявляється два аспекти цієї боротьби – раціональний та ірраціональний (міфологічний). Раціональний полягав у формуванні завдяки каналам протічної системи водойм, яка б сприяла наповненню їх прозорою, а не застійною водою. Ірраціональний аспект знову ж таки пов'язаний із сюжетом основного міфу, де гучний свист є прерогативою супротивника водяного – Громовержця.

В. І. Даль наводить переказ про підкорення водяника: «Є повір'я, що якщо сісти біля ополонки на волову шкіру і окреслитись навколо недогарком, то водяні, вискочивши опівночі з ополонки, підхоплюють шкіру і носять сидячого на ній, куди він загадає. При поверненні на місце треба встигнути зачуратися: чур мене!»<sup>2</sup>.

С. С. Парсамов зазначає, щоб до кінця зрозуміти основу взаємин між представниками різних стихій, потрібно звернутись до взаємин людини родової епохи. Община для людей була єдиною ланкою нормального існування, де можна було отримати захист. Все, що поза межами общини, вважалось чужим, ворожим. Таким чином, відносини, складені в людському суспільстві, слугували прототипом відносин між надприродними створіннями<sup>3</sup>.

Злісний характер водяників, згідно з народними віруваннями, проявлявся в тому, що вони були войовниче налаштовані не лише до господарів інших природних стихій,

<sup>1</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод престопадных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 78.

<sup>2</sup> Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Санкт-Петербург, 1880. С. 450

<sup>3</sup> Парсамов С. С., Ковальков А. Л. Персонификация водной стихии в народной мифологии. Кировоград, 2014. С. 111.

але й один до одного<sup>1</sup>. Коли траплялися повені, в народі говорили, що водяний одного озера або річки програв в карти рибу іншому водяному і тепер переганяє йому програне<sup>2</sup>.

Відомості щодо походження водяного в давньоруських пам'ятках, як і про інших духів – «господарів», вельми скупі: зустрічаються згадки про водяних демонів і водяних богів, у яких вірили язичники<sup>3</sup>. Звідки взялися повір'я про водяних, напевно не відомо. Можна виділити щонайменше три версії походження цього образу.

Відповідно до першої – вони породжені давніми язичницькими уявленнями про утоплеників, які продовжують доживати свій вік у воді. У зв'язку з цим Д. К. Зеленін обґрунтовує їх належність до розряду закладених покійників, як тих, хто помер передчасно, повною мірою не вичерпавши свій життєвий потенціал<sup>4</sup>.

Другу версію надає українська легенда про створення світу, за якою водяні походили від чорта. Це такий собі трансформований образ нечистого, скинутого з Вирію, який за 40 діб потрапив у водне середовище і за наказом Бога там залишився<sup>5</sup>. Важливо, що у багатьох місцях Полісся вважали, що чорт і водяний – одне і те ж: «...чорт, то водяний дух, то образ чорних, негарних осінніх та зимових хмар, сумних і грізних», «народна фантазія дає чортам місце на землі нечисте, гнояне й болотяне», в дусі міфологічної школи відзначав І. Нечуй-Левицький<sup>6</sup>. Належність чорта до води пояснюється І. С. Нечуй-Левицьким першопочатковим їх перебуванням на небі, у грозових хмарах. Переселення чортів на землю не позбавило їх водної належності, вони перебувають саме у лісових болотах, озерах, тому що ті мають найбільшу забрудненість<sup>7</sup>.

Третя версія полягає в поєднанні язичницьких вірувань та старозавітного сюжету, результатом чого стала народна легенда про ототожнення водяників із потопленим військом фараона, що переслідувало євреїв на чолі з Мойсеєм<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 344.

<sup>2</sup> Зеленін Д. К. Магическая функция слов и словесных произведений. М.- Л., 1935, С. 515.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Вказана праця... С. 344.

<sup>4</sup> Зеленін Д. К. Восточнославянская этнография. Москва, 1991. С. 416.

<sup>5</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 91.

<sup>6</sup> Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Конволют – Львів, 1876. С. 56.

<sup>7</sup> Там же. С. 56.

<sup>8</sup> Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение*. 1896 № 2-3. С. 161.

Вода вважалася місцем прикордоння між тим і цим світом, дорогою душ предків у інший світ. З цим пов'язано уявлення про належність водяного до родового пращура. Ще С. В. Максимов зазначав: «Водяний, подібно всім духам з нечисті, не лише «дедушко», як звично звать його, а й справжній «пращур», яким має він безперечне право вважатися»<sup>1</sup>. Дослідник у якості прикладу наводить наступний обряд прохання прощення у води: «Пришел я к тебе, матушка вода, с повислой да с повинной головой – прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды»<sup>2</sup>. Таким чином, звернення типу «дєдко», «дєдушка» у росіян можуть відображати і його співвіднесеність зі світом предків, підкреслюючи його важливий статус і древню велич (він не просто господар давньої і могутньої стихії, а й володар душ померлих так само, як і душ, які очікують народження).

## **2.2. Вовкулака – чоловічий лісовий демонологічний образ маргінального типу**

**ВОВКУЛАКА.** У системі персонажів української нижчої – лісової – міфології помітне місце займає образ вовкулаки. Він є перехідним між напівдемонічними істотами – відьмами, чаклунами – та суто демонічними істотами народної міфології, тими, кого прийнято називати заставними небіжчиками: русалками, мавками, потерчатами тощо. Образ вовкулаки не є суто самотійним індивідуалізованим міфологічним персонажем із чітко окресленим набором характеристик. Це так звана категорія напівлюдей-напівдемонів, або, як пише Ю. С. Буйських, категорія двоєдушників<sup>3</sup>. До категорії двоєдушників відносяться також відьми, упирі й чаклуни. Суть у тому, що перелічені персонажі міфології, за українськими традиційними уявленнями, мають дві душі – першу, людську, і другу, демонічну. З одного боку, вони мають цілком людські якості, функції, риси, а з іншого – наділені надприродними здібностями. Така їхня двоїста природа сприймалася в традиційному суспільстві як вид двоєдушня<sup>4</sup>. Відповідно перетворення на вовкулаку пояснювалося як переміщення зі

<sup>1</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 205–206.

<sup>3</sup> Буйських Ю. С. Образ двоєдушника в системі «нижчої міфології» українців. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Київ, 2008. Вип. 6. С. 350.

<sup>4</sup> Там же. С. 350–350.

світу людського до «чужого», нелюдського. Ця семантика посилювалась традиційними уявленнями про зв'язок вовка із хтонічним світом, тобто з потойбіччям. Саме перехідність образу вовкулаки, його двоєдушся визначає його маргінальний характер.

Вовкулаками традиційно називали людей, здатних перетворюватися на вовків із власної волі чи в результаті магічної лиходії чарівників<sup>1 2</sup>. Дуже влучним є визначення, яке дає О. Є. Левкієвська: «Вовкулак – міфологічний персонаж, людина-перевертень, який за допомогою чаклунства перетворюється на певний строк у вовка і зберігає в вовчому образі розум»<sup>3</sup>. Саме уточнення щодо збереження людського розуму в тілі тварини відрізняє вовкулаків від звичайних вовків, це те людське, що домінує над тваринним.

Комплекс рис, притаманних цьому персонажеві, найповніше зберігся в українській, білоруській і польській народних традиціях.

Цей персонаж лісової демонології в народній міфологічній традиції має кілька назв: вовкулака, вовкудлака, вовкун, перевідник, місічник, біда. Зупинимось на походженні і значенні кожної назви окремо. Назва «вовкулака», згідно з традиційною етимологією, є складенням слів «vŭlk» і «dlaka», що означає «вовча шерсть» і позначає створіння, покрите вовчою шерстю або шкурою<sup>4</sup>. За іншою теорією, виводять другий компонент слова від балто-слов'янського «ведмідь», тому вовкулака дослівно означає «ведмедевовк»<sup>5</sup>. Яскравим свідченням цього припущення є закарпатські вірування, відповідно до яких перетворений може один місяць бути вовком, а другий – ведмедем<sup>6</sup>.

У бойківських, лемківських та гуцульських говірках здебільшого вживають назву вовкун (хоча подекуди побутує й вовкулака), яку можна вважати самобутнім утворенням, що виникло на власне українському ґрунті. У своєму словнику Н. Хобзей надає назву «перевідник» як евфемізм до назви «вовкун»<sup>7</sup>. Така заміна є доречною, адже слово вживається на позначення того, хто перемінюється – переводиться,

<sup>1</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. С. 135.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 730. Арк. 15.

<sup>3</sup> Гура А. В., Левкієвська Е. Е. Волколак. Славянские древности в пяти томах. Етнолингвистический. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 419.

<sup>4</sup> Там же. С. 418.

<sup>5</sup> Там же. С. 418.

<sup>6</sup> Войтович Н. М. Вказана праця... С. 135.

<sup>7</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 72.

перетворюється на щось, в даному випадку на вовка. Подібно до заміщення вовкуна перевідником, вживається слово «місічник»: «Се такі місьишники, що перемітуют си у вовка, у тот чьис, йик загибає старий місьиц а настає новий»<sup>1</sup>. Як евфемізм до назви «вовкун» засвідчено ще одну назву – «біда»: «И зачеу він скакати копеком, а она вилами его тай прігнала біду геть, пішоу назад у ліс и уже вернуу назад чоловіком»<sup>2</sup>. Евфемізм «біда» поширений у гуцульських говірках та вживався як табуйований варіант позначення персонажів нижчої демонології. Зокрема, у праці Н. Хобзей зустрічаємо зафіксовані назви «вовкораб», «вовкурад», що означає «любити вовка, радіти вовкові»<sup>3</sup>.

У гуцульських говірках лексема «вовкун» уживається зі значенням «чоловік, який на певний час може ставати вовком»<sup>4</sup>. Це людина, що має надприродну здатність перетворюватися у вовка, тобто змінювати свою людську подобу за допомогою певних магічних дій. «Оборотитися», «обернутися» (перетворитися) буквально означало «перекинутися», тобто зробити переверт, «перекинутися через себе» чи через умовну грань, яка проходить через перевертня: він і людина, і звір одночасно.

Отже, наведені назви перевертнів вказують на цілу низку важливих аспектів сприйняття народною традицією цього міфологічного образу: 1) на безпосередній зв'язок із лісовим звіром – вовком (рідше ведмедем); 2) на здатність до перетворень – «перехідник»; 3) на ставлення населення до цього персонажа легенд – «біда»; 4) урешті на зв'язок із астральною і календарною символікою – «місічник».

Зовнішній вигляд та харчові уподобання вовкулаків диктуються їхньою подвійною природою – людини і звіра. Людина, яка перетворюється на вовкулака, за легендами, мала роздягнутись догола і замінити свій одяг на зношений, рваний на знак відмови від людського світу з його правилами пристойності. Більше того, у момент перетворення людина обростає шерстю та стає на чотири лапи, а замість людського голосу з'являється вовче виття. Переважно в народних уявленнях зовнішнім виглядом та характерними рисами вовкулаки у вовчій подобі нічим не відрізняються від

<sup>1</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 212.

<sup>2</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 131.

<sup>3</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 73.

<sup>4</sup> Там же. С. 72.

звичайного вовка, проте певні відмінності все ж мають місце. За народними уявленнями, у вовкулаки коліна на задніх лапах повернуті вперед, як у людини, а не назад, як у вовків. Крім того, вони мають людську тінь та завжди бігають самі<sup>1</sup>. За деякими народним віруваннями, вовкулаки мають не два, а чотири ока, вочевидь – два людські та два вовчі<sup>2</sup>. Щоб розпізнати, хто справжній вовк, а хто вовкулака, за народними переказами, досить подивитись під пахву. Якщо це перевертень, то там має бути ямка, в якій сходяться кінці шкіри<sup>3</sup>.

Після зворотного перетворення вовкулака зберігає особливості перевертня, він оголений та не здатний говорити. Цікаво, що зворотне перетворення найчастіше відбувається під час сну. У народі момент остаточної метаморфози в людську істоту ритуалізований. Відповідно при порушенні ритуалу в людини може залишитися хвіст (як у відьми)<sup>4</sup>.

У ході дослідження даної проблематики постає питання щодо статевої належності осіб, що перетворювались на вовкулаків. Практично одностайно дослідники вважають вовкулаками чоловіків, надаючи їм виняткову здатність до перевертництва. Це пояснюється тим, що людина, яка могла обертатися на вовка, входила до парубоцької громади і мала проходити ініціацію, про що буде докладніше сказано нижче<sup>5</sup>.

Цікавим та поширеним є сюжет, за яким чоловік-вовкулака нападає на дружину: «Тут був у селі вовколак. Казали, що поїхав раз з жінкою по сіно. Шось розговорився з нею, чи вона боїться вовка. А та йому каже: «Чого ж я його буду боятися? Як візьму граблі. Та й граблями його!» Той чоловік пішов за куші, перекинувся через голову – вийшов вовк»<sup>6</sup>. Жінка таки відганяє перевертня граблями, а коли повертається чоловік, бачить у нього між зубами, нитку зі своєї спідниці. Вона впізнає в чоловікові вовка-нападника по подертому граблями обличчі.

<sup>1</sup> Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак. Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 418.

<sup>2</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. С. 140.

<sup>3</sup> Скуратівський В. Т. Русалії. Київ, 1996. С. 187.

<sup>4</sup> Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 418.

<sup>5</sup> Войтович Н. М. Вказана праця... С. 142.

<sup>6</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 4.

В епізоді з червоною ниткою між зубами вовкулаки, ця деталь виступає однією з ознак, за якою можна ідентифікувати перевертня, тобто нитка може сприйматися як знак, своєрідний символ його зовнішності. Як зазначає В. Ф. Давидюк, за свідченням відомого сербського фольклориста XIX с. Кука Караджича, в Сербії й Далмації подібним чином відзначали забиття вовка<sup>1</sup>. Червона ганчірка в роті забитого вовка означала кров, а отже, це означало, що він більше не зробить ніякої кривди.

Знаковим виступає зв'язок образу вовкулаки з сокирою. Поширений він головним чином на території Полісся: «Розказував оден дядько з Сушична. Він їхав лісом, віз дрова. Його пирийшов вовк. Сів на дорозе й сидет, дивиця в оче. Дядько кенув йому сокіркою. А вовк узяв тую сокірку в зубе і десь поніс»<sup>2</sup>. Через рік той, хто кинув сокиру, впізнав свою річ у руках людини. Цікавим є питання доречності взагалі явища тримання вовкулакою сокири. Адже носити її в зубах вовкулаці нелегко. В. Ф. Давидюк пояснює образ вовкулаки із сокирою в зубах як метафору звіра, який голодує, добуваючи свого терміну<sup>3</sup>. Але цей мотив може мати й інше пояснення. Сокира – інструмент не тільки для обробки дерева, але й зброя, здатна пролити кров. Тобто тут також можуть мати місце давні уявлення про перевертнів – воїнів, озброєних сокирами. У мотиві кидання сокири у вовка вона виступає в ролі оберегу від вовків, а сокира в зубах у вовка, в руках у перевертня – зовсім інше: зброя, яка ототожнюється зі здатністю чинити зло, насильство.

Водночас весільні повір'я вводять у коло перевертнів і представниць жіночої статі як на рівні предметно-символічному, так і на сюжетному. У народних оповідях часто магічними засобами, які допомагають вовкуну знову стати людиною, виступають діжа та хомут, що в народній культурі є еквівалентами жіночого дітородного органу<sup>4 5</sup>. Оскільки суть ініціальних обрядів полягала в буквальному переродженні соціального стану учасників, то таке перетворення можна вважати символом «другого народження», де на символічному рівні представлені жіночі дітородні органи. Проте

<sup>1</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Там же. С. 7.

<sup>4</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. С. 142.

<sup>5</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 223.

в переказах про перетворення на вовкулак молодих має місце перетворення на вовкулаку нареченої: «От один чоловік піймав одного и зробив, як йому казали, и стала з того вовка молодиця...»<sup>1</sup>.

О. М. Афанасьєв, посилаючись на барона Гакстгаузена, зазначає, що у Вірменії існує повір'я, за яким деякі жінки за тяжкі гріхи свої перетворюються на вовчиць на сім років. Сім років, тлумачилось в народі, як сім земних місяців. Саме стільки часу проводили перевертні у вовчій шкурі, що були зачаровані чаклунами в українських повір'ях<sup>2</sup>. Усе це свідчить, що не тільки представники чоловічої статі (переважно парубки) могли перетворюватися на вовкулаків, а й представниці жіночої. Це явище, швидше за все, є пізнім і відображає поступове розмивання первісних вірувань, оскільки в первісних суспільствах жінки переважно позбавлені ініціальних випробувань.

Знаково, що, згідно з народними легендами, які наводилися вище, чоловік має перебувати вовком цілий рік, тим часом жінка має відчутти той самий дискомфорт усього за один день. Якщо шукати пояснення цієї особливості в ініціальній обрядовості, то така диспропорція термінів також може опосередковано свідчити про пізній характер мотиву перетворення жінки на вовка. Залишки такої ж диспропорції виразно помітні у весільній обрядовості, що проявляється у різноманітних випробуваннях саме нареченого, а не нареченої.

Сутність міфічної істоти тісно пов'язана з їжею, яку вона споживає. Свідчення щодо їжі вовкулаків досить суперечливі. Одні, вочевидь дуже наближуючи образ вовкулаки до звичайного вовка, говорять про споживання ним сирого м'яса. Інші, навпаки, вважають, що вовкулаки не споживають нічого, окрім хліба: «Кинули їму шматок мяса – не їсть; кинули хліба – ухопив и помчав у чагарники»<sup>3</sup>.

Вочевидь, уподобання хліба вовкулакою свідчить про збереження людського духовного світу, адже хліб здавна вважався святинею, ним пригощали не лише званих гостей, а й померлих родичів, і навіть демонів, таких як русалки, мавки. Відповідно,

<sup>1</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901. С. 95.

<sup>2</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-СПб, 2002. Т. 3. С. 504.

<sup>3</sup> Кулиш П. П. Записки о Южной Руси. СПб., 1857. Т. 2. С. 35.

міфічна істота, яка віддає перевагу хлібу перед м'ясом, виступає в більшій мірі людиною, а не звіром.

Вірили, що вовкулаки, окрім хліба, харчуються корінням, лісовими ягодами. У Смоленській та Чернігівській областях вірили, що коли вовкулак їстиме м'ясо, то назавжди втратить можливість повернути людську подобу<sup>1</sup>. За іншими версіями, вовкулак підсмажує зловлену здобич на залишках пастуших вогнищ. Згідно з білоруською легендою, батько перетворився на вовка, але харчувався їжею, яка звична для людини: «Ты я ж вовки стали їсти гусь, а вовколака ня хоча сырого їсты. От, тыя вовки и говорать: иди к ночлежникам, да як только повядуть коняй домов, ты на вугальях, на гнищи, покачай да й ежь!»<sup>2</sup>. У даному випадку важливим виступає те, що вовкулак споживав, як і людина, термічно оброблену їжу, а не сире м'ясо.

Є поодинокі свідчення, за якими вовкулака не споживав їжі зовсім, а лише «...облизував на деревьях ти миста, за котори люди брались руками, тим только - і жив»<sup>3</sup>. Але й тут присутній «людський дух» у вигляді місць, пов'язаних із людьми.

В. Г. Балушок зазначає, що в українських легендах вовкулаки зазвичай поділяються на «вроджених» чи «родимих» і «роблених»<sup>4</sup>. Далі окремо зупинимося на характеристиці обох груп вовкулаків.

Серед «уроджених» вовкулаків, тобто таких, що є людинововками з народження, у свою чергу виділяється група чаклунів, які можуть самі керувати своєю лікантропією. Крім кровожерливих чаклунів, до «вроджених» вовкулаків належать і такі, яких можна назвати вимушеними. Вони не можуть керувати своєю лікантропією самі, а стають вовками, коли на небі сходить особлива зірка або настає певна фаза місяця чи пора року. Часто ці люди дуже страждають від свого вовкулацтва, не бажають перетворюватись на звіра, але не мають засобів боротися з цим лихом.

Народжуються вовкулаками переважно через те, що їхні батьки чи далекі предки скоїли якийсь гріх<sup>5</sup>. Народна уява також пов'язувала перетворення дітей на вовкулаків

<sup>1</sup> Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак. Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 419.

<sup>2</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. Вып 4. С. 96.

<sup>3</sup> Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1992. С. 510.

<sup>4</sup> Балушок В. Г. Вовкулаки. *Людина і світ*. 1999. № 10. С. 45.

<sup>5</sup> Там же. С. 46.

з особливостями поведінки матері під час вагітності: «Коли вагітна жінка побачить вовка або їсть м'ясо зі звірини, що роздер вовк, то породить вовкуна»<sup>1</sup>. Поряд із тим, перестороги про появу в сім'ї вовкулаки торкнулися й інтимних взаємин чоловіка та дружини. Були визначені дні, коли інтимні стосунки були суворо заборонені, адже від цього в родині міг з'явитись вовкулака<sup>2</sup>. До цього кола відноситься й заборона зачаття на Великдень, а також народження дитини від зв'язку з вовком. Стосовно того, як чаклуни і відьми самі набували вовчої подоби, П. В. Іванов пише наступне: «Самі чаклуни і відьми, бажаючи перетворитись у звірів, накидають на себе кільце з мочали або перекидаються через обручі»<sup>3</sup>.

На відміну від «уроджених» вовкулаків, «роблені» самі здебільшого не можуть перетворюватись на вовків. Це роблять з ними інші, за винятком добровільного перетворення внаслідок виконання певних магічних дій. Такі люди стають вовками раз у житті, на певний час, після чого знову повертають собі людську подобу. Роблять таке з ними відьми, чаклуни, а також уроджені вовкулаки<sup>4</sup>. Популярність у народних уявленнях образу вовкулаки була настільки значною, що він епізодично (Л. Українка «Лісова пісня») або ж в якості головного героя потрапляє в художні літературні твори (повість Валерія Шевчука «Сповідь»).

Зупинимось детальніше на способах виникнення «роблених» вовкулаків у народній традиції. Як правило, згідно з народними уявленнями, таке перетворення відбувалося внаслідок недотримання людьми певних правил поведінки – «законів Божих», що діяли в тогочасному суспільстві. Внаслідок цього ослаблювався соціальний зв'язок із світом людей, вираженням якого був християнський світ, що дозволяло втручатися нечистим силам, в даному випадку чарівникам і відьмам, які мали здатність до різноманітних перетворень. Ось що з цього приводу пише В. М. Гнатюк: «Коли чоловік забуде про Бога, відьма виводить його на гору,

---

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. XIII.

<sup>2</sup> Там же. С. XII.

<sup>3</sup> Іванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 506.

<sup>4</sup> Балущок. В. Г. Вовкулаки. *Людина і світ*. 1999. № 10. С. 46.

застромлює в землю ніж і каже йому перекинутися через нього три рази; тоді чоловік обростає волоссям і стає вовкуном»<sup>1</sup>.

Серед гуцулів поширеними є мотиви перетворення людини на вовка в результаті помсти злої тещі, жінки, відьми-чарівниці<sup>2</sup>. Ольга Франко наводить оповідь перетворення тещею зятя на вовка: «Якась зробила, не знати на кілька там літ, зятя вовком. На святій вечір вскочив він до хати, сів на припічку в куті і наставив лабу, де був сук вбитий. Виняли йому сук і він зробив ся чоловіком назад»<sup>3</sup>.

Цікавим є свідчення з теренів закарпатської частини Бойківщини, згідно з яким чоловік ставав вовкуном саме тоді, коли його жінка дивилася на «поваліане» вікно, прорізане в стелі для диму. Але, на відміну від інших, дружину могло спіткати покарання тим же перетворенням: «Одна жинка зробила свого чоловіка вовком. Той довго ходив. Прибився був до говичок, а той пастух зловив вовка й присунув в хату. Зробив чоловіка. – Ой, – каже. – тобі далеко додому бігте, зроблю я тебе вовком, щоб ти скоріше добрався. А як прийдеш додом, то станеш знов чоловіком, тільки пирикинись чириз пориг. Сядь за колодязем і накинь на жинку свою кантар, то вона стане вовком. Сядь на її і добре попоїздь по селі. Щоб знала... Так той чоловік і зробив. Попоїздив по селі на жинци, а потим знов зробив її люденою. – Ну як у вовчій шкурі тобі? А отак і мені було Цілий рік»<sup>4</sup>. Пояснення даного мотиву перетворення чоловіка жінкою, зятя тещею прийнято пояснювати давньою ініціальною практикою, про яку буде мова нижче, та кари тещею за неучтво зятя- приймака. Але може бути й інше пояснення, витоки якого знаходяться у глибинах первісного суспільства з дуальним поділом племені на шлюбні фратрії. У такому випадку самі наречені разом зі своїми родичами по батьківській і материнській лініях обов'язково належали до різних шлюбних фратрій, які часом знаходилися між собою в ритуальній ворожнечі, що супроводжувалася різними табу, аж до табу дефлорації нареченої нареченим у шлюбну ніч. Ця ворожнеча реалізувалася через мотив належності до «чужого» світу (соціального чи природного). Відповідно, поширений у народному фольклорі мотив

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. XIV.

<sup>2</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 213.

<sup>3</sup> Франко. О. Житє і слово. *Вісник літератури, історії і фольклору*. Львів, 1895, Т4. С. 185.

<sup>4</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 13.

конфлікту зятя та тещі міг реалізуватися варіантом перетворення зятя на вовка. Водночас покарання жінки за перетворення чоловіка відображає більш пізні реалії поступового зняття такого протистояння на рівні родини, внаслідок чого вже власна родина стає головною цінністю, руйнування якої кимось із подружжя карається перевертництвом.

До перевертництва могли привести й чвари між сусідами. У білорусів має місце мотив перетворення сусідкою чоловіка на вовка за зламані ним коноплі. Вона чарами змусила його перелізти через хомут: «И мне стало так на серцы тошно, так нудно; и захотилось мне вот небезпраменно чераз хомут пролезти. Як я пролез, так и став вовком, и побиг»<sup>1</sup>. Цікаво, що й у цьому випадку чоловіка перетворює саме сусідка – жінка. З одного боку, тут має місце протиставлення статей, яке має ще палеолітичні корені, а з іншого – елемент протиставлення «чужих» соціумів – родин, які проживають поряд у постійних дрібних конфліктах – війнах.

Досить розповсюдженим є також мотив перетворення на вовкулака внаслідок материнського прокляття, що наближує цей образ до заставних небіжчиків. Адже, за визначенням Д. К. Зеленіна, заставними небіжчиками ставали й прокляті батьками діти. У білорусів за непослух мати перетворює синів на вовкулак: «Матка лежала, лежала на печы, а тоды стала сваритца на их: луччу було п мне на сто вовков пылядзецъ, нячим на вас! Тоды сыны стали вовками и побегли у лес»<sup>2</sup>.

Поряд із насильним перетворенням на вовка в народних казках мали місце й мотиви добровільного, точніше, самовільного. В одній з легенд перетворення на вовка було викликане розвагами двох хлопців, які вирішили полякати дівчат<sup>3</sup>. В іншій казці наймит перетворюється на вовкулаку внаслідок своєї цікавості, ставши свідком перевертництва<sup>4</sup>.

Віктор Давидюк у своїх спостереженнях особливостей розвитку сюжетів про вовкулак доходить висновку, що існує залежність між тим, хто відправляє чоловіка

<sup>1</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. Вып 4. С. 102.

<sup>2</sup> Там же. С. 98.

<sup>3</sup> Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 510.

<sup>4</sup> Кулиш П. П. Записки о Южной Руси. СПб., 1857. Т. 2. С. 35.

вовком і скільки часу він перебуває у вовчій шкурі. Окрім того, він визначає кореляцію між тим, хто послав, і тим, як вовкулаці повертають людську подобу. Дослідник приходить до думки, що найдовше ходить у вовчій шкурі «вовк із волі знахаря» – вісім або сім літ. Довільним є перебування «вовка-злодія», що перетворюється на вовка щоночі. Чоловік із волі власної жінки ходить вовком один рік. Вовк із волі «однієї баби» – два роки. Вовк із волі тещі (вигнанець) – три роки. Вовк із забавки – в косовицю на три місяці. Вовк із неминучості – в косовицю<sup>1</sup>.

Далі зупинимося на питанні часу перевертництва детальніше. Вище вже зазначався зв'язок лікантропії з появою особливої зірки, з певною фазою місяця та порою року. За уявленнями, найчастіше перетворення на вовкулаків і повернення їм людської подоби припадало на період зимового сонцестояння, початку Різдва<sup>2</sup>, а з поч. XVIII ст. й нового року, що символізували якісні зміни (переходи) не тільки у світі природи (збільшення світлового дня), а й у соціальному світі (завершувався піст, на зміну суму й стриманості приходять радість і святкові веселощі).

Іншим сприятливим часом для перетворення вовкулаків виступає весілля. Показово, що традиційно найбільш сприятливим часом для влаштування весіль вважалася осінь (після Покрови), тобто час, на який припадає й початок «вовчих днів»<sup>3</sup>. Не випадково у фольклорі Полісся та Польщі поширеним є мотив про перетворення чарівником цілої весільної валки на вовків. П. В. Івановим записаний чаклунський спосіб перетворення на вовків весільної процесії: «...щоб перетворити весільний поїзд на зграю вовків, чаклун бере стільки ременів і мочал, скільки в поїзді осіб, нашіптує над ременями і мочалами закляття, а потім підперізує ними по одному поїжджан; підперезані негайно стають вовкулаками»<sup>4</sup>.

В. Ф. Давидюк акцентує, що причиною перетворення учасників весілля могли бути образи: на парубка, який ходив до однієї дівчини, а одружився з іншою; на родину

<sup>1</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 26.

<sup>3</sup> Маховська С. Л. Традиційні весільні прикмети і заборони на Слобожанщині в першій половині XX століття. *Народна творчість та етнологія*. 2011. № 6. С. 106.

<sup>4</sup> Іванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 504.

дівчини-розлучниці; обділення знахаря увагою родиною молодих (не перев'язали рушником) тощо<sup>1</sup>.

Перетворення весільного поїзда на вовків в народних легендах відбувається завжди на шляху до церкви. Це зумовлено тим, що, за нормами звичаєвого права, до початку ХХ ст. вінчання не було достатньою підставою для спільного життя молодих людей. Як зазначає В. Ф. Давидюк, для цього ще слід було пройти цілий ряд весільних обрядових випробувань (покора зятя тещі в ритуалі миття її ніг та взування в чоботи чи надання жінкою переваги власному чоловікові перед парубками в ритуалі посилення її по воду). Але траплялись й так звані «негарні» весілля, які не доходили свого кінця. Про такі на Західному Поліссі казали, що «весілля побігло вовками». Значення виразу «побігти вовками» означало «розійтися ворогами»<sup>2</sup>.

У народній культурі визначальним у символіці вовка є метафора «чужий», яка вказує на його належність до світу антипода людському. У якості «чужого» він може ототожнюватися з мертвим, предком, нареченим, а також із колядниками (прикметно, що білоруси під час різдвяних свят вовка називали «колядником»)<sup>3</sup>. У свою чергу, А. В. Гура звертає увагу на зв'язок метафори «чужий» із весільною обрядовістю. Як зазначалося вище, для кожного з учасників весільного обряду протилежна сторона виступає «чужою». За цим мотивом, дружбу нареченого і саму наречену називають вовками: «А привезлі, привезлі / З цемнага лесу ваучыцу»<sup>4</sup>. При цьому мати нареченої виходить до жениха у вивернутому кожусі й співає: «Убралась теща в вовченька, хотіла злякати зятенька, не хотіла дочкі віддати, хотіла зятя злякати»<sup>5</sup>.

У народних уявленнях жителів Карпат були поширеними вірування про зв'язок появи вовкунів із фазою вмираючого місяця. В. І. Шухевич наводить легенду, в якій внаслідок суперечки двох братів за полонину один другого заколов вилами. Вовкуни, за переказами, походили від тих двох братів, які «кожного разу обгризають місяць, та до кінця з'їсти не можуть, бо їм перетворюються на людей»<sup>6</sup>. Відомі також випадки

<sup>1</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 9-10.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Мозоль Е. В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции. *Известия Российской государственной педагогической университета им. А.И. Герцена*. СПб, 2008. С. 211.

<sup>4</sup> Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва, 1997. С. 126.

<sup>5</sup> Там же. С. 126.

<sup>6</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 213.

перетворення парубків на вовків у косовицю, що може пояснюватися символікою переходу від літнього до осіннього календарного періоду, який супроводжувався цілим рядом поведінкових заборон.

Як бачимо, народна уява пов'язує найсприятливіший час перетворення на вовкулаків з перехідними процесами в природі (зимове сонцестояння, заключна фаза місяця) та соціумі (різдвяні свята, весілля). При цьому весілля переважно влаштовували в пору «вовчих днів», що й зумовлювало небезпеку лікантропії для учасників весільної процесії.

Як уже зазначалося, «роблені» вовкулаки не здатні самотійно повернути собі людську подобу, тому потребували сторонньої допомоги. Згідно з народними уявленнями, вовкулаці можна допомогти, здійснивши одну з обрядових дій: перекинути через нього вила, уткнути ніж у хлібне тісто і назвати по імені; нагодувати хлібом, накрити скатертиною, якою тричі застеляли великодній стіл; вистрілити в нього з гармати або рушниці, зарядженої волоссям відьми, напоїти відваром із зілля, коли наступає новий місяць; вдарити по голові тричі перевеслом, стягнути шкуру з нього разом із шерстю, одягнути сорочку під час удару церковного дзвону<sup>1 2</sup>.

П. В. Івановим наводиться приклад використання паска для повернення вовкулаці людської подоби: «Потрібно щоб хто-небудь надів на нього знятий із себе пояс, але попередньо нав'язав на цьому поясі вузли, а при нав'язуванні кожен раз говорив: «Господи помилуй, Господи помилуй»<sup>3</sup>.

Від найдавніших часів у багатьох народів пояс, підперізування мали сакральне значення, пов'язане з ідеєю досконалості, нескінченності й водночас цілісності. Пояс відзначає середину або центр всесвіту, уподібнюється до пуповини як життєвого потенціалу, й це окреслює його сутність як могутнього оберіга<sup>4</sup>. Очевидно, в даному випадку йдеться про тканий пояс як предмет протиставлення шкіряному. Вовча шкура і шкіряний пояс – цих двох несумісних з домашнім побутом атрибутів мав позбутися

<sup>1</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. С. 141.

<sup>2</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. XIV.

<sup>3</sup> Іванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 506.

<sup>4</sup> Файник Т. М. Поняття межі та його відображення в традиційно-народних підходах до організації житлово-господарських комплексів в українських селах. *Народознавчі зошити*. 2018. № 1 (139). С. 201.

вовк на шляху перетворення в людину. Дані атрибути вважались предметами бродячого способу життя, тож не випадково вважалось, що для того щоб із вовкулаки зробити людину, треба постелити на його шляху тканий пояс і покласти хліб як антиномії бойовому поясу і м'ясній їжі<sup>1</sup>. Як зазначає В. Ф. Давидюк, за свідченнями Тацита, у стародавніх германців існував звичай вдягати пояс юнакові під час посвячення його в дорослі члени роду. Подібний ритуал зустрічається в гуцулів, коли батько дарує синові шкіряний пояс, то це означає визнання його дорослим<sup>2</sup>.

Одним із методів перетворення вовкулаки на людину вважали перекочування через поріг хати – одноразове при річному та триразове при трирічному ходінні вовком<sup>3</sup>. Поріг здавна вважався межовим знаком сім'ї, її оберегом. Тому на поріг не сідали; заходячи до хати, його переступали; молоду, яка вперше заходила до свекрушиної хати, молодий переносив на руках. Переверт через поріг, що мав сакральне значення в родині, був засобом зцілення вовкулаки.

У випадках перетворення чоловіка на вовка не тещею або дружиною, а взагалі «однією бабою», метод перекочування через поріг не виявляється самодостатнім. У таких випадках перетворений вовкулака мав проскочити між ногами тієї баби, що мало символізувати його переродження. Ще одним засобом повернення людської подоби виступає годування вовкулаки свяченим хлібом, яке поєднувалося з розірванням зеленого пояса під шерстю<sup>4</sup>.

Вибудовуючи зі своєї свідомості ризики перетворення молодих, а то й цілого весілля на вовкулаків, народна уява намагалася так само й убезпечитися від них, тому захист від подібних перетворень входить до складу весільних оберегів. Велике значення надавали словесним оберегам та замовлянням. Так, у білорусів, якщо відьма, бажаючи перетворити весільний потяг на вовків, скаже: «Сватки, сватки, каб вы

---

<sup>1</sup> Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

<sup>4</sup> Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 510.

позадирали хвостки»<sup>1</sup>, у цьому випадку весільна дружка неодмінно мала відповісти: «А ты, баба, моучы, идзи лепш пятами печ тоучы»<sup>2</sup>.

У праці П. В. Іванова знаходимо декілька замовлянь від перетворення весільної процесії на вовків. Так, перше з них покликане захистити від перетворень молодих: «Стану я на чавуннее дно, закрыюся зализным небом, замкну я по тридевять замков, по тридевять полузамкив та вкину я ключи в океан-море. Кто може з океана воду выпить и это може писки вызбирать, той може и раба Божого (имя новобрачного) ззисти. Не найдется ни с панских, ни з попивских дитей...»<sup>3</sup>.

Згідно з етнографічними записами, замовляння здійснювали на кожному етапі весільної процесії. Зокрема, запрягаючи коні перед поїздкою по наречену, дружка для запобігання перетворення на вовків мав читати замовляння: «Миж трема дорогами, миж трема ланами лежить чоловік Ныкин без рук, без ниг, без очей, без ричей, без плечей. Як той чоловік, Ныкин, ничым не владие, так на хрещеному рабу Божому архитрыкльну (имя дружка) и на молодому князю (имя жениха) и на молодой княгини (имя невесты) и на его поизду ништо ничого не завладие. Во вики виков. Аминь»<sup>4</sup>.

Якщо весільна процесія не змогла уникнути відьмацького перетворення, і перехожі бачать на шляху велику зграю вовків, потрібно виконати наступні дії: постелити рушник перед вовками, а на нього поставити ікону, засвітити свічку, покласти хліб та встромити в землю ніж. Все це виконати зі словами: «Просимо (имя дружка) до хлиба до соли и до святой иконы. Обверни тебе, Господи, и очисти твое тило святыми молитвами и своими духами!»<sup>5</sup>. Після цих слів дружка мав підійти до ножа й перекинутись через нього, а за ним усі інші. Лише таким чином, вірили в народі, можна було вберегти весілля від вовчої напасті.

Як бачимо, у захисті від перетворень та перетворенні вовкулаки на людину народна уява використовує широкий набір побутових предметів, архітектурний елемент хати та продукти харчування: вила, ніж, хліб, великодня скатерка, рушник,

<sup>1</sup> Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак. Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 420.

<sup>2</sup> Там же. С. 420.

<sup>3</sup> Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 507.

<sup>4</sup> Там же. 508.

<sup>5</sup> Там же. 510.

сорочка, рушниця, відвари зілля, перевесло, пояс, поріг та удар дзвону. Усі вони несуть символіку культури – належність до світу людини, а не природи, оскільки зроблені людиною (інструменти, одяг), приготовлені нею (тісто, хліб, відвар) або ж одночасно і зроблені людиною, і відмежовують внутрішню частину хати (світ людей) від зовнішнього світу (поріг), а також належать до сакральної сфери (Великдень, дзвін). У цьому контексті особлива роль відводиться промовлянню імені перетвореної на вовкулака людини, адже в українському традиційному суспільстві XIX ст. ім'я дитині давалося лише під час хрещення – одного із ініціальних обрядів, який вводив новонародженого у світ людей. Показово, що нехрещених дітей було заборонено хоронити на сільському цвинтарі. Так, замовляння, основою якого виступає слово, є незаперечною частиною культури, а тому наділяється народною уявою універсальними захисними функціями від лікантропії. Крім того, як підкреслює П. В. Іванов, обряди з трикратним перевертанням через увіткнутий вверх лезом ніж, пролізання через хомут, одягання та зняття вовчої шкіри з певним закляттям в обрядах перевертництва пов'язані з перетином межі, яка відділяє людський світ від потойбічного<sup>1</sup>.

Зауважимо: уявлення про те, що роблять вовкуни і як поведуться з людьми, доволі суперечливі. Як правило, чарівники та знахарі перетворюються на вовкунів, щоб шкодити людям. Вони нападають на живих істот, свою здобич не їдять, а душать, випиваючи з неї кров, чим дещо уподібнюються до упирів<sup>2</sup>. Вовкун може роздерти власну дружину чи дітей, бо тоді він «має вовчу натуру і мусить то робити». Часом народна уява приписує їм здатність до канібалізму<sup>3</sup>. Подібний мотив має місце й серед білорусів у переказі, згідно з яким вовкулака спочатку з'їдає сина, а потім вбиває матір<sup>4</sup>.

В. Г. Балушок зазначає, що нерідко вовкулакам народна уява приписує сексуальну агресивність до жінок<sup>5</sup>.

У різних джерелах вовкулаки у вовчій подобі серед собі подібних поведуть себе двояко. То цураються вовків і ведуть самотницьке життя, то стають частиною вовчої

<sup>1</sup> Іванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 506.

<sup>2</sup> Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак. Славянские древности в пяти томах. *Этнолингвистический словарь*. Москва, 1995. Т. 1, А-Г. С. 419.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. XIV.

<sup>4</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. Вып 4. С. 103.

<sup>5</sup> Балушок. В. Г. Вовкулаки. *Людина і світ*. 1999. № 10. С. 47.

зграї<sup>1</sup>. Проте вроджені вовкулаки, на відміну від зачарованих, що перебувають у вовчій подобі по кілька років, живуть у сім'ї, як звичайні люди, і лише в певний час, найчастіше вночі, перетворюються на вовків, об'єднуються з їхніми зграями і винищують худобу.

Водночас «роблені» із простих людей вовкулаки у народній уяві швидше страждальці, ніж злоторці. Вони живуть по норах, блукають лісами, виють по-вовчому, але зберігають людську свідомість. На Бойківщині переважає поблажливе, деякою мірою співчутливе ставлення до вовкуна, бо це – непростий, який мусить таким бути, бо на нього «прийшла така мінута», бо він народився «під такою планетою». Очевидно, саме тому його не можна вбивати. Усі дії людини були спрямовані на те, щоб допомогти йому знову стати людиною.

Доволі складно визначити первісне ставлення до вовка в українській народній традиції. Уже на початку він наділяється амбівалентною природою: з одного боку, за легендами, вовка створив чорт, вовка пожирає нечиста сила, а з другого, – вовки самі знищують чи лякають нечисту силу<sup>2</sup>. Так, О. В. Мозоль, зазначає, що у вовків є свій хазяїн, якому вони підкоряються, – леший; але в народній традиції леший та чорт є тотожними і нерідко замінюють один одного. В Україні вовчим пастирем виступає також Егорій Хоробрий, спадкоємець подвигів древнього громовика<sup>3</sup>. Етнографічні записи Дмитра Іовенка із с. Виблиця дають ще одну назву ватажка вовків – Рюрика – засновника Давньоруської держави: «Колись то ще давно було петнадцять злодіїв, крали вони то телят, то овечок. И зробив вон тих злодієв вовками и оддав их пид власть Рюрика, щоб вин значить ими командував, був над йими старшим<sup>4</sup>. Власне, усі ці свідчення вказують на дуалістичну природу вовка, що сформувалася в народній уяві українців.

Завдяки своїй амбівалентній природі вовк наділяється й медіаторськими функціями, виступає посередником між людьми та силами іншого світу в образі казкового «Сірого Вовка». «Частини тіла та ім'я вовка використовувались для набуття

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадобы до української демонології. Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34. XIV.

<sup>2</sup> Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: 1997. С. 123, 129.

<sup>3</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 502.

<sup>4</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 160. Арк. 175.

відлякувальних властивостей, агресивності, життєвої сили та здоров'я»,<sup>1</sup> – зазначає О. В. Мозоль. Зустріч із вовком вважалась хорошим знаком<sup>2</sup>.

Усе це, врешті, проявилось у формуванні дуалістичного культу вовка. Одним із проявів стали вірування в божественного вовка, який тісно переплітається з образом змія. Це знаходить своє відображення в есхатологічних міфах, пов'язаних із проковтуванням сонця змієм або «вогненним вовком» у слов'ян. За грецькими віруваннями, померлі перетворюються на змій, а в одній російській казці померлий перетворюється на вовка<sup>3</sup>. Через ототожнення вовка із змієм простежується його міфологічна дуалістична та хтонічна природа. На символічному рівні міфічний вовк виступає універсальною істотою, яка може набувати ознак не лише змія, а й інших тварин. До них належать ведмідь (про це писалося вище) та перша приручена людиною тварина – собака<sup>4</sup>.

Дослідники наголошують, що саме вшанування вовка викликало появу «воїнів-вовків» у різних народів. Часом це воїни-вовковедмеді – вовкодлаки, берсерки, але, на думку О. В. Мозоль, культ ведмедя був на щабель нижчим за культ вовка<sup>5</sup>.

Поступово саме слова «вовк» і «воїн» ставали синонімами, вовк перетворювався на об'єкт наслідування для рядового пересічного воїна, котрий плекав сподівання стати сильним і вправним воїном-звіром. Ці люди у вовчих шкурах виступали як окремий прошарок суспільства поза соціумом. Д. О. Король у своїй статті називає атрибути та обрядові дії, що дозволяли набути вовкоподібності воїну-волхву: одягання на себе бойового пояса-науз, а в більш архаїчних традиціях ще й нашійного кільця-гривні (свого роду вовко-собачого ошийника); вживання наркотичного напою, на кшталт соми, або обтирання магичною маззю, як це робилося в середньовічній Європі; викрадання дівчат; вдягання на себе звірячої шкури<sup>6</sup>. Всі члени союзу вважалися вовками, головне божество війни – вовк, ініціація молоді полягала у засвоєнні юнаками

<sup>1</sup> Мозоль Е. В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции. Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. СПб, 2008. С. 211.

<sup>2</sup> Там же. С. 211.

<sup>3</sup> Голан Ариель. Миф и символ. Москва, 1993. С. 54.

<sup>4</sup> Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НаУКМА*: 36. наук. праць. Т. 20-21: Теорія та історія культури. Київ, 2002. С. 67.

<sup>5</sup> Мозоль Е. В. Вказана праця... С. 210.

<sup>6</sup> Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НаУКМА*: 36. наук. праць. Т. 20-21: Теорія та історія культури. Київ, 2002. С. 67.

певних вовчих рис. Походження цього явища Л. Залізник убачає в особливому обряді ініціації, зміст якого полягав у тому, що юнаки мали пожити вовчим життям, здобуваючи собі їжу під час військових походів, набувши навичок і знань воїнів. Важливо, що початок ініціації збігався зі святом на честь покровителя вовків та воїнів Сир-Тутира, що припадало на жовтень-листопад, тобто в той самий час, що й «вовчі дні» в Україні<sup>1</sup>.

Реліктовими слідами давніх уявлень про воїнів-вовків, чи то вовкулаків у давньоруський час, є українські легенди про козаків-характерників, зокрема про Івана Сірка. У цьому плані цікавим є походження імені відомого козацького отамана. Слова «сірома, сіромаха, сіромашня» означали найбільш знедолену, безрідну та бездомну частину козацтва, але в народних піснях епітет «сіромаха» вживався як до вовка, так і до найбільш знедолених козаків. Певне світло на це питання проливає стародавнє індоєвропейське повір'я, за яким людина, що вчинила тяжкий злочин і ставала поза законом, перетворювалася на вовка<sup>2</sup>. Як відомо, на Запоріжжя нерідко втікали порушники законів<sup>3</sup>. Сказане свідчить, що воїн-вовк, чаклун і характерник не був лише чимось чужим і ворожим. Він був традиційним і добре відомим персонажем українських легенд, його остерігалися, але й шанували. Прямим доказом цього є стародавнє ім'я Вовк, Вовчик, що пізніше стало побутовою формою давньоруського імені Володимир.

Н. Чавс порівнює етапи ініціації юнаків із етапами перевертництва. Під час проведення обряду ініціанта залишали на певний час в усамітненому місці, він повинен був витримати спрагу і голод, набути собі у снах чи видіннях звіра-охоронця, витримати біль ритуальної зміни тіла (обрізання, шрамування, татуювання...), щоб повернутися додому «заново народженим». Так само й людина, яка перетворюється на вовкулака, проходить схожі на ініціальні етапи: «...розвиває міфологічний сюжет за

---

<sup>1</sup> Залізник Л. Образ воїна-звіра в козацькій міфології. Українське козацтво: витоки, еволюція, спадщина. *Матеріали міжнародної наукової конференції присвяченої 500-річчю українського козацтва*. Київ, 1993. Випуск III. С. 3

<sup>2</sup> Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НаУКМА: Зб. наук. праць*. Т. 20-21: Теорія та історія культури. Київ, 2002. С. 67.

<sup>3</sup> Залізник Л. Вказана праця... С. 11.

традиційною схемою: прокляття – перетворення – випробування – звільнення (ретрансформація)»<sup>1</sup>.

Згідно з українськими повір'ями, у більшості випадків робленими вовкулаками стають хлопці шлюбного віку, як уже зазначалося, а їхня лікантропія пов'язана зі шлюбом. Саме внаслідок проведення ініціації воїни-вовки здобували право на статеве життя, могли здобувати собі дружин, викрадаючи їх у сусідніх племен тощо.

У свою чергу, шлюб та всю традиційну весільну обрядовість прийнято вважати своєрідною формою ініціації, пов'язаної з переходом від одного соціального стану до іншого. Відповідно чаклуни-вовкулаки у цьому контексті можуть розглядатися як відгомін уявлень про давньослов'янських жерців, що проводили ініціації, а також про самих ініціантів. Тим більше, що навіть у пізніх ініціаціях деяких слов'янських народів зберігся звичай називати посвячуваних вовками, так само як і учасників весільного дійства (дружки, тещі, наречених, всієї валки).

## Висновки до розділу 2

Отже, в даному розділі були проаналізовані дві підгрупи дорослих чоловічих образів лісової демонології в традиційних віруваннях українців (і не лише) XIX ст. – поч. XX ст. Перша підгрупа представлена господарями лісу та водойм, що слугують місцем їх постійного перебування – домівкою (Лісовик, Чугайстер, Водяник). Другу підгрупу представляють двоєдушні міфічні образи – вовкулаки, які стають частиною лісового світу лише на час перевертництва, а тому є маргіналами, що знаходяться на помеж'ї світу культури і природи. Усім чоловічим образам властиве поєднання антропоморфізму із елементами зооморфізму або ж здатність до лікантропії, що підтверджує їх звірину – лісову – природу. Лісовик, Чугайстер та Водяник здатні повністю втрачати антропоморфний вигляд, тоді як вовкулаки навіть у стані перевертня зберігають ознаки людини. Поєднання зв'язків імені, зооморфізму або його ознак у зовнішньому вигляді з місцем їх перебування – лісом дає нам змогу віднести усі чоловічі образи саме до лісової демонології.

<sup>1</sup> Чавс Наталя. Міф про вовкулаку: народна демонологія та сучасна літературна інтерпретація (за повістю Валерія Шевчука «Сповідь»). *Фольклористичні зошити*. Вип 3, Луцьк 2000. С. 125.

Водночас між цими двома підгрупами образів простежується певна відмінність. Представники першої виступають господарями стихії лісу та води. Вони вирізняються гіпертрофованими ознаками зросту, волосатості, часом здатністю до універсального перевертництва, зв'язком із хтонічними істотами, стосунки з ними регулюються договірними відносинами через жертвоприношення – «годування» та табування певних видів поведінки, а також амбівалентним ставленням до них людей. Архаїзм цих образів народної міфології дає підстави для розгляду питання щодо генезу легенд про цих демонічних істот від мотивів основного міфу про боротьбу Громовержця із Супротивником дохристиянської доби. Завдяки впровадженню християнства з його дуалістичною дихотомією світу відбувається процес поступового накладання нового й актуального образу чорта на традиційні образи Лісового, Чугайстра і Водяного, що з часом привело до їх ототожнення в народній демонології.

Своєрідне місце в системі народних вірувань посідають представники другої підгрупи – вовкулаки. У народних віруваннях вони поділяються на дві основні групи – «уроджених» та «роблених», які чітко розмежовуються за характером: 1) причина зла; 2) його жертви («біда»). Двоєдушність вовкулаків, їх маргінальність – належність одночасно до двох світів – покликана виконувати важливу світоглядну функцію в народній міфологічній картині світу: виступати в ролі медіаторів між світом людей (культури) і світом природи, а відтак між цим і потойбічним світом, бути живим нагадуванням трансформації порядку в хаос внаслідок порушення усталених норм поведінки. Факт терпимості до «роблених» вовкулаків і навіть співчуття до них може свідчити на користь їх ритуального походження в дохристиянську добу. Витоки легенд та уявлень про вовкулаків завдячують своїм походженням архаїчним чоловічим союзам та обрядам ініціації, а також міфам, пов'язаним із ними. З прийняттям християнства з образом вовкулаки відбувається приблизно те ж саме, що й із чоловічими образами першої підгрупи: поступово в уяві українців XIX – поч. XX ст. вовкулаків почали прирівнювати до упирів, чаклунів, відьом та чортів, до закладених мерців тощо.

У регіональному аспекті варто зазначити наступне: 1) поширеність легенд про Водяника в Українсько-Білоруському Поліссі та в Північно-Західній Росії була

зумовлена екологічними особливостями території – багатством водних ресурсів; 2) обмеженість поширення легенд про Чугайстра лише серед жителів Карпат; 3) образи Лісовика та вовкулаків визначають універсальними і загальновідомими з деякими регіональними особливостями.

Важливо, що традиційні вірування, пов'язані з образами української лісової демонології, на сучасному етапі не вмирають, а продовжують еволюціонувати, про що свідчить трансформація образу Чугайстра в снігову людину Карпат.

### РОЗДІЛ 3

## ЖІНОЧІ ЛІСОВІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ В НАРОДНИХ ВІРУВАННЯХ

Жіночі образи лісової демонології виступають логічним доповненням лісового міфічного соціуму, яким він постає в народних віруваннях. Подібно до чоловічих образів, жіночі також можна поділити на дві основні групи: 1) ті, що пов'язані з локусом лісу постійним перебуванням у ньому (їхня домівка), – русалки та інші лісовиці; 2) ті, що пов'язані з локусом лісу тимчасовим, але тривалим перебуванням або походженням – кікімори-мари та лихоманки.

### 3. 1. Русалки, мавки та інші дорослі жіночі лісові образи

У попередньому розділі в контексті розкриття образів Чугайстра, водяника та вовкулаків згадувалися жіночі персонажі лісового демонологічного ряду – Лісна Діва, дружина водяника, вовкулаки – жінки з весільного поїзда чи покарана дружина, але, насправді, народна уява створила значно ширший діапазон, об'єднавши їх під назвою лісовиць. До них належать русалки, літавиці лісні, бісиці, богині, мамуни, повітрулі й мавки. Особливість цих образів лісової демонології визначається високим ступенем синкретизму, а тому, як буде показано нижче, в народній уяві лісовиці досить часто взаємозамінювалися.

**РУСАЛКИ.** Русалки є одним із найпоширеніших образів лісової демонології, який увібрав у себе значну частину жіночих персонажів народних міфів та повір'їв. У контексті розгляду саме лісових демонологічних образів постає питання про їх належність до топосу лісу. «На десятому тижні після святого Великодня, що зберіг давню народну назву «русальний», або «русальський», жодна сільська дівчина не зважиться піти в ліс без товарок, саме через побоювання «злих русалок», які, за народним уявленням, на цей час переселяються з річкових і озерних вирів у ліси»<sup>1</sup>, – пише С. В. Максимов щодо можливості перебування русалок і у воді, і в лісі, залежно від пори року. Жителі південно-російських губерній і України також вважали, що

<sup>1</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 101.

русалки живуть у річці, але в період з Русального четверга до Трійці переселяються в поля і ліси, а в білоруських уявленнях русалки переважно виступають лісовими мешканцями. На це вказує звернення до русалок в одному поліському замовлянні: «Водзяница, лесовица, шальная дзевица!»<sup>1</sup>. Очевидно, що етимологія образу бере початок від стародавніх уявлень про лісових, польових, водяних демонологічних образів жіночого роду. Саме тому С. О. Токарев вважав, що поділ русалок на водяних та лісових носив локальний характер і був досить умовним. У своїй праці він наголошує, що в південних слов'ян і росіян переважало уявлення про русалок саме як про лісових або польових істот, у тому сенсі, що ліс містить у собі й водні об'єкти<sup>2</sup>.

Сезонність перебування на землі виступає однією з ознак русалок, адже їхній час обмежено одним календарним періодом та пов'язано або з певним святом, або з поминальним днем, що проливає світло на подвійну природу русалок та обґрунтовує належність до лісу. «Навіть лісові та польові русалки півдня Росії і Білорусії мешкали по берегах річок, струмків, озер, а зиму проводили на дні водойм»<sup>3</sup>, – зауважує О. В. Голубкова у своїй дисертаційній роботі.

Здатність русалок протягом певного періоду бути у воді або на суші прямо вказує на один із чинників, що характеризує русалку, – це зв'язок із вегетацією рослин і родючістю<sup>4</sup>. У зв'язку з цим Л. М. Виноградова припускає, що основний комплекс вірувань про прихід з «того світу» русалок на землю в період найвищої вегетації рослин і повернення назад після збігання цього часу зберігає відгомін архаїчних культів сезонних божеств<sup>5</sup>. На цей зв'язок вказують, зокрема, обряди «Водіння (похорону) русалки», який виконувався жінками. Русалку – опудало, вбране в жіночий одяг, – клали на ноші, накривали білою скатертиною, залишаючи зовні тільки голову (як у покійниці). Опудало проносили селом, а потім розривали, розкидаючи частини по полю. Розкодуємо символіку проведення обряду: по-перше, розкидання останків

<sup>1</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 525.

<sup>2</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начал XX век. Москва, 2012. С. 88.

<sup>3</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. С. 98.

<sup>4</sup> Власова М. Н. Энциклопедия русских суеверий. СПб., 2008. С. 456.

<sup>5</sup> Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология. Проблемы сравнительного изучения: дис. доктора филологических наук: 10.01.09/ Институт славяноведения РАН отдел этнолингвистики и фольклора. Москва, 2001, С. 35.

русалки, на переконання виконавців дії, сприяло майбутньому врожаю хліба; по-друге, «похорон русалки» мав на меті врятувати селян від них самих, бо в іншому випадку русалки все літо могли лякати людей<sup>1</sup>.

У цьому сюжеті простежуються ознаки культу вмираючого і воскресаючого божества, яке мало пряме відношення до родючості, тож учасники обряду вірили в посилення родючості через убивство – жертвоприношення (розривання) русалки, а з іншого боку – в можливість її нейтралізації завдяки тому ж жертвоприношенню.

Як контраргумент однозначної лінійності розгортання подій Д. К. Зеленін наводить приклад фольклорного тексту, в якому русалки псують посіви<sup>2</sup>. Цей мотив міг виникнути досить пізно, вже після прийняття християнства, і сформуватися під впливом страху перед мерцями, їх здатності «заражати» смертю все живе.

Зовнішній вигляд демонологічних образів напряду пов'язаний зі статтю та локусом проживання. До назви «русалка», поширеної в Україні та Білорусії, варто долучити такі інваріанти, як: «росалка», «росавка», «русавка», «русалочка», «русалночка», «русалниця» на Поліссі, а в Камінь-Каширському р-ні Волинської обл. зафіксовано ще й назви «цинбалка», «цимбавка». На означення русалок-чоловіків зустрічається словосполучення «той русалка», дослідникам відомі також демоніми «русалім», «русал», «росал»<sup>3</sup>. Очевидно, що варіативність назв чоловічого роду значно бідніша, а форма «той русалка» своєрідно поєднує два роди – чоловічий у вказівному займеннику та жіночий у власне іменника, що може відображати певний світоглядний конфлікт, згідно з яким русалками переважно (а спочатку, можливо, й винятково) вважали представниць жіночої статі.

У фундаментальному дослідженні П. П. Чубинського є опис святкування Русального Великодня: «Особливо страшні русалки і мавки в «Зелений четвер» (тобто в четвер на «Зеленій», на Троїцькій неділі). Дівчата, жінки, боячись їх розсердити, в цей день не працюють. Якби потреба змусила їх іти по воду, то перш за все повинна

<sup>1</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. С. 97.

<sup>2</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 194.

<sup>3</sup> Галайчук В. В. Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету*. 2008. Вип. 43. С. 322.

накидати туди полину. Цей день називається Русалчин і мавський велікдень, або ще Русалі. Святкування здійснюється «молодицями» без участі парубків і дівчат, під відкритим небом – «на степку» або, якщо можна, поблизу води»<sup>1</sup>. У контексті розгляду жіночих лісових демонологічних образів важливо, що увага акцентується саме на жіночому характері свята, оскільки його учасниками були винятково жінки.

Русалки в народних повір'ях наділяються антропоморфним виглядом, але з різною мірою привабливості. За словами очевидців, русалки з'являються оголеними або в тому, в чому були поховані (в довгій білій сорочці, з розпущеним волоссям і вінком на голові); інші представляли русалок страшними косматими бабами, обов'язково з обвислими грудьми, закинутими за плечі. За переказами, вони завжди ходять голими або в лахмітті, у них «залізні цицьки» і в руках костур або ще щось загрозливо страшне. Зазначалось, що їхній одяг був переважно білим: «Білі на них платтячка и, ще й навіть стрічки в косах уплетені»<sup>2</sup>, або: «Як хоронять єї, то так вона і виглядає»<sup>3</sup>. Траплялися описи русалок у чорному вбранні: «У лісі така жонка ходила: вся в чорном, у чорном, а коса до самое землі чорна. І чорна хустка на їй напиняна, а коса довга. Але вона міне не показиваєца ліцом – все до мене споною да споною»<sup>4</sup>. Іншим русалки уявлялися живими трупами, звідси розповіді один одному, що русалки високі-височезні, завжди в білому, із заплющеними очима, а обличчя їх закрите довгим немитим волоссям<sup>5</sup>.

Власне такі ознаки, як голизна або лахміття замість одягу, розпущене немите волосся, білий колір одягу, височенний зріст, заплющені очі, так само, як і протилежні вікові стани – юність і старість, із гіперболізованими анатомічно-фізіологічними проявами, виступають чіткими маркерами належності русалок до потойбічного світу, що підкріплюється уявленням про них як про живі трупи. А такі прикмети, як: холодне бліде тіло, худорлява або, навпаки, огрядна постать, неприродний колір очей, тілесні аномалії (надто великі груди), надто маленький чи надто високий зріст – вважаються властивими не людям, а «нечистим» покійникам. На це вказує і семантика кольорів

<sup>1</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. С. 186.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 648. Арк. 15.

<sup>3</sup> Галайчук. В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 133.

<sup>4</sup> Там же. С. 135.

<sup>5</sup> Там же. С. 133–135.

одягу – білого та чорного. Але спільними для зафіксованих описів зовнішності русалок є людська подоба та переважно жіноча стать, що дає підстави розглядати русалку в контексті жіночих демонологічних образів.

Вищезгадані зовнішні ознаки та характеристики рідко поєднувалися в одному персонажі. Русалки страшної зовнішності були притаманні віруванням жителів північних, північно-східних та центральних регіонів Росії, Поволжя та Сибіру: «З веселих, пустотливих і захоплюючих створінь західних слов'ян, наших малоросів, русалки в країні похмурих хвойних лісів перетворилися в злих і мстивих істот, нарівні з дідусем водяним і його співмешканками, на кшталт «шутовок» і «берегинь»<sup>1</sup>, – зазначає С. В. Максимов.

Страшними вважалися ті русалки, які мали аномальні зовнішні ознаки, що лякало людей. Непомірно довгі розпатлані зелені коси<sup>2</sup> пов'язували русалок із відьмами, а волохате тіло<sup>3</sup> – з чортом, холодне тіло русалки виявляло її належність до покійників. Такі ознаки, як волохатість тіла та предовге волосся, роблять її, в уявленнях росіян, схожою одночасно на звіра і на водяного, а відсутність виражених ознак статі, за поліськими віруваннями, може свідчити про процеси нулеморфності.

Варто зазначити, що колір волосся може пролити світло на первинну природу русалок. На півночі Росії вони зображуються зеленоволосими, вважаючись водяними демонами або подібними до них за своєю сутністю.

Часто непривабливий вигляд русалки в Росії доповнювався злісними рисами характеру та відповідним ставленням її до людей. В описі С. В. Максимова обидві складові утворюють єдине ціле: «Великоруські русалки злі і мстиві істоти, розтріпані та нечесані: блідолиці, з зеленими очима і таким же волоссям, завжди голі і завжди готові залучати до себе тільки для того, щоб без всякої особливої провини залоскотати до смерті й потопити»<sup>4</sup>.

Таким чином, в уяві російського селянина малювався портрет русалки, що уособлював собою найстрашніші риси зовнішності й характеру і викликав у людини

<sup>1</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 86.

<sup>2</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. Вып 4. С. 140.

<sup>3</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 177.

<sup>4</sup> Максимов С. В. Вказана праця... С. 86.

відповідні почуття. Злісний характер русалок усвідомлювався як наслідок нереалізованості в земному житті, виявом якої є заздрощі й ненависть до людей.

Свідчення про появу русалки в образі старої жінки не численні. Д. К. Зеленін наводить приклад перевтілення молодої русалки на стару, можливо, з метою настрахати людину: «Русалки – прекрасні дівчата з розкішним руськими волоссям», але в будинки вони являються «у вигляді старої жінки»<sup>1</sup>. У народних легендах «старі русалки» інколи наділялися ознаками, характерними для казкової Баби Яги. Їх описували як потворних баб з довгими кігтями, зарослих вовною, озброєних кочергою або ступою.

Крім того, на півночі Росії русалок зображали або надто худими, або гладкими, ба – навіть огрядними. Крайнощі в описі зовнішності вказують на негативне ставлення до міфологічного персонажа як представника нечистої сили. Загалом, у північних губерніях Росії русалок дійсно не вважали красунями. Космате та розпатлане волосся, неодмінно розпущене по плечах, непомірно великі груди та зріст – відмінності північних русалок, за визначенням Д. К. Зеленина. «У Кизлярському повіті Тверської обл., – наводить приклад дослідник повір'їв, – лобаста – гола жінка великого зросту, досить повна і гидка до неподобства і відрази, з величезними, приблизно в аршин, обвислими грудьми, закинутими іноді через плечі на спину, і з косами, що сягають до землі; взагалі зовнішній вигляд її вкрай і нестерпно потворний, відразливий і наводить страх»<sup>2</sup>. І все ж траплялися винятки. У записах експедиції Ю. І. Смірнова про зовнішність русалок у Пошехон'є говориться: «Красива. Красива, очі блакитні-блакитні! ... так була захоплена розчісуванням волосся, що навіть уваги на мене не звернула»<sup>3</sup>.

Загалом, як зазначає Л. Н. Виноградова, для комплексу повір'їв Російської півночі характерні: 1) нечисленність оповідей про жіночого міфологічного персонажа, названого русалкою; 2) зближення образу з більш популярними для традиції жіночими

---

<sup>1</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 180.

<sup>2</sup> Там же. С. 177.

<sup>3</sup> Запорожец В. В. Из Пошехонской демонологии. *Живая старина*. 2013. № 1. С. 43

персонажами, яких називають «водяниха», «шутовка», «лєшачиха», «лобаста», «шишиха»; 3) помітно підкреслений зв'язок «русалки» саме з водною стихією<sup>1 2</sup>.

Зовсім іншим було сприйняття русалки населенням українських, білоруських та південно-російських земель (Тульської, Орловської, Калузької, Пензенської губерній). Тут вони мають вигляд молодих вродливих дівчат, струнких, зеленооких, з довгим (до п'ят) густим руським або зеленим волоссям: «Одна селянка казала, що русалки ходять в вінках сплетених з волошки та білому платї»<sup>3</sup>. Цікавий опис орловської русалки надає Д. К. Зеленин: ««...такая сама вся светленькая, беленькая сидит на ветке, словно плотичка какая или пескарь...»<sup>4</sup>, – де вона, по-перше, є частиною лісового середовища, а, по-друге, порівнюється з пташкою, що навіює думку про її орнітоморфний вигляд.

Всупереч усталеному уявленню, представленому вище, в українців і білорусів також мали місце уявлення про русалок як про старих жінок: «Русалки, кажут, женщины... Сама голая, страшная, волосы довгия у яе — тянуца по гони; и у яе, кажут, усё так, як у человека, только не знашно, ти женщина, ти мужчина — уси равны»<sup>5</sup>. Тут є важлива деталь – уявлення про відсутність статевої відмінності серед представників цього ряду демонологічних образів. Мали місце й описи русалок пишних форм, але не позбавлених грації та пластичності: «...тіло біле, повне гибке та розкошне немов хороша картина»<sup>6</sup>.

Колір очей русалок, згідно з повір'ями, мав певні варіативні ознаки та змінювався в залежності від емоційної налаштованості від блакитного до скляного<sup>7</sup>.

Руське волосся русалок притаманне, в основному, віруванням жителів українських земель, що може свідчити про їх первісне лісове (а не річкове) місце проживання, на відміну від російських. Розпущене по плечах довге волосся – одна з головних відмінностей русалок, властивих як лісовим, так і водним русалкам. Ця

<sup>1</sup>Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология. Проблемы сравнительного изучения: дис. доктора филологических наук: 10.01.09/ Институт славяноведения РАН отдел этнолингвистики и фольклора. Москва, 2001, С. 32.

<sup>2</sup>Власова М. Н. Энциклопедия русских суеверий. СПб., 2008. С. 448–449.

<sup>3</sup>ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 732. Арк. 5.

<sup>4</sup>Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 178.

<sup>5</sup>Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891. Вып 4. С. 140.

<sup>6</sup>Лепкий Д. Деякі вірування про дитину. *Зоря*. Львів. 1886. № 15-16. С. 233.

<sup>7</sup>Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 85–86.

особливість ріднить русалок із відьмами, представницями нечистої сили, які також ніколи не заплітали свого волосся, завжди розпускаючи його по плечах. Д. К. Зеленін припускає, що розпущене волосся в поєднанні з віночком, в описах вродливих русалок, могло бути простою ознакою дівочтва й зваби<sup>1</sup>.

Отже, хоча діапазон народних уявлень в Україні та Білорусі про зовнішній вигляд русалок характеризується неоднозначністю, проте переважає позитивний естетичний аспект, пов'язаний з дівочтвом, молодістю, красою, грацією та пластичністю. При всій варіативності образу русалки – від юної звабливої красуні до потворної баби, від жінки у білій сорочці до оголеної німфи, при явному злитті в цьому образі уявлень про різних за своїм походженням міфологічних істот (від душ утоплеників до водяних і лісових демонів), при різноманітті найменувань – все ж можна виокремити найбільш класичний образ лісової русалки – образ фатальної красуні.

Говорячи про відмінності народного сприйняття русалок в українсько-білоруському та північно-російському регіонах, можна припустити, що північно-російські уявлення засвідчили страх перед ними, маючи за мету протиставити зовнішність демона жінці. З одного боку, зазначені відмінності, очевидно, відображають різну етнопсихологію формування уявлень про лісових демонів, а з іншого – можуть бути зумовлені кардинально відмінними побутовими особливостями, що відбилися на міфологічній картині світу.

Схожість русалок із сільськими жінками у заняттях, характері й зовнішності зовсім не випадкова. Як дівчата і жінки, що померли передчасно або неприродною смертю, вони й повинні були доживати за домовиною своє земне життя, зберігаючи свій колишній характер, схильності та звички.

У якості «закладених» покійниць русалки знаходяться в розпорядженні нечистої сили, а тому їхні дії спрямовані, головним чином, на шкоду людині. Заняття русалок українських, білоруських та південноросійських повір'їв у більшості випадків відображають молодість передчасно померлих, а тому носять розважальний характер:

---

<sup>1</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 184.

купання, гойдання на гіллі дерев, танці, спів<sup>1</sup>. Люблять русалки плескати в долоні, саме тому на території українських земель в період Русальної неділі ніхто не наважувався купатися в річці і плескати в долоні<sup>2</sup>.

Зносини русалок із людьми різні: так, у господарчих справах вони користуються викраденими речами. Русалчині заняття господарством нескладні, пов'язані передусім із пранням своєї білизни та прядінням. Володимирські русалки намагаються прясти вночі в лазнях, де сільські жінки часто залишають готові мочки на гребнях. Однак, найчастіше русалки викрадають пряжу «у поселянок, які лягають спати без молитви»<sup>3</sup>.

Інші вчинки русалок загрожують здоров'ю та життю людей: лякаючи своїм криком, русалки переслідують людей у лісах, топлять їх у воді, мучать лоскотанням. Прагнення і звичка лоскотати людей вважаються настільки характерними для русалок, що знайшли відображення в назвах – українській «лоскотуха», або «лоскотовка», та білоруській «казитка»<sup>4</sup>. З молодими представниками протилежної статі лоскотання – спосіб загравання: «Мценські русалки «мужчин с хохотом окружают, рвут одежды, пока совершенно не сделают голыми, потом сзади хватают под мышки, щекотанием приводят их в хохот и щекочат до тех пор, пока они не падают в обморок. Тогда, осыпая их поцелуями, берут на руки и невидимками приносят в дом и полагают на их постели, а женатого — к жене под бок»<sup>5</sup>, – пише Д. К. Зеленін.

Момент оголення жертви русалками несе еротичний підтекст, тоді як запаморочення від лоскоту вказує на мортальні мотиви в поведінці русалок. Особливим моментом семантики лоскотання є символічне ототожнювання його зі статевим актом.

Русалчині жарти з людьми рідко бувають безневинними: той, хто бачив русалок і розмовляв із ними, в кращому разі відбудеться хворобою, в більшості ж випадків така зустріч веде до вірної смерті. Це безпричинно вороже ставлення русалок до людей показує спірність можливого віднесення їх до культу предків. Маючи особливий статус

---

<sup>1</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 86.

<sup>2</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 191.

<sup>3</sup> Там же. 193.

<sup>4</sup> Там же. С. 201.

<sup>5</sup> Там же. С. 203.

«закладених померлих» із відповідними приписами сімейного поминання, вони мусять бути віднесені до небезпечних.

Проте в межах традиційних вірувань простежується амбівалентність сприйняття природи русалок: то як «нечистих», то як «праведних безгрішних душ». З цього привиду Л. М. Виноградова наводить наступні приклади: «Русалок не називають «нечиста сила», та людина щаслива, що їх побачить», – але й : «Русалки пагани люди, як черти, нехрищони»<sup>1</sup>.

Витоки амбівалентного ставлення до русалок, очевидно, варто шукати в особливостях сприйняття померлих в поминальних обрядових циклах: це одночасно і шанування-умилостивлення, і страх, оберегові дії, вигнання. Таким чином, маємо справу з амбівалентністю того типу, яка, на думку Л. М. Виноградової, не обов'язково пов'язана з пізнішими еволюційними зрушеннями і впливом християнської релігії, яка нібито сприяла переорієнтації сприйняття «добрих» язичницьких духів (в тому числі й русалок) у «нечисту» і небезпечну силу.

Увесь спектр оберегових дій від нечистої сили, засвідчений у етнографічних джерелах, умовно можна розподілити на 3 категорії: залізні та інші предмети-обереги (обрядово-магічні, рослинні), церковно-релігійні обереги та вербальні. Зупинимось на характеристиці кожної з категорій.

Русалкам, як і іншим представникам демонології, в межах традиційних вірувань приписувався страх перед залізним знаряддям. Голка чи булавка слугували гарним оберегом: «Єдиним можливим засобом порятунку від русалок служить укол хоча б однієї з них голкою або булавкою, які необхідно мати при собі напоготові: тоді весь скоп русалок з криком кидається в воду, де ще довго лунають їхні голоси»<sup>2</sup>.

Згідно з народними віруваннями, у Русальну неділю русалки особливо небезпечні для людини, бо перебувають не лише в лісах та полях, а й підходять до людських осель. Тут вони ведуть себе як «ходячі» небіжчики: зітхають, сидять за піччю або в кутку.

---

<sup>1</sup> Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1986. С. 92–93.

<sup>2</sup> Максимов С. В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 87.

Харчуються паром від їжі або приготовленою для них поминальною стравою, яку (як і для поминання закладених небіжчиків) ставили під стіл<sup>1</sup>.

Щоб убезпечити оселю від русалок, вірили, що перед тим як лягати спати та гасити світло, жінка чи баба повинна була перехрестити всі вікна ножем і сказати: «Во імя Отця і Сина і Святого духа. Амінь. Світло з хати, хрест до хати, іди Богородиче до нас спати»<sup>2</sup>.

Для оборони від русалок люди брали із собою кочергу. Для захисту потрібно було сісти на кочергу й потихеньку пересуватися. Русалки миттєво розбігалися, бо думали, що то відьми, яких вони бояться. Існує припущення, що кочерга лякає русалок належністю до вогнища, через зв'язок з культом предків<sup>3</sup>.

Семантика використання залізних виробів у захисній магії багатозначна: по-перше, ніж, голки, булавки – гострі, а тому символізують зброю (показово, що русалку необхідно саме вколоти); по-друге, кочерга втілювала символіку вогню та заліза, що сприймалися як обереги від потойбічних сил; по-третє, самі русалки наділяються залізними частинами тіла («залізними цицьками») та предметами (кочергою), що характерно як для інших демонологічних істот потойбіччя, так і для маргінальних (чортів, відьом, чаклунів). В останньому випадку має місце принцип симпатичної магії, тобто подібне долає подібне – залізні предмети протистоять носіям заліза з потойбіччя.

Достатньо «сказати, скільки клевцов (зубів) у бороні, і русалки відступляться»<sup>4</sup>. Що нечиста сила боїться борони, це загальновідомо; між іншим, коли бажають підглянути будинкового або відьму, то завжди ховаються за борону.

У Володимирській губернії вірили, що в разі нападу русалки необхідно зробити наступне. «Перший засіб, щоб не чіпала русалка, якщо людина побачить її в житі, накреслити пальцем або палицею коло і стати в центр. Русалка буде кружляти близько біля межі, а переступити через неї не посміє; кидає в людину камені, але, щоб вона не

<sup>1</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. С. 95–96.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 384. Арк. 115.

<sup>3</sup> Кононенко О. А. Українська міфологія. Зброя, ритуали, обереги. Харків, 2017. С. 93.

<sup>4</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 212.

попала, слід коло зробити великим»<sup>1</sup>. Такі дії передусім були викликані вірою в християнську силу й перевагу її над нечистю.

Якщо русалки женуться за людиною полем, уберегтися від ненависної можна, біжучи не вздовж борозни, а поперек і через межі. Це значно ускладнює їхнє пересування, бо через межі вони перелізають, як через тин<sup>2</sup>. За іншими повір'ями, при зустрічі з русалками в Духівську неділю рекомендується неодмінно накинути на них хустку або якусь одежину, чи залишити на місці, де чувся плач.... Інакше подорожньому загрожує смерть. Наведемо два записи такої ситуації: «Жив собі чоловік. Він служив у пана в казках і він нечому не вірив. Раз він іде на коні лісом і видить що йдуть багато женок і дітей лісом і двоє дітей плаче що веймо покололи ноги. Тоді він спинив коні і взяв хустку і передер і замотав їм ноги. Як замотав то вони побігли і тільки «ух» та «ух»! А він поїхав собі»<sup>3</sup>; «...от вона і просить: дайте мені яку латку я позамативаю ноги. Толі він зліз із сорочки вдер рукава і дав ей. Вона позаматувала і стала просить: дайте мені ще на дітя. Отоди він взяв із дівки сподницю і оддал. От вона подякувала і пошла. А чоловік пошов до дому і давай розказувать що вони бачили русалок і що дали їм сподницю»<sup>4</sup>.

В описаних обрядово-магічних діях фігурують універсальні обереги – коло, хрест та жертва одягу. Коло організує захищений безперервною лінією простір. Хрест виникає внаслідок перехрещення борозни з рухом людини поперек неї. Тоді як межа недоступна русалкам, оскільки проведена залізним знаряддям, то й виконує роль кордону, який організує – відділяє простір одного поля від іншого. Надання русалкам елементів одягу, можливо, є рудиментом давніх дохристиянських традицій обов'язкових жертв «закладеним» мерцям і не лише.

Значна роль відводилася рослинам-оберегам, до яких, передусім, належить полин, що його на Трійцю розкладали по хаті й під столом. На Полтавщині на «Зелені святки», напередодні Трійці, кидають у хатах явір, зорю (любисток) й неодмінно полин для

<sup>1</sup> Булгаковский Д. Г. Пинчуки – этнографический сборник. СПб., 1890. С. 190.

<sup>2</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 211.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 1-дод. Од. зб. 260. Арк. 71.

<sup>4</sup> ІМФЕ. Ф. 1-дод. Од. зб. 260. Арк. 73.

оборони від русалок<sup>1</sup>. Любисток за силою прирівнювався до полину, виступаючи оберегом не лише від русалок, а й від лихоманки.

Ще одна рослина-оберіг – часник. З поширенням нечистої сили лісами кожен при собі мав кілька головок часнику.

«Ек би не лук, чеснок,  
Ані одзілік дзіле,  
Взялиби ми Руснака  
На своє веселе»<sup>2</sup>.

В одній із пісень дівчата просять бабусю накреслити ножом коло довкруг них та обсипати вівсом та хмелем, щоб русалки їм були не страшні:

«А ты бабушка, Куприяноуна  
Ты жъ обчарти насъ залатымъ нажомъ,  
Ты жъ абсей насъ ярымъ аусомъ  
Абсей-ка насъ ярымъ хмелемъ,  
Абчарти насъ залатымъ нажомъ!»<sup>3</sup>.

А на Чернігівщині (с. Виблі, Куликівського району) в якості оберегу вживали мак: «Як хто умре у русальну неділю (Троицкую), то у труну треба положидь узелок маку, бо як за мертвим будуть гнатися русалки, щоб зробиць его русалкою то мертва кине им мак и поки русалк той мак пощитають, мертва утече<sup>4</sup>.

Тож до засобів проти русалок вживалися: полин, любисток, часник, овес, хміль та мак – рослини, які входять до лікарських засобів народної медицини, характеризуються різким (часник) або особливим запахом (любисток, хміль), а також можуть вводити людину у стан сну чи сп'яніння (мак і хміль). Водночас ці рослини переважно входять до рослинного коду основного міфу про боротьбу Громовержця із супротивником.

Церковно-релігійним оберегом вважався хрест, як натільний, так і накреслений. Щоб уберегтися від русалок, кожен мав при собі хрестик, який могли носили не лише

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 214.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 29-3. Од. зб. 90. Арк. 6.

<sup>3</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 13.

<sup>4</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 160. Арк. 51.

на грудях, а й на спині. Русалка заплакала, коли тесля Гаврило перехрестився: «Не хреститися б тобі, чоловіче, жити б тобі зі мною на веселошах до кінця днів»<sup>1</sup>. Віра в Бога та святу молитву нерідко оберігала людину від нечистої сили. Показовим є запис легенди, зроблений П. В. Кондратюком в с. Солотвин Бердичівського району Житомирської області. «До однієї молодиці прийшов уночі її син, який у приймах у другому селі, і попросив її до себе по якійсь справі. Мати не довго думаючи пішла за ним. Привів її син до річки, вліз у річку і став не по-людському сміятися. То був не її син, а нечиста сила. Та молодиця дуже злякалася, стала хреститися, Богу молитися і прийшла додому»<sup>2</sup>.

Особливе місце у протидії русалкам народні вірування відводили замовлянням, у яких реалізувалася сила слова. На Поліссі вірили: «Коли русалка на тебе приставань будзиць, ты на нее ня глядзи, а усе на землю скажи: «Водзяница, льсовица, шальная дзъвица! Отвяжись, откацись, у моемь дуору кажись; табь туть ня вькъ жиць, а нядзьлю биць. Ступай у рьку глубокою, на осину высокую. Осина трясись, водзяница ужмись. Я законь принимау, златой хресть цаловау; мнѣ съ тобой не водзицца, не кумицца. ...»<sup>3</sup>.

Якщо в Русальний тиждень людина першою помітить русалок і скаже: «Чур моя!» – тоді русалки для неї не шкідливі, а одна з них навіть піде слідом до будинку й виконуватиме всю домашню роботу як найкраща робітниця. Оберегом від русалок слугували й русальні пісні.

Походження терміну «русалка» традиційно пов'язується із давньоруською назвою свят та ігрищ – «русалії» (в Україні перший день Петрова посту також носить назву Русалій). Слово «русалка» лінгвісти виводять від латинського «rosalia». У середньовічній Греції так називались спеціальні свята й ігрові дійства, що їх супроводжували. Вважається, що в культуру слов'ян ці свята прийшли і розповсюджувались разом із християнством, однак християнські «rosalia» співпали на Русі з прадавнім язичницьким святом на честь покійних. З часом це язичницьке свято

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 210.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 384. Арк. 16.

<sup>3</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. СПб., 1893. Т. 2. С. 525.

отримало від грецьких священників нову, християнську назву – Русалії, Русальний тиждень. Звідси вже цілком виправданою є поява назви «Русалки», тобто створіння, яких вшановують під час свята Русалій, на Русальному тижні<sup>1</sup>.

У старій легенді про Нифонта маємо образ русалій ще київських часів: сатана посилає бісів на покуту людську, і ті, убравшись в одяг крикливих кольорів («упестрени»), граючи на музичних інструментах, інші — взявши на себе «скурати», маски, веселили людей : «...і сі гри називались русалії. Час сих відправ — в суботу на Трійцю ...самі поминальники при тім танцюють, б'ють в долоні і співають «сатанинські» пісні» Спеціально русалкам і мавкам присвячений четвер на Святій неділі: се «русальний» або «мавський Великдень», що відповідає «навському» четвергові на великодніх святах», – пише з цього приводу М. С. Грушевський<sup>2</sup>.

Однією з найважливішою ознакою русалок є належність до закладених покійників, тобто померлих передчасно, не своєю смертю, до кінця не вичерпавши свій життєвий потенціал. «Численні свідчення наших джерел про походження русалок не залишають жодного сумніву в тому, що народ визнає русалок закладеними покійниками, тобто жінками, які померли неприродною смертю»<sup>3</sup>, – пише Д. К. Зеленин, перераховуючи шість категорій померлих, які перетворюються на русалок за віруваннями як українців, так і білорусів та росіян: 1) русалками ставали нехрещені і мертвонароджені діти (13 повідомлень українських, 7 білоруських і 7 російських); 2) молоді утоплениці (8 російських, 7 українських, 2 білоруських); 3) прокляті батьками діти (4 повідомлення); 5) жінки-самовбивці (6 повідомлень); 6) померлі молоді дівчата (2 повідомлення)<sup>4</sup>.

Згідно з народними віруваннями Полісся, перетворення на русалку зумовлене п'ятьма чинниками: 1) смерть у визначений час – перед Трійцею, на Русальному тижні; 2) утоплення; 3) передчасна смерть дітей (до віку) й дівчат (до віку, до шлюбу, невинні ....); 4) неохрещені діти; 5) народжені, одружені та померлі на Трійцю<sup>5</sup>. Очевидно, що

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 143.

<sup>2</sup> Грушевський М. С. Історія української літератури. Київ, 1993. Т. 2. С. 214–215.

<sup>3</sup> Зеленин Д. К. Вказана праця... С. 148.

<sup>4</sup> Там же. С. 148.

<sup>5</sup> Галайчук. В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 123-126.

фактори перетворення на русалку, які наводять Д. К. Зеленін та В. В. Галайчук, суттєво відрізняються (лише два збіги: нехрещені діти та утоплениці). Пояснюючи особливості вірувань в русалок на Поліссі, В. В. Галайчук звертає увагу на те, що з цими перетвореннями пов'язані всі найважливіші віхи в житті людини, а також невинність дівчат, яка, на думку дослідника, є навіть важливішою, ніж їхнє заміжжя чи незаміжжя: «Старії не йдуть, тільки такі дівчета молодії та дівчетка, такі підрустки, вмирают. То тії, шоше замужне повиходили. Хлопців не бачили. То вони свеї пори вмирали. Рáзниці не б́уло, коли»<sup>1</sup>. Стосовно душ неохрещених дітей, перетілених у русалок, то В. В. Галайчук наголошує, що не лише на Поліссі діти, померлі неохрещеними, утворюють окрему демонологічну категорію, яка існує паралельно з уявленнями про русалок. Свою позицію він обґрунтовує так: «Відомо, що померла неохрещена дитина просить імені. Якщо її вчасно не охрестити, вона переходить у розряд «чортів». До русалок це не має ніякого стосунку»<sup>2</sup>. Схожу картину, як пише дослідник, спостерігаємо й щодо душ тих, хто випадково втопився чи несподівано помер. Водночас, в усіх випадках із переліку померлих, що перетворюються на русалок, вилучаються самогубці-повішеники. Свідоме вкорочення собі віку в християнській традиції підлягало осуду й позбавляло можливості «ховати на могилках», тим самим закриваючи шлях до перетворень навіть у народних віруваннях: «Як тії, шо на себе накладають мотузочка, то тих ни хувають на могилках, бо він сам сибі зробив смерть. А як втопився – то хувають так як всіх»<sup>3</sup>. Це означає, що умовою перетворення померлого на русалку був похорон на сільському цвинтарі. Хоча дослідники Д. К. Зеленін, М. І. Толстой, Л. М. Виноградова все ж указують на поодинокі випадки ототожнення вішальників і потопельників із русалками: «Хто втопиться, повіситься – також русалки»<sup>4</sup>.

В Україні та Білорусі «закладених» покійників поминали на Троїцькому (Русальному) тижні, в Русальний четвер, або дещо раніше – в Преполовіння П'ятидесятниці (25 день після Великодня), або на Вознесіння. Четвер Русального тижня

<sup>1</sup> Галайчук. В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 127.

<sup>2</sup> Галайчук В. В. Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету*. 2008. Вип. 43. С. 333.

<sup>3</sup> Там же. С. 333.

<sup>4</sup> Славянський і балканський фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. Толстой. Москва, 1986. С. 91 – 92.

в народі називався ще Русальною Пасхою, Русалчиним Великоднем, Кривим, або Сухим четвергом: «На Русальний тиждень баби під хатою вивішують сорочку, спідницю, фартух і намітку... Вважають, що вже кожна дочка (русалка) до своєї матері прийде, і вона вже візьме це все, і вдягнеться. А яка вже мати не повісить, то та вже русалка ходить незадоволена і плаче»<sup>1</sup>, – пише Т. О. Агапкина про сімейний характер цих поминок. Сімейний характер «закладених» важливою ознакою вірувань, пов'язаних із русалками. Власне «закладених» покійників поминали переважно в сім'ях, де вони були (наприклад, матері поминали своїх доньок-наречених або малолітніх дітей). Тож вважалося, що впродовж тижня після або в період самої Трійці по землі ходили русалки та мавки.

**МАВКИ.** У карпатському регіоні та Поліссі аналогом русалки дослідники вважають персонажа, пов'язаного з душами померлих нехрещених дітей, загальновідомого під назвою мавка чи нявка<sup>2</sup>. Низкою ознак вони подібні, а нерідко й майже тотожні іншим демонологічним жіночим персонажам: літавицям, лісним, бісицям, богиням, мамунам, повітрулям<sup>3</sup>.

Комплекс звісток про мавок займає територію, що здебільшого покриває україно-русинські Карпати, захоплюючи частину Польщі (східна смуга Підляшшя). Багато інформації про мавок маємо з українського Полісся. Відомості про них поширювались на схід не далі Поділля (Хмельницька область), найменш відомою мавка є в центральній частині України<sup>4</sup>.

Мавок упевнено можна віднести до лісових демонологічних персонажів народних вірувань. У джерелах немає жодного натяку на їх водне походження, як у випадку з русалками. Локуси їх перебування пов'язують із життям на деревах у лісах, полях, у житі, траві<sup>5</sup>. Проте, певний зв'язок мавок із водою все ж простежується: «[Нявки-мавки] – се нехрещені душі дітій, шо перед зеленими сьвітитами блукают по польих та над водами, та голосит: «Мав, мав»»<sup>6</sup>. На лісову природу вказує й ареал поширення образу

<sup>1</sup> Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва, 2002. С. 150.

<sup>2</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. С. 90.

<sup>3</sup> Буйських Ю. С. Жіночі образи української міфології. Колись русалки по землі ходили. Харків, 2018. С. 177.

<sup>4</sup> Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. 165.

<sup>5</sup> Войтович Н. М. Вказана праця... С. 90.

<sup>6</sup> Галайчук В. В. Вказана праця... С. 165.

– лише в заліснених регіонах України (він практично невідомий у центральній та південній частинах, позбавлених лісу, його топос значно скромніший у масштабах лісостепу).

Зазвичай вважалось, що мавки живуть у лісах і на полонинах, але, за деякими переказами, у них були житла, які описуються як гірські печери, обвішані й устелені килимами, де вони ткали одяг із краденого льону<sup>1</sup>. Звичайне місцезнаходження мавок у багатьох переказах – «ще далі». Частина легенд має на увазі, що мавки пішли, їх зв'язок із людським світом ослаб. В одному з гуцульських оповідань передається, що з тих пір як жінки стали ходити на полонину (гірські пасовища), то мавки пішли ще далі, в «недеї», тобто в найвищі, майже недоступні для людини відкриті полонини, «куди ніхто не зайде – хіба що птах залетить»<sup>2</sup>. Визначення «ще далі» показує недосяжність мавки для людини, якщо вона сама того не схоче.

Описи в фольклорних джерелах дозвілля мавок на гірських галявинах під музику «дуюток», на яких грає «осинавець» або «осина» (чорт), особливо «на молодика», нагадують античні міфологічні картини з сатирами та німфами. Місця, де вони справляють забави, – витоптані галявини серед лісу («ігровища»). На звуки «дуютки» можна було йти, поки не заблудишся і виб'єшся із сил. За повір'ями, існував лише один засіб виявити мавок та їхнього акомпаніатора – це вкриття всього тіла обручами з гілок і в такому вигляді йти на звук<sup>3</sup>.

«Ігровище» мавок, за народними уявленнями, являло собою утоптане, плоске коло, іноді покрите мохом. Вважалось, що там, де танцювали мавки, ніколи вже не ростиме трава. До таких місць народна уява відносить одну з вершин Горгани в Карпатах під назвою Ігровець, відомою своєю абсолютно плоскою вершиною.

Зовнішність мавок значною мірою диктується середовищем перебування – лісом як одним з міфологічних локусів потойбіччя. У народній уяві мавки поставали в образах дівчаток і дорослих дівчат. У рамках даного розділу ми розглядаємо мавок як жіночих демонологічних персонажів, які являлись у подібні молодих дівчат,

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. XXVII.

<sup>2</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 57.

<sup>3</sup> Там же. С. 57.

наголошуючи на специфічних ознаках зовнішності, рисах характеру, стилістиці поведінки.

Народні повір'я наділяють мавок вираженою антропоморфною природою: їх уявляли міфічними лісовими істотами в образі гарних оголених дівчат (інколи зображали мавку в довгій білій сукні). Досить колоритно описує зовнішність мавок В. М. Гнатюк: «Мавки бувають високого зросту, лице мають округле, а довгі коси спускають на плечі і затикують цвітами. Одяг їх тонкий прозорий, спадає недбало по утлім тілі»<sup>1</sup>. Вони, очевидно, сприймалися своєрідними духами гірських лісів. Вважалось, що краса мавки досконала. Легенди кажуть, що деякі негарні дівчата спеціально зводили рахунки з життям, аби після смерті стати мавками і знайти неземну красу.

Поряд із чарівливими зовнішніми рисами було й те, що відлякувало та вказувало на демонічну природу образу. Найчастіше в повір'ях такою ознакою є «відкриті нутроші» мавки<sup>2</sup>: «То ж повідають люди то є така лісна, ана з переду виглядає на гаплендину (незрозуміле слово) – а на заду то кишки си за нею везут – и она чоловіка ек би обманила, то так би завела в пуцу то вже би си не вернув з вітти»<sup>3</sup>. Ця анатомічна вада є незаперечним свідченням належності даного образу народних вірувань до категорії «живих мерців», що підсилюється іншою незвичайною ознакою – вражаючою легкістю мавок. Під їхніми ногами навіть трава не хиталась. Не маючи справжнього тіла, лісові мавки не віддзеркалювались у воді й не відкидали тіні ніде, окрім болота. Одяг тонкий та прозорий, спереду мають вигляд дівчат, але насправді позбавлені тіла і душі.

А. І. Онищук наводить розповідь Петра Остап'юка про здатність мавок, притаманну майже всім демонологічним персонажам, змінювати розміри свого тіла від дорослої людини до дитини. За переказом, йдучи лісом, куди маленька дитина не могла дістатися, він побачив дитячі сліди на снігу. Чоловік вирішив простежити за слідами і

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. XXVII.

<sup>2</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 56.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 170. Арк. 1.

пройшов близько трьох кілометрів, та враз сліди зникли. Оповідач пов'язує цю історію з мавками<sup>1</sup>.

Отже, змальовуючи мавок, народна уява описує їх винятково гарними, невагомими дівчатами, звабливими, одягнутими в тонкий або напівпрозорий одяг зеленого кольору. Водночас «відкриті нутроші», невагомість та здатність змінювати розміри тіла наближує їх до категорії «живих мерців».

Демонічна природа мавок розкривалася в їхньому улюбленому занятті – танцях, які мали буйний, навіть оргаїстичний характер. Еротичний вигляд та поведінка мавок (довгі розплетені коси, напівпрозорий одяг, розпусна поведінка) контрастує з мортальним мотивом, тобто смертельно спотвореним тілом (відкриті внутрішні органи) та холодними, хоча швидкими блискучими очима.

Поведінка мавок поєднує в собі еротизм та агресивно кодовану мортальність. Небезпека для людей з боку мавок криється у здатності залоскотати парубка до смерті. О. С. Кирилюк вважає, що тут має місце цензурування еротичних мотивів, коли приховуються реальні дії – смертельне виснаження парубка у довготривалому багатократному статевому акті. Еротизм мавок, пише дослідник, холодний і має чітке мортальне забарвлення, наголошуючи: «У відповідності до поширеної універсально-культурної амбівалентності фольклорно-міфологічних образів та мотивів, лоскотання іноді постає як засіб умертвіння, а не захисту, і саме через лоскіт демонічні істоти гублять людей. Особливим моментом семантики лоскотання є також те, що вона часто ототожнювалась із статевим актом»<sup>2</sup>. Цитуючи Н. В. Аксьонову, дослідник намагається пояснити значення лоскотання як прояв сексуальної активності мавок. У вказаному аспекті викликання через лоскіт дитячого сміху – мети багатьох пестошів дитини – Н. В. Аксьонова пропонує розглядати як провокування здатності до відтворення, продукування. Відповідно, більшість забавлянок згаданого типу

<sup>1</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 58.

<sup>2</sup> Кирилюк О. С. Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «сорока-воровка». *Докса: зб. наук. праць з філософії та філології*. 2016. Вип. 13. С. 123.

наповнювалися ще й сексуальною символікою, у якій пахви набували значення статевих органів<sup>1</sup>.

Далі О. С. Кирилюк вважає, що ще одним аспектом, котрий виводить на елементарно-еротичне кодування поведінки мавок, але вже не мортальності (через ссання чоловіки сохнуть), а генетиву, є етимологія самого терміну «мавки» (навки), що прямо співвідноситься з ідеєю народження, оскільки місцем перебування навок є печера, відомий образ жіночого лона. У свою чергу, міфологічний образ печери постає як пуп землі, просторово маркуючи місце народження, що теж виводить нас на образ навок (nav = navel – ‘пуп’)<sup>2</sup>. Далі розвиваючи думку про мортальний еротизм мавок, дослідник пише: «Беручи до уваги відомі шокуючі відвертості народної міфології та її наступну цензуру, ми можемо бачити у цьому мотиві замасковану, але цілком ясну картину еротизму, що має як функціональні (найневиннішим із яких є простий поцілунок), так і морфологічні (груди) прояви. У будь-якому випадку ми бачимо направлення прояву статевої сили у цілком безплідне русло, яке не має реального результату – подовження роду і за своїм змістом постає як виснаження та марна трата життєвої енергії»<sup>3</sup>.

Знайшла відображення в народних легендах і можливість реального шлюбу парубка з мавкою. Це могло статися, коли парубок оволодівав частиною одягу (хусткою) мавки і заманював її до себе. Після весілля мавка продовжувала жити серед людей на правах невольниці парубка. Однак, хитрощами повернувши свою хустку, вона «полекіла назад у гори, то ї більше ніхто не вигіу»<sup>4</sup>. Наведений приклад вказує на характерну демонічну природу мавок. Адже навіть після хрещення вона серед живих людей залишається «чужою» і прагне повернутися «до своїх». Через «чужість» мавок людському світові можливість такого шлюбу осмислювалась як безперспективна й неправильна.

<sup>1</sup> Кирилюк О. С. Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «сорока-воровка». *Докса: зб. наук. праць з філософії та філології*. 2016. Вип. 13. С. 119–126.

<sup>2</sup> Там же. С. 124.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

<sup>4</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 59.

Водночас, згідно з джерелами, об'єктами уваги нявок можуть бути також жінки та діти. Гуцули стверджують, коли «...зле робить «кігітна» жінка, коли витягне з грядок майку, себ то галузку, яку заткнено на Зелені свята; тоді приходять Нявки до неї вночі, коли спить, і ссуть її грудь; можуть також ссати дитину, а навіть мушину»<sup>1</sup>, через що ті сохнуть і марніють. Імовірно, тут ідея ссання грудей має не стільки еротичну природу, скільки відсилає до витоків формування даного образу – дітей-потерчат. В етнографії зафіксовано поширені випадки, коли матері годували грудьми своїх дітей до трирічного і старшого віку. Тож «ссання грудей» може виступати і як ознака вічного голоду «закладених померлих».

Вдача мавок в народних повір'ях не завжди передбачувана, характеризується вираженим дуалізмом поведінки. Подекуди в джерелах вони зображуються нешкідливими, ба навіть помічниками людей, а в інших – об'єктом страху або загрози, якого варто остерігатись. За переказами, мавки могли допомагати людям із худобою та захищати її від диких звірів. Однак переважна більшість фольклорних джерел пропонує діаметрально протилежні свідчення. У деяких регіонах України мавки вважались вкрай агресивними та небезпечними: «Мавки або лоскотниці – не що інше, як чорти. Вони живуть в лісах і являються людям в образі молодих, красивих дівчат. Біда тому, хто їх зустріне: вони перш привертають увагу зустрічного своєю красою, заводять з ним розмову, залицяються і, нарешті, свою жертву, захопившись серцевими поривами, залоскочуть до смерті. (Літинський і Проскурівський повіти). Крім цього, мавки небезпечні тим, що іноді відрізають зустрічним голову»<sup>2</sup>, – знаходимо в праці П. П. Чубинського. Амбівалентність поведінки мавок, подібно до амбівалентності представників чоловічої статі лісової демонології, може свідчити про глибоку, дохристиянську архаїчність цього образу, який поступово почав набувати більш виражених негативних ознак в умовах християнської дуальної моделі світу.

---

<sup>1</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 59.

<sup>2</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т.1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 206.

В двох основних напрямках – обрядово-магічному замовлянні та християнсько-обрядових діях – розвивалися захист і обереги українського населення від мавок. На відмінну від інших русалок, згідно з народними віруваннями, мавки не бояться ні полину, ні часнику, ні заліза, ні срібла. Щоб захиститися хлопцеві від нечистого впливу мавки, потрібно було зняти з себе сорочку й одягнути її навиворіт<sup>1</sup>. Напевно, звідси й походить поширений забобон – одягати навиворіт, аби не вrekli. У цій дії вивернутість сорочки рівноцінна вивернутості кожуха у весільній обрядовості й символічно демонструє належність людини до іншого світу – світу звірів, вовків і демонічних істот. Хлопець у вивернутій сорочці ставав мавці «своїм».

Хоча вважалося, що мавку цілком можна заговорити або ж відкупитися від неї, подарувавши гребінець. Як тільки вона поправить волосся і поверне гребінець, потрібно було його викинути, оскільки після мавки не можна розчісуватись – волосся тут же почне випадати (зараження смертю). У цих народних міфологічних мотивах маємо справу з архаїчними уявленнями про магічну силу слова (заговорити) та силу особливої пожертви (гребінець). Особлива роль саме гребінця, очевидно, пояснюється його символічним зв'язком із лісом у казкових сюжетах, де він часто перетворюється на густий ліс. Тож і вивернута сорочка, і гребінець виступають своєрідними знаками лісової стихії, «своїї» для мавок. Як бачимо, в захисних засобах народної обрядово-магічної сфери вдавалися до симпатичної магії, метою якої було не знищити мавку, а переконати її в належності до «своїх», лісових.

Крім того, як було показано в другому розділі, народна міфологія створила персонажа, який полював на мавок і таким чином рятував людей, – Чугайстра.

Щодо християнсько-обрядової групи в традиціях укоріненого християнського світобачення набула поширення думка, що віруюча людина рідше стикається з мавками. Однак, якщо зустріч все-таки відбулася, то мавка стає більш агресивною. Її драгує присутність християнської символіки. Водночас вірили, що втрачені душі, які знайшли себе в образі мавок, можна заспокоїти, здійснивши таїнство хрещення, якого не зробили батьки за життя своєї дитини. Якщо мати при собі святу воду, то нею треба

<sup>1</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 58.

окропити мавку, промовляючи: «Хрещу тебе в ім'я Отця, Сина і Святого Духа». Після такого обряду зла душа перетворюється на ангела і відправляється на небеса.

Як було показано вище, в народних віруваннях образ мавки наділявся ознаками «живого мерця». Вважається, що він походить від померлої нехрещеної дитини або дівчини. Й.О. Дзензелівський зазначає, що українські назви «навка» і «мавка» розвинулися з давньоруського «навъ» – мрець, труна – і пов'язані з поняттям демон<sup>1</sup>. Найбільшою варіативністю та колоритністю вирізняються уявлення про мавок, зафіксовані на теренах Карпат. Н. Хобзей зазначає, що в гуцульських говірках назва «нявка», «мавка» вживається в значенні «лісова дівчина», «гірська русалка», а також паралельно зі словом «лісовиця»<sup>2</sup>. Існує думка, що всі ці персонажі – окремі варіанти одного образу.

Ю. С. Буйських у статті «Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності» зазначає, що в оповідях, відтворених переважно старими людьми в досліджуваних селах, де фігурують указані надприродні істоти, стверджується, що колись ці істоти справді були, а тепер, «де це все ділося»<sup>3</sup>, тобто мавки усвідомлюються не лише героїнями народних легенд, а й бувальщини, що засвідчує віра в їх існування.

За народними віруваннями, походження мавок близьке до потерчат, які перетворювалися на мавку через сім років, якщо не отримували благословення: «Буває однак, сім літ промине, а душа дитяти не найде чоловіка, що поступив би так, а тоді іде вона на науку»<sup>4</sup>. П. П. Чубинський зараховує до мавок дітей, викрадених чортом<sup>5</sup>. В обох випадках мавки належать до категорії закладених покійників як померлі нехрещені діти: «Укр. мавка, навка – «дитя жіночої статі, померле нехрещеним і

<sup>1</sup> Дзензелівський Й. О. Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» // Їм промовляти душа моя буде. «Лісова пісня» Лесі Українки та її інтерпретації. Київ. 2002. С. 119–222, 201, 203.

<sup>2</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2002. С. 216, 137.

<sup>3</sup> Буйських Ю. С. Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності. *Народна творчість та етнологія*. 2014. № 1. С. 101.

<sup>4</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 56.

<sup>5</sup> Чубинський П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т.1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 226.

перетворене в русалку»<sup>1</sup>, так і ті, хто був викрадений нечистою силою: «Мавки – це вкрадені дияволом діти»<sup>2</sup>.

### **3.2. Маргінальні жіночі образи лісової демонології в традиційних віруваннях українців та їхніх сусідів: кікімора-мара, лихоманка**

Серед жіночих образів лісової демонології українців та їхніх слов'янських сусідів – білорусів та росіян – мають місце такі, що пов'язані з лісом лише певним проміжком свого минулого чи майбутнього, тоді як основне буття триває серед людей. Завдяки тимчасовості зв'язку з лісом вони набувають маргінальних ознак. До таких образів, передусім, належить мара (кікімора) та її інваріанти.

**КІКІМОРА – МАРА.** За уявленнями росіян, у будинку слов'ян, окрім домового, могли мешкати й інші духи, зокрема, кікімора, яку ще називали «шишимора», «шишига»<sup>3</sup>.

Повір'я про кікімор поширені, в основному, серед росіян і менше – серед білорусів. У північноросійських губерніях кікіморою називали не лише домашній дух, а й болотяну лихоманку, болотяну мару, лісову кікімору, лісову русалку, польову русалку, полудницю, лешачиху, водяницю (Вологодська, В'ятська губернії, Східний Сибір)<sup>4</sup>, що, з одного боку, перегукується з назвами русалки, а з іншого – дає підстави ввести його до переліку народної лісової демонології.

Опосередковано зв'язок цього образу жіночої демонології з локусом лісу розкривається у порівнянні з іншими домовими духами, які були «помічниками», «предками», тоді як кікімора є «чужою» і з'являється в будинку, щоб шкодити людям. «Чужим» стосовно людей сприймався світ природи, одним із наймасштабніших утілень якого був власне ліс із болотами, озерами, струмками й горами. Усе це вказує на первинне походження кікімори як лісового демонологічного персонажа, який з настанням певного віку поселяється у людські будинки шкодити.

<sup>1</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. С. 186.

<sup>2</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 207.

<sup>3</sup> Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия Москва, 1880. С. 248.

<sup>4</sup> Словарь русских народных говоров. Ленинград, 1977. Вып. 13. Калун-Кобза. С. 205.

Згідно з народними віруваннями, на кікімор, серед інших, перетворювалися дівчатка, народжені жінкою від Вогненного змія: «...Сушить, знобить онъ красну дъвицу до истомы. Отъ той ли силы нечистыя заражается у дъвицы дътище некошное»<sup>1</sup>. Така дитина ще в утробі матері піддавалась прокльонам та ненависті родичів. У народних оповіданнях нечиста сила викрадала таких дітей просто з материнської утrobi і забирала до себе. Дівчинку забирали на край землі і рівно через сім тижнів воскрешали в образі кікімори. Вважалося, що весь подальший період кікімора жила у незвіданому місці, десь у горах, у розкішних умовах: «З ранку до вечора тішить Кікімору кіт-баюн, розповідає їй казки заморські про весь рід людський. З вечора до півночі, заводить чарівник ігри молодецькі, веселить Кікімору, то сліпим козлом, то піжмурками»<sup>2</sup>. Рівно через сім років кікімора виростає, після навчання у відьом вона відправляється до людей. Гори на краю світу в народній уяві асоціюються з потойбіччям, одним із утілень якого був ліс.

Крім того, належність кікімор до лісу можна пояснити їх прямим зв'язком із закладеними покійниками, яких народна уява поселяла в лісі.

Отже, локус лісу в символіці кікімори проявляється в кількох аспектах: 1) у семантиці назви зі значеннями «болотяна мора», «лісова кікімора», лешиха; 2) у «чужості» іншим домашнім духам; 3) у перебуванні перші сім років на краю світу, в горах, на навчанні у відьом; 4) належністю до закладених покійників, місцем перебування яких народна уява обирала ліс і природні стихії, з ним пов'язані, – воду й болота.

Зовнішні ознаки цієї демонічної міфоїстоти вмотивовані значенням кривизни, закодованим у першій частині назви «кікімора» (властивим континуантам \*kuk-, \*kuk-: с.-х. діал. «кúко» – людина, маленька на зріст, слвн. кука 'злий дух', 'сум, печаль'<sup>3</sup>. Страшними виступають інші носії даного кореня: Кука – щезник (рос. леший), який жив в лазні', блр. кука 'щось страшне, яке живе в темряві, чим лякають дітей, пов'язані,

<sup>1</sup> Сахаров И. П. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб.: издание А. С. Суворина, 1885. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 36–37.

<sup>3</sup> Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. Москва, 1987. Вып. 13 (\*kroměžigъ—kužiti). С. 94.

очевидно, з д.-інд. *kusáti* ‘зіщулюватися, скарлючитися’, гот. *hauhs* ‘високий’, лит. *kaĩkas* ‘шишка’, а також, можливо, домовик, дух, карлик, гном’ ~ і.-є. *\*keu-k-* / *\*kou-k-* ‘вигинати, викривляти; загнути’<sup>1</sup>. «Словарь русских народных говоров» описує кікімору як людину, яка весь час сидить удома за роботою, особливо за прядінням, домосід, відлюдько’<sup>2</sup>.

Тож у народній уяві склався досить суперечливий образ кікімори. То їй приписується вигляд маленької, потворної, скоцюрбленої бабці, одягненої в дрантя: «Тонешенька, чернешенька, та Кикимора; а голова-то у нее малым-малешенька, со неперсточекъ, а туловища, не спознать с соломиной»<sup>3</sup>. Саме такі баби на Святки вбиралися в кікімор: «Баби одягалися в рваний одяг і з довгою загостреною палицею сідали на підлогу, звисивши ноги з бруса, і в такій позі прядли. Прядку (копил) вони ставили між ніг. Дівчата сміялися над шишиморою, хапали її за ноги, а вони натомість били їх палицею»<sup>4</sup>.

Народний фольклор прагнув відобразити кікімору як щось потворне, страхітливе й небезпечне. Розпатлане волосся, горбатість, худорлявість – все це взято як прикмети нечистої сили, і кожна з цих деталей чітко малює портрет кікімори. Лахміття, в яке, згідно із селянськими повір’ями, одягнена кікімора, є однією зі складових її іміджу, залишаючи відчуття огиди і закарбовуючись у пам’яті. Як зазначалося вище, розпущене пелехате волосся в народних переказах сприймається характерною ознакою жіночих персонажів нечистої сили – русалок, мавок, лісовиць, відьом тощо. В народі навіть вірили, що розпатланим волоссям кікімора може позбавити людину сили й здоров’я, зробити старого молодим і навпаки.

Своєрідною ознакою цього міфологічного персонажа є пов’язані з ним явища галюциногенного характеру, які впливають на зоровий та слуховий нерв, внаслідок чого людина втрачає здатність розуміти реальність подій та об’єктів, ставить під сумнів, чи не є вони плодом її власної уяви, гри свідомості. Для даного міфологічного

<sup>1</sup> Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. Москва, 1987. Вып. 13 (\*kroměžigъ—kyžiti). С. 94-95.

<sup>2</sup> Словарь русских народных говоров. Ленинград. Вып. 13. Калун-Кобза. 1977. С. 205.

<sup>3</sup> Сахаров И. П. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885. С. 37.

<sup>4</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва: Астрель, 2000. 260.

персонажа характерне поєднання певних функцій, які проявляють його сутність. До них належать: здатність набувати різного вигляду, демонстрація своєї присутності людині, перешкода діям, рухові людини, здатність швидко зникати. Водночас, приписування кікіморі здатності лякати людей, не з'являючись на очі, демонструє розвиток ознак нулеморфності в цього міфологічного персонажа (поряд із зоо- та антропоморфізмом).

На територіях України й Білорусі був поширений образ, аналогічний кікіморі, – мара, яку описували як дівчину з довгою косою, оголену або вдягнену в білу, чорну чи червону сорочку, або ж уявляли селянкою в головному уборі заміжньої жінки – повойнику, іноді – з розпущеним волоссям. Зовсім рідко мару уявляли в образі чоловіка. Білоруси вірили, що кікімори – це маленькі дівчатка, вони живуть у будинку і докучають членам сім'ї писком, вереском і шумом. Інші стверджували, що мара показується у вигляді тварини: свині, собаки, зайця, качки, хом'яка<sup>1</sup>. Саме зооморфізм образу мари – її спроможність набувати вигляду як свійських, так і диких тварин укотре підкреслює маргінальність образу завдяки одночасній належності до світу людей і культури та світу потойбічного і природи. Водночас відсутність чіткого показника вікової та статевої належності, соціального стану цього образу може свідчити як про процес його занепаду й поступового забуття, так і про певний синкретизм, який мав місце в образах русалок і мавок.

Отже, зовнішній вигляд кікімори-мари має регіональні особливості. У семантиці російської назви «кікімора» прихована ідея кривизни, горбатості, жахливості, що відобразилось у народних повір'ях. Натомість «мара» білорусів та українців наділяється привабливими антропоморфними ознаками молодості, вроди та охайності, на відміну від росіян. Певну подібність ми спостерігали в регіональному сприйнятті образу русалки. Можна припустити, що закладалися початки образотворення русалки й мари на території формування раннього слов'янства в межиріччі Дніпра й Німану, але внаслідок переселення частини слов'янства на північний схід у діапазоні VI – XVIII ст. та складних міжетнічних процесів на первинну основу «мари» могли нашаруватися

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. 260.

уявлення місцевих угро-фінських народів про регіональний демонічний жіночий образ маргінального плану.

Хоча весь комплекс уявлень про взаємодію людей з кікіморою-марою пов'язаний не з лісом, а з будинком, нижче ми зупинимося на поведінковій характеристиці цього демонологічного образу, щоб краще зрозуміти його маргінальну природу.

Згідно з народними віруваннями, шлях до будинку відкривався кікіморам там, де господарі не дотримувались, як правило, певних канонів та заборон. Характер кікімори відповідає її зовнішності. Їй приписують створення дрібних неприємностей у помешканні: «Ходила кікімора по підлозі цілу ніч і сильно стукала ногами. Але і того їй мало: стала гриміти посудом, дзвеніти чашками, бити горщики і миски»<sup>1</sup>. За уявленнями, вона б'є посуд, ламає або переставляє меблі, розкидає господарям речі, не даючи гуркотом спати.

За іншою версією, мари-кікімори юного віку, вони незмінні з роками, позитивні, нешкідливі, хоча й засилаються до людських осель з метою шкідництва, проте насправді заграють із мешканцями й докучають їм хіба метушнею, від якої чується невиразний шум, що зрідка змінюється немічним писком та вереском. Серед найбільш жвавої метушні кікімори, за повір'ями, раптово зупиняються: це означає, що їхня увага прикута до споглядання домашньої обстановки, тих чи інших робіт, до однолітків, яких пестять матері. Тоді-то вони видають себе особливим, незрівняним зітханням, у яке вкладено заздрість до чужої ласки і недосяжне бажання зосередити її на собі<sup>2</sup>. Звуки, нібито почуті від кікімори, пов'язані з сумом, що знайшло відображення у слов'янських мовах: с.-х. кикати 'стогнати, видавати звуки скорботи, болю, суму; кувати; оплакувати', ст.-пол. кукас 'кувати; благати, скаржитися', рос. діал. кукать 'давати знати про щось голосом', 'кликати', 'горювати, тужити' тощо. Сюди ж зараховуємо й рефлекси звуконаслідувального псл.\*кукати: д.-р. кыкати, кикати 'кричати', укр. кикати 'кувати', 'тихо, нерозбірливо говорити', болг. діал. кукам 'кукурукати (про півня)', слвн. kíkati 'хрипіти; хихотіти', рос. кыкати, кикати 'окликати, кричати', діал. 'кричати (про

<sup>1</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 64.

<sup>2</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод престопадных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 64.

птахів)’, ‘розсміятися вголос’, ‘лементувати, голосити, плакати (про наречену)’ та ін., болг. кыкотся ‘сміюся’. Вочевидь, прояв скорботи пов’язаний із нереалізованістю власного буття та заздрощами, відчутими кікіморою щодо людського життя<sup>1</sup>.

Ночами вона, за народними уявленнями, грається прядкою, веретеном і пряжею, може за господиню допрясти, але частіше рве, мусолить і плутає шерсть, пече кужіль, залишений на ніч без благословення. Пряде вона на голбці (частина російської печі зі сходами для залізання на лежанку. – *Авт.*), постійно підстрибує і снує нитку не зліва направо, а навпаки. Намагається й шити, але шви, нею зроблені, нерівні, і жодну роботу вона не може довести до кінця: «Від кікімори сорочки не дочекаєшся», – говорить прислів’я. Усе це зближує її з іншими жіночими персонажами східних слов’ян: з русалкою, дружиною будинкового, доможирихою, Параскевою П’ятницею. А протилежний напрям снування нитки підкреслює її «чужість» мешканцям будинку.

О. Іваненко висунув гіпотезу, що одним зі значень псл. *Кукати*, що, ймовірно, стало основою частини назви «кікімора», могло бути ‘плести, заплітати’, розглядаючи його як конкретну реалізацію семантики ‘гнути, кривити’ та спосіб занять кікімор<sup>2</sup>.

До особливостей поведінки кікімори належить вискубування волосся в чоловіків та пір’я у птиці: «Якщо кури від худого корму самі у себе вищипують все пір’я, то звинувачують кікімору»<sup>3</sup>. Зв’язок із волоссям та пір’ям, можливо, вказує на звіриний первень природи кікімор, що підтверджується здатністю набувати тваринного вигляду.

Кікімора ж, наслана чаклуном чи «насаджена» у вигляді лялечки будівельниками, може погубити людину, зжити її зі світу. «Насаджена» кікімора призводить до зорових і слухових подразників: у будинку ввижаються то поросся, то заєць, чуються свист, плач, пісні і танці<sup>4</sup>. Віра в кікімору була надзвичайно сильною, тому будинки, в яких вона нібито поселилась, залишалися назавжди пустою. За повір’ями, якщо мара потрапила на очі, то варто чекати біди в будинку. Вона була передвісником смерті когось із членів

<sup>1</sup> Іваненко О. Слов’янські старожитності. Демонологія. IV (Псл.\**kukumora*, \**кукумора*). *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 56. Ч. 1. С. 254.

<sup>2</sup> Там же. С. 254.

<sup>3</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 66.

<sup>4</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 261.

сім'ї. Крім того, негативний вплив даного персонажа характеризується здатністю впливати на психічний та ментальний стан людини – викликати страх і паніку<sup>1</sup>.

Однак народні вірування приписують кікіморі не тільки злі, але й добрі справи. Вмілим і старанним господаркам вона допомагає: заколисує ночами маленьких дітей, невидимо перемиває глечики і надає різні інші послуги по господарству, так що за її сприяння і тісто добре зійде, і пироги будуть добре випечені та ін. Ледачих жінок вона, навпаки, ненавидить: лоскоче дітлахів, лякає підлітків і взагалі шкодить. Тому недбалій господині залишається єдиний засіб – бігти в ліс, відшукати папороть, викопати її гіркий корінь, настояти на воді та перемити всі горщики і глечики, адже кікімора дуже любить папороть і за таку догоду може залишити всіх у спокої<sup>2</sup>.

У літній час кікімора сторожує гороховище. Вона ходить по ньому, тримаючи в руках залізну пательню величезних розмірів, розпечену до білого. Кого піймає на чужому полі, того й засмажить<sup>3</sup>. В останньому випадку вона виступає злостивим і немилосердним охоронцем, схильним до людодіства (ритуальне людодіство було відоме серед угро-фінської народності мордви ще XVII – XVIII ст.).

Відповідно до загроз від кікімор спокою, здоров'ю, а то й життю мешканців будинку сформувалась ціла низка заходів щодо захисту від них і нейтралізації їхніх дій. І. П. Сахаров зазначає, що існували певні обряди позбавлення від кікімори, здебільшого проводили їх знахарі<sup>4</sup>.

З метою забезпечення від цієї міфоїстоти у святковий (позаурочний) час за прядку могли сідати ряджені старі жінки, що зображували кікімору, або маруху. Пряли вони «навпаки», так само, як, за повір'ями, пряла кікімора. Вважалося, що така нитка мала чудодійну силу, тому її нерідко застосовували в народній магії та медицині<sup>5</sup>. Безумовно, прядіння, плетіння, ткання в фольклорній традиції осмислювалися як процеси творення світу і часу. Заборони на рукоділля в певні дні та години були пов'язані з вірою в те, що в цей час прядуть і тчуть богині, створюючи з хаосу космос.

<sup>1</sup> Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів, 2015. С. 411.

<sup>2</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 66.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 261.

<sup>4</sup> Сахаров И. П. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885. С. 38.

<sup>5</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. С. 56-57.

Тому, прядучи навиворіт під виглядом кікімор, старі жінки вдавалися до симпатичної магії, моделюючи тим самим ситуацію порозуміння й намагаючись показати, що вони їй «свої». Водночас, імовірно, прядінням навпаки моделювався процес повернення в часі, до витоків, коли ще в житлі не було марух. Цей мотив, очевидно, є дуже архаїчним, оскільки відтворює обрядову складову космогонічного акту через прядіння божествами жіночої статті, якими колись могли мислитися кікімори. А негативний акцент був викликаний пізнішими ідеями християнізації та витіснення язичницьких образів на периферію – за край світу християнської космографії.

Найкращим оберегом від міфоістот, аби вони не прижилася в будинку, слугував «курячий бог» – камінь із природно створеним отвором<sup>1</sup>. Застосовувалася й шийка від розбитого глечика зі шматком червоної тканини, які вішали над курячим сідалом, щоб мара не мучила птахів<sup>2</sup>.

Білоруська мара боїться ялівцю, гілочки якого розвішували по всьому будинку, особливо ретельно захищаючи сільнички, щоб вночі вона не порозкидала сіль. Якщо ж мара набридала гуркотом посуду, то треба було його перемити водою, настояною на папороті. Обов'язково в будинку треба було відшукати ляльку або сторонній предмет, за допомогою якого наслали мару на сім'ю. Цей предмет слід акуратно винести з оселі та викинути, а найкраще – спалити. За народними повір'ями, якщо підлогу помешкання підмітати віником з полину, то нечиста сила не заведеться, в тому числі й мара. В основі повір'я – ставлення до полину як одного з оберегів. У народі вважалося, що різкий запах цієї трави відлякує нечисту силу і злих людей<sup>3</sup>.

Отже, для захисту та нейтралізації кікімори-мари господарі будинку вдавалися до захисних заходів широкого діапазону: послуг знахарів, симпатичної магії, використання оберегів, застосування рослинного коду основного міфу.

Слово «кікімора» та його варіанти (кікімра, кукімора, кикиморка) складається з двох частин: перша – «кік» зводиться до стародавнього балто-слов'янського кореня «кік», «кик», «кук», який має значення «горбатий», «скорчений»; друга – «мора»

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 264.

<sup>2</sup> Там же. С. 264.

<sup>3</sup> Там же. С. 261.

походить від загальнослов'янського кореня «моръ» із семантикою «смерть»<sup>1</sup>. Однак, О. Іваненко намагається уточнити цю лінгвістичну інтерпретацію в обох її складових. Далі варто простежити хід думок дослідника: в сучасних слов'янських мовах міфоніміконтинуанти обох складників (псл. «kukъ», «kuка», «кукъ», «кука», «къкъ» та «mora») побутують як цілком самостійні слова. Інакше кажучи, для поєднання цих слів на позначення вихідців із «того» світу мали бути певні причини, що коріняться передусім у семантиці компонента «mora», який потребував уточнення<sup>2</sup>. Було запропоновано гіпотезу, що на час створення композита «mora» позначуване ним сприймалося вже не як душа померлого або привид, а як цілком реальна істота, що мучила чи вбивала людей<sup>3</sup>.

Відтак процес формування семантики псл. «mora» О. Іваненко репрезентує в наступній послідовності:

1. Первісно «mora» – це душа людини (померлої, найімовірніше, «своєю» смертю), яка насправді могла уявлятися як привид.

2. Під впливом значення «mora» – «душа померлого (своєю смертю)» певним чином могла змінитися семантика дієслова «moriti», яке стало означати «доводити до смерті, зводити зі світу» = «морити». Пізніше «mora» стало сприйматись як похідне від «moriti» – «доводити до смерті», тобто mora як «та, що зводить зі світу».

3. Водночас відбувалася й еволюція зовнішнього вигляду мори: «mora» – образ ефемерного створіння, привида (душі померлої людини) дедалі більше набуває людських рис, прикмет жінки, старої, домовика.

Відтак, вважає дослідник, є всі підстави виділяти I «mora» – душа померлої «своєю» смертю людини, «merti» та II «mora», яка зводить зі світу – «moriti» – зводити зі світу, повільно вбивати<sup>4</sup>.

Значно більше труднощів для етимологізації псл. «kukumora», «кукумора» завдає виокремлення з-поміж багатьох значень псл. \*kukъ / \*kuка, \*кукъ / \*кука (а також \*къкъ)

<sup>1</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 259.

<sup>2</sup> Іваненко О. Слов'янські старожитності. Демонологія. IV (Псл. \*kukumora, \*кукумора). *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 56. Ч. 1. С. 250.

<sup>3</sup> Там же. С. 251.

<sup>4</sup> Там же. С. 251.

одного, найприйнятнішого, яке б задовільно пояснювало з'яву обох композитів, зазначає О. Іваненко. Матеріал, зведений в єдине ціле російським лінгвістом і філософом В. М. Топоровим, демонструє очевидний зв'язок із потойбічним світом і змушує визначати первісну семантику слов'янського географічного терміна \*kukъ, \*kuка як: 1) щось вигнуте, горб, могильний курган, насип, могила взагалі; 2) болото, заболочена долина, западина. Але, на думку О. Іваненка, географічний термін можна витлумачити звуконаслідувальним походженням: торф'яні болота час від часу можуть видавати різні звуки – чвакати, хлюпати тощо. У випадку з «кук», «кик» ці звуки чимось могли нагадувати крик, вигук. Тому елемент досліджуваних композитів – псл.\*kuk- / \*кук- слід пов'язувати з болотом як із основним, «вихідним» місцем існування кікімор<sup>1</sup>.

Отже, слов'янські композити «kukumora», «кукумора», утворені за допомогою складання іменникових основ, означали не що інше як «болотяна мора». Це опосередковано підтверджується російським висловом «кикімора болотная». Більше того, як зазначає О. Іваненко, саму кікімору народні вірування пов'язують не лише з болотами, але й лісом і навіть житлом, наділяючи її рисами домовика<sup>2</sup>. Твердження про зв'язок з болотами як компонентної складової лісу і самим лісом є актуальним в контексті поставлених завдань.

За деякими російськими повір'ями, кікімора вважалась дружиною домового. Але в більшості випадків вона була окремим духом будинку. У західних і південних росіян, українців і білорусів поширені схожі уявлення про мару. Симптоматично, що назва «мара» певною мірою співзвучне другій складовій «кікі-мора». На це звертає увагу С. В. Максимов, наголошуючи, що повір'я про кікімор походять від більш ранніх повір'їв про мару. Існує думка, що друга частина цього слова співвіднесена із загальнослов'янським міфонімом «Мара». На українських землях під час зустрічі весни (1 березня) зі співом «веснянок» вулицями тягали опудало, зване марою або мареною<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Словарь русских народных говоров. Ленинград. Вып. 13. Калун-Кобза. 1977. С. 205.

<sup>2</sup> Іваненко О. Слов'янські старожитності. Демонологія. IV (Псл.\*kukumora, \*кукумора). *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 56. Ч. 1. С. 250–253.

<sup>3</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 61–62.

М. Я. Никифоровський виводить їх походження від занапащених матерями або проклятих ще в утробі матері дочок<sup>1</sup>. Загалом, кікімора як міфологічний персонаж, на думку дослідника, належить до категорії слабкоперсоніфікованих або взагалі неперсоніфікованих створінь, головна функція яких – лякати, страхати людину. Юні за віком, незмінні з роками, кікімори не чинять шкоди, хоча й засилаються в людські помешкання з ворожими намірами. Кікімори накопичуються в будинку, де мало місце дітовбивство, прокляття або ж закопаний труп<sup>2</sup>. Також вважалося, що кікімора – це жертва абортів жінки (ненароджена дитина). Часто вважається, що мара поселяється в будинках, побудованих на «поганому» місці, тобто там, де був заритий вішалник або невідспіваний небіжчик, де була убита або померла дитина, або ж де поховано тіло дитини<sup>3</sup>: «Кікімара – міфалагічна істота, паходжанне якой звязана з душами дзяўчынак або праклятых бацькамі, або памёршых да хрышчэння, або якіх забілі маці. «Кікімары збіраюцца пераважна ў дамах, дзе адбылося забойства дзяцей, пракляцце і дзе паблізу быў схаваны трупік»<sup>4</sup>.

Згідно з народними уявленнями, мара може з'явитися в помешканні внаслідок злого наміру, псування: її можуть «напустити» пічники або теслі під час спорудження будинку, бажаючи помститися господарям за якусь образу. Утіленням мари є заплямована кров'ю дерев'яна або ганчір'яна лялька, підкладена під будівлю<sup>5</sup>. Кров на ляльці символізує зв'язок мари з насильницькою смертю.

**ЛИХОМАНКА.** У попередньому підрозділі згадувалося одне з імен кікімор – «лихоманка болотяна», що вказує на їх спорідненість, тому розгляд образу лихоманок в системі лісових демонічних персонажів є логічно виправданим. У міфопоетичних текстах лихоманки зіставлені з нечистою силою. За народними уявленнями, у світ людей вони нібито прийшли з «іншого» світу, тобто з пекла. Тож у текстах обрядових замовлянь лихоманки відсилались у зворотному напрямку, тобто до простору, співвіднесеного з потойбіччям. Досить часто у цій ролі виступає ліс та суміжні з ним

<sup>1</sup> Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907. С. 64.

<sup>2</sup> Там же. С. 64.

<sup>3</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва, 2000. С. 259-260.

<sup>4</sup> Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004. С. 245.

<sup>5</sup> Левкиевская Е. Е. Вказана праця... С. 260.

природні місця: болота, річки, навіть пустелі та океани. Варто пам'ятати, що болота, озера, річки можуть виступати невід'ємною частиною лісу, його дериватами в місцях, обжитих українцями, а ширше – слов'янами. Очевидно, дане уявлення формувалося на підставі того, що кожне із зазначених місць було таємничим, міфічним, незвіданим та становило загрозу для життя людини. Безперечно, найбільш цікавим для нас є відправлення лихоманок саме в ліс. О. М. Афанасьєв наводить замовляння від лихоманок, де чітко локалізується їх перебування в лісі: «Вам, уроки, у раба божого не стояты, жовтой кости не ломаты, червовой крови не пыты, сердца его не нудыты, билого тила не сушиты, вам идты на мха, на темные луга, на густые очерета, на сухие лиса!»<sup>1</sup>, а також: «Заговариваю я раба (такого-то) от иссушения лихорадки. Будьте вы прокляты, двенадесять девиц, в тартарры, отыдите от раба в леса темные, на древа сухие»<sup>2</sup>. В Одеській області записане замовляння, де ліс асоціюється з потойбіччям: «...ідіть собі на очерета, на болота, на безвісні края, в темні ліса, де лісвітер не виє, де сонце не гриє,...»<sup>3</sup>, а в композиції драми Лесі Українки «Лісова пісня» має місце старовинне українське поліське замовляння:

«Шіпле-дівце,

Пропаснице – Трясавице!

Іди собі на куп'я, на болота,

де люди не ходять, де кури не піють,

де мій глас не заходить...»<sup>4</sup>, – де знову ж таки бачимо вказівку на конкретні локуси

– куп'я та болото, які є невід'ємною частиною поліського лісового ландшафту. Прив'язка потойбічного світу, куди відправляються хвороби, до лісу закономірна, оскільки характерна для природного середовища, в якому формувалися ранні слов'янські етноси з дуалістичною дихотомією культури (селище) і природи (ліс, поле). Власне відправлення хвороби у лісисту місцевість характерне й для інших етнічних міфологічних традицій і має, скоріш за все, універсальний характер. Так, індійський

<sup>1</sup> Афанасьєв А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 90–91.

<sup>2</sup> Там же. С. 90.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 781. Арк. 55.

<sup>4</sup> Леся Українка. Лісова пісня / укл. серії Г. Яновська, худ. А. Канкава. Харків, 2017. С. 79.

лікар виганяв лихоманку в ліси та гори, німці перекидали хворобу на дерева в лісі (дерево засохло – значить лихоманка заволоділа ним)<sup>1</sup>.

Фігурування лісу як місця, звідки приходили і куди виганяли лихоманок, дає підстави вважати їх повноправними лісовими персонажами. Адже саме ліс, за уявленням народу, був місцем стику двох світів, де перебували демонічні істоти, в тому числі й хвороби-лихоманки. Даний факт наводить на думку, що саме ліс як вмістилище боліт, ярів та урвищ був справжнім «домом» лихоманок, звідки вони й приходили мучити людей.

Народною уявою хвороби, що з'являються серед людей із пекла, лісу, боліт та пустель, персоніфікуються та наділяються власними іменами. Однією з поширених узагальнених персоніфікацій виступає укр. «лихоманка», білорус. «ліхаманка» та рос. «лихорадка», що вважалась однією з найтяжчих хвороб. Етимологія укр. лихоманки та білорус. ліхаманки прозора і походить від двох слів – «лихо» й «манить», тобто манить (притягує) зло, горе<sup>2</sup>. О. М. Афанасьєв виводить російський варіант цієї демонічної істоти від рос. «лихо-радеть», тобто діяти на чиюсь шкоду, піклуватися про когось зі злим наміром. Інші загальноживані назви лихоманки – «лиходійка» та «пропасниця»<sup>3</sup>.

У текстах поліських замовлянь замість лихоманок фігурують їх табуйовані безіменні позначення: «змеиные (иродовы, идоловы) дочки», «девицы», «женщины» или «бабы»<sup>4</sup>. З табуїстичних міркувань, під дією страху перед цими демонічними істотами, народна традиція також називає їх часом пестливо-привітними словами: «добруха», «кумаха», «сестриця», «тітка», «дитюха», «гостейка»<sup>5</sup>; а таким власними іменами людей – рос. Афанасьєвна, Марія Іродовна, Воспа Восповна. Але в таких табуйованих позначеннях лихоманки, як «обманщиця», «плутовка», проявлялося справжнє ставлення народу до цих загрозливих демонічних істот<sup>6</sup>. Табуювання,

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 82.

<sup>3</sup> Там же. С. 82.

<sup>4</sup> Полесские заговоры (в записях 1970 - 1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. Москва, 2003. С. 294.

<sup>5</sup> Афанасьев А. Н. Вказана праця... С. 84.

<sup>6</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, 2-е изд., стер. Москва, 1986. Т. 2: Е-М. С. 505.

промовляння імені демонічної істоти мало місце, зокрема, у випадках, коли заборонялося вимовляти справжню назву хвороби під час епідемії чи дитячої недуги.

Зазвичай, як свідчать етнографічні матеріали, лихоманка уявлялася у вигляді не одного, а багатьох демонічних духів – жінок-сестер або крилатих сестер. Наділення образів лихоманок крилами свідчить про їхнє давнє хтонічне походження, яке губиться у глибинах первісних вірувань.

Існує безліч переказів і повір'їв, які дають змогу простежити характерні особливості лихоманок. Зовнішність сестер-лихоманок ріднить їх із лісовими русалками і дає підстави зважати на їхню спорідненість. Іноді лихоманки малювались у народній уяві жінками спокусливої зовнішності, які діяли на людей за допомогою чар і називались так, тому що дуже тішились стражданням хворих. Проте найчастіше це злі, худі, потворні розпатлані істоти: «...представляються злими потворними дівами: чахлими, замореними, що відчувають постійний голод, іноді навіть сліпими і безрукими»<sup>1</sup>. В інших випадках це старі бабці, які ходять в «лаптях», із ціпком і стукають вночі у вікно – хто відгукувався на їх стукіт, до тих вони і «приставали»<sup>2</sup>.

За описами, їхній одяг дуже схожий на прості шати русалок. Біле довге просторе вбрання нагадувало одяг покійника (саме так у давнину вбирали в останню путь померлих родичів). Важливим моментом в описі одягу лихоманок виступає факт непідперізування поясом. Адже, як і всі нечисті жіночі та чоловічі персонажі, лихоманки не мали даного атрибуту. Від найдавніших часів у багатьох народів пояс, підперізування ним мали сакральне значення, пов'язане з ідеєю досконалості, безкінечності й водночас цілісності та ладу. У суспільстві носіння пояса було ознакою цивілізованості, культурності людини, чого не могли мали нечисті демони<sup>3</sup>. У деяких текстах лихоманок описували зовсім без одягу: «Спад тое валны выходят семдесят семь девиц Нагих, и босых, и проставалосых...»<sup>4</sup>. В О. М. Афанасьєва знаходимо опис їх зовнішнього вигляду: ««Простоволосі» і «простопоясі», тобто з довгими розпущеними

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 82.

<sup>2</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 228.

<sup>3</sup> Файник Т. М. Поняття межі та його відображення в традиційно-народних підходах до організації житлово-господарських комплексів в українських селах. *Народознавчі зошити*. 2018. № 1 (139). С. 201.

<sup>4</sup> Полесские заговоры (в записях 1970 - 1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва, 2003. С. 297.

косами, в легкому, що вільно розвівається за вітром, непідперезаному одязі...»<sup>1</sup>. Розпущене волосся лихоманок, як і оголеність та розперезаність, – ще один чинник спорідненості з нечистою силою та її поплічницями – русалками.

Народна уява наділяє нором лихоманок рисами, які підлягають людському осуду. Зокрема, вони «люблять добре поїсти, поніжитися, але в той же час легковірні, недалекоглядні, боязливі і гидливі», – зазначає Д. К. Зеленін<sup>2</sup>.

Часом зносили лихоманок з людьми в повір'ях носили еротично-мортальне забарвлення, проте менш виразне в порівнянні з русалками. Згідно з народними віруваннями, ці дівчата жадають спілкування з людьми, намагаються заводити романтичні стосунки, часто відразу з кількома представниками чоловічої статті. Тих, у кого вони закохуються, лихоманки нібито цілують у губи. За уявленнями, саме з поцілунком лихоманки пов'язується виникнення в людей герпесу. Про таку людину говорили: «Його поцілувала лихоманка»<sup>3</sup>.

Як і вся нечиста сила, сестри-лихоманки мали здатність до перетворень. Принаймні так вважали жителі Літинського повіту. Там лихоманка в образі молодій гарної дівчини розчинялася в повітрі. Будучи легкою та невидимою, хвороба разом із подихом проникала в організм людини та спричиняла відповідні процеси<sup>4</sup>. Іноді лихоманки оберталися порошинками, невидимками або мухами і потрапляли разом із їжею всередину людини<sup>5</sup>. Розпізнати лихоманку в такому вигляді було надзвичайно важко, хоча в етнографічних джерелах згадуються випадки, коли людям нібито вдавалося знищити пійману лихоманку (кидали в піч, вмішували в ячну скарлупу, підвішували на трубі)<sup>6</sup>.

За народними уявленнями, кількість цих демониць у різних місцевостях відрізнялася. Найчастіше йдеться про числа 9, 12, 13, хоча є варіанти і 40, і 77<sup>7</sup>. О. В. Голубкова зауважує, що можливі їх кількісні коливання від 7 до 99. Важливо, що

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 92

<sup>2</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 229.

<sup>3</sup> Вказана праця... С. 83.

<sup>4</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 222.

<sup>5</sup> Там же. С. 222.

<sup>6</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 84.

<sup>7</sup> Зеленин Д. К. Вказана праця... С. 231.

в народній уяві лихоманкам протиставлені святі в тій же кількості: «Дванадцять п'ятниць (або дванадцять апостолів) виганяли дванадцять лихоманок, проти семи лихоманок боролися сім архангелів, від сорока «добрух» рятували сорок мучеників»<sup>1</sup>. Така кількісна симетрія лихоманок та святих, що їм протидіють у замовляннях, підкреслює силу цих демонічних істот. Крім того, відсутність чітко визначеної чисельності лихоманок, які фігурують у кількості від 7 до 99, покликана вказати на їх численність, а відтак і складність боротьби з ними.

За народними уявленнями, сестри-демониці могли ходити по землі всі разом або ж поодиноці. За переказами, вони залітали в будинок через комин або вентиляційне вікно. Лихоманки кликали людей ночами, в народі вірили, що хто відгукнеться уві сні – захворіє.

Із наведеного вище опису зовнішності та характеру лихоманок впадає в око значна схожість із русалками. Подібно до русалок, сестри-лихоманки – дівчата і жінки, бувають красиві та потворні, молоді та старі, з розпущеним волоссям, голі або в білих сорочках, сидять на гілках дерев, нападають на людей і ловлять їх. Також зазивають людей, називають їх на ім'я, цілують та обіймають. Лихоманки, як і русалки, пристрасні, здатні до перевтілень і належать до нечистої сили. Значна їх кількість, що визначається в межах сакральних чисел, як 7, 9, 12, 13, 40..., є, очевидно, показником не стільки конкретного числа, як маркером численності, а відтак могутності та реальної загрози для людини.

Численність лихоманок, породжена народною уявою, примусила вибудувати цілу систему їх класифікації. Найпоширенішим був поділ на зимові та весняні лихоманки. За уявленнями, перші стають небезпечними з настанням морозів, О. М. Афанасьєв називає дату виходу лихоманок із підземелля – друге січня. Ніби в цей день Мороз чи Зима виганяють їх разом із нечистою силою з пекла. Тоді скривджені лихоманки починають шукати притулок у хатах, де тепло і сухо, і знаходять «винних», зриваючи злість на звичайних людях, які хворіють від зіткнення з ними. Натомість про весняні хвороби думали, що вони зачиняються на зиму в снігові гори та сидять там аж до

---

<sup>1</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. С. 126.

настання першого тепла. Тому з 25 лютого, коли весна вже наближалася, в народі вірили, що в цей час можна підхопити лихоманку<sup>1</sup>.

Окрім міжсезонного, існував часовий орієнтир з'яви лихоманок серед людей у межах доби. Небезпечним вважався час опівдні або під час заходу сонця, що також зближує зазначений образ з міфологічними персонажами нижчої демонології та нечистою силою загалом. «Давніше була в нашій селі пропасниця, не так, як тепер, що вже за ню навіть не чути. Бувало ек возьме чоловіком трісти, то трісе зо дві недхли. А ще мала пропаснице тото до себе, що мала свою пору в дни і лише тогди трісла, ек на ню чис прийшов: ци до полудне, ци сполудне. То бувало аж чоловіком підкидає»<sup>2</sup>.

Окрім сезонних та добових критеріїв поділу лихоманок, народна уява поділяла їх за функціями, що відобразилося в їхніх іменах. Скидаючи з себе залізні ланцюги, лихоманки, за народними віруваннями, прилітали на землю, вселялися в людей, починали їх трясти, розслабляти суглоби, ломити кістки та ін. Відповідно до шкоди, яку могла заподіяти кожна з сестер живій людині, походили їхні ймення. О. М. Афанасьєв надає перелік із дванадцяти таких імен, поширений серед українців, росіян та білорусів: Трясея, Огня, Ледея, Гнетяя Гринуша, Глухяя, Ломея, Пухнея, Желтея, Коркуша, Глядея, Невея<sup>3</sup>. За народними уявленнями, кожна з демонічних персоніфікацій хвороб терпить ті ж муки, які завдає людині. Принаймні так вважали в Жиздринському повіті Калузької губернії Росії: «...одна вічно тремтить від холоду, інша постійно метається в спеку, третя корчиться від ломоти в кістках і т.д.»<sup>4</sup>.

Як бачимо, класифікація лихоманок в народній уяві відбувається у двох вимірах – часовому (сезонному, добовому) та функціонально-симптоматичному, який проявлявся у їх найменуванні.

Народна віра в демонічні персоніфікації хвороб підкріплювалась міфами та забобонами, а системність поширення захворюваності в певний період лише підігрівала віру в їх демонічне начало. Люди помічали все навколо, але раціонально пояснити те

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 82.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 218. Арк.76.

<sup>3</sup> Афанасьев А. Н. Вказана праця... С. 86–88.

<sup>4</sup> Зеленин Д. К. Зловещие мертвецы и заложные покойники. Очерк русской мифологии. Ногинск, 2014.

чи інше явище в силу своєї необізнаності не могли. Тому банальні міжсезонні спалахи хвороб у народі пояснювались вторгненням нечистої сили.

Традиційні уявлення українців дають широкий перелік причин походження хвороб, а саме: «...всі хороби, які тільки є, виникають од двох причин: од Бога – кара за гріхи, за несправедне життя (Боже «попущення») і од злих людей – знахарів»<sup>1</sup>; «Виникають хороби: з води, од вітру, од поганого ока, сили ходять (втілення); деякі від того, що людина виходить з хати, особливо у ночі, в негарну пору»<sup>2</sup>.

Часом у фольклорних текстах появу лихоманки певною мірою провокує сама людина, коли, викрешуючи вогонь, необачно згадує лихоманку:

«Аякже, Викрешеш! І губка змокла...

І трут згубився... А, нема на тебе

Лихої трясці... Чи не наросла

На дубі свіжа?»<sup>3</sup>

Тож до причин появи хвороби належать: 1) гріховний спосіб життя; 2) зурочення або результат магічної дії знахарів; 3) дія природних факторів – переохолодження (водою, вітром, морозом...); 4) вселення злих сил; 5) порушення унормованих правил життя (вихід із хати в неурочний час); 6) неурочне згадування хвороби. Таким чином, обґрунтування причин хвороби, яка спіткала людину, в міфологічній традиції могло мати найнеочікуваніші результати та найбільш зручні для кожного окремого випадку пояснення ситуації.

Як і будь-яка нечиста сила, численні лихоманки мали підпорядковуватись старшій із них, тій, котра мала владу над рештою. Першість серед лихоманок належить одній з сестер, на ім'я Невея (мертвуца). За легендою, саме заради неї була відрізана голова Іоанові Передечі. Згідно з народними віруваннями, це найпроклятіша з сестер та найсильніша з них<sup>4</sup>. Решта дванадцять у всьому їй підкорювалися. У Калузькій губернії Росії існувало повір'я, що найстарша сестра прикована до залізного стільця дванадцятьма ланцюгами, а в правій руці тримає косу, як сама Смерть. У разі її

<sup>1</sup> ІМФЕ. Ф. 1-дод. Од. зб. 577. Арк. 146.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 1-дод. Од. зб. 577. Арк. 146.

<sup>3</sup> Леся Українка. Лісова пісня / укл. серії Г. Яновська, худ. А. Канкава. Харків, 2017. С. 78.

<sup>4</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 88

звільнення, вона неминуче заволодівала людиною, що призводило до загибелі<sup>1</sup>. Схожі історії стосуються й інших сестер, які теж «...сидять в підземних вертепах, заковані в ланцюги, і вилітають мучити народ тільки тоді, коли будуть зняті з них ці залізні кайдани, тобто навесні»<sup>2</sup>. Подібна традиція має місце й у народних віруваннях росіян про міфологічний образ «лешего»<sup>3</sup>.

Збіги в образах сестер-лихоманок з русалками здаватимуться ще разючішими, якщо зауважити їх походження. Д. К. Зеленін наводить три варіанти: за першим, «лихоманку представляють в образі ... невідомих сестер, які будучи прокляті своїми батьками, вештаються світом і мучать людей»<sup>4</sup>. Близьким до цього погляду є другий варіант про те, що сестри-лихоманки нібито є дочками царя Соломона, який їх прокляв. Тому вони ходять світом, не знаючи спокою, і змушують людей терпіти страждання, аби уподібнились до них. За третім – воронезьким повір'ям, лихоманки є дочками сатани, яких прокляв Бог і засудив до кінця днів своїх ходити світом і мучити грішників. Сказання про Лихоманок як про дочок Ірода є книжним запозиченням, але, вочевидь, воно стало народним внаслідок поширення та утвердження християнства серед східнослов'янських народів<sup>5</sup>.

Часом народна уява приписує лихоманкам, іншоетнічне походження, тим самим підкреслюючи їх належність до чужого, іншого світу. Так, за уявленнями жителів Чернігівської губернії, «лихоманка – жидовка», чиє походження пояснюється наступним чином: «Коли Іродіаді принесли на блюді голову Іоанна Хрестителя, вона від жаху вперше затряслася в лихоманці. Від неї ця хвороба поширилася по всьому світу. Ось чому лихоманка вважається жидівкою»<sup>6</sup>.

Серед росіян Сибіру також були поширені вірування про іншоетнічне походження лихоманок. Вони вірили, що лихоманками стали дванадцять сестер, які потонули в морі разом зі своїм батьком, єгипетським царем Фараоном<sup>7</sup>. Ще одне малопоширене

<sup>1</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва-Санкт-Петербург, 2002. Т. 3. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

<sup>3</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.) *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 3.

<sup>4</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 230.

<sup>5</sup> Там же. С. 230.

<sup>6</sup> Там же. С. 231.

<sup>7</sup> Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. С. 126.

вірування приписує Лихоманці походження від Каїна (його донька), тому, що вона трясеться, як Каїн<sup>1</sup>.

Усі наведені вище приклади походження сестер-лихоманок прямо вказують на їх належність до закладених покійників, адже скрізь у текстах знаходимо прокляття чи то батьківське, чи то Боже, а це одна з умов перетворення на «закладеного». Проте, за загальним правилом, закладені покійниці стають русалками. Саме тому не випадковими є замовляння, у яких лихоманок називають русалками. Не дивно, що налякані русалкою надалі отримували не яку-небудь хворобу, а лихоманку. При цьому незаперечним є той факт, що здатність насилати на людей хвороби належить всім закладеним покійникам, в тому числі й русалкам, але серед них найбільш майстровиті в цій справі – лихоманки. Належність лихоманок до нечистої сили можемо спостерігати й у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня», де лихоманку називають Марою: «Се що за Мара? Ага, вже знаю. Добре, що побачив!..»<sup>2</sup>. Назва «Мара» акцентує належність хвороби до розряду негативної, шкідливої або так званої нечистої сили, а відтак виглядає цілком вмотивованою в контексті змісту цілого замовляння.

### Висновки до розділу 3

Широке коло дорослих жіночих образів народної лісової демонології, які були притаманні слов'янським народам Східної Європи, можна звести до двох основних груп: 1) жіночих персоніфікацій стихії лісу, що постійно перебували у ньому; 2) жіночих образів маргінального типу, що залишають ліс і переселяються до людей, приносячи з собою порушення порядку, страхи, хвороби, смерть тощо. Розмаїття жіночих образів першої групи умовно можна об'єднати під назвою «лісовиці», а враховуючи значний їх синкретизм, взаємозамінність в етнографічних джерелах на рівноцінні назви, зовнішній вигляд, функції та сприйняття, звести їх до двох основних образів – русалок та мавок.

Повір'я, пов'язані з русалками, мають виражену регіональну специфіку в межах українсько-білоруських та південноросійських територій, що пояснюється давньослов'янським походженням цього образу, тоді як у північно-східній частині Росії

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 231.

<sup>2</sup> Лесья Українка. Лісова пісня / укл. серії Г. Яновська, худ. А. Канкава. Харків, 2017. С. 79.

домінували уявлення, успадковані від угро-фінських народів. Саме повір'я українсько-білоруської і південноросійської демонологічних систем дають підстави розглядати даного міфологічного персонажа в системі лісових, тобто пов'язаних із локусом проживання в лісі, полі, з рослинністю, та розглядати його в розрізі образів лісової демонології. Значущість цих міфологічних образів у традиційній культурі українців засвідчує тривале збереження в народі не лише пам'яті про них, але й віри в їхнє існування.

На відміну від русалок, повір'я про мавок мають відносно вузьке регіональне поширення – Карпати та Полісся. Етіологія міфологічного образу мавок розкривається на рівні назви (двн.рус. «нав» – мрець) та їх зв'язку із «закладеними» мерцями в генеалогічних легендах. Зв'язок із локусом лісу проявляється у визначенні їх у етнографічних джерелах як «лісова дівчини», «гірська русалка» паралельно зі словами «лісна», «лісовиця». На відмінну від русалок, мавки постають у якості винятково лісових образів міфології. Народна уява наділяє їх винятковою красою і звабливістю, вираженим оргаїстичним характером поведінки з ознаками мортальності. Амбівалентна природа мавок у народних віруваннях може свідчити про глибокі архаїчні корені виникнення цього демонологічного жіночого образу, ще в дохристиянську добу.

Жіночі образи другої групи – маргінальні, репрезентовані двома основними образами – кікімори та лихоманки, які за своєю природою є синкретичними та взаємозамінними у фольклорних текстах. Локус лісу як топос вказаних персонажів народних вірувань розкривається багатоаспектно: 1) у семантиці назви – «болотяна мора», «болотяна лихоманка»; «лісова кікімора» 2) в ототожненні з лешихою; 3) у «чужості» іншим домашнім духам; 4) у перебуванні перші сім років на краю світу, в горах і лісах, на навчанні у відьом; 5) ознаками зооморфізму.

Поведінка кікімор-мар визначається амбівалентністю, що може свідчити на користь глибокого дохристиянських архаїчних витоків формування цього образу. Не лише в зовнішності, а й на рівні поведінки та сприйняття населенням кікімор-мар простежуються регіональні відмінності між північною Росією та Східною Європою в межах розселення білорусів та росіян.

Спорідненим та взаємозамінним із кікіморами виступає образ лихоманки – міфічної персоніфікації хвороби чи сукупності хвороб. Її чужість підкреслюється іншоетнічністю походження, порушенням норм поведінки та пристойного вигляду, проклятістю. Водночас зближення лихоманок із русалками дає змогу віднести їх до жіночих персоніфікацій лісової стихії, якщо не у ролі постійних її жителів, то епізодичних, які приходили у світ людей із лісів і боліт і куди їх намагалися повернути в текстах замовлянь.

Маргінальний щодо локусу лісу образ кікімор-мар та лихоманок виконував важливу світоглядну функцію в традиційних віруваннях, оскільки пояснював очевидність ентропійної складової у житті людини (хвороб, страхів, паніки смерті тощо), яка проявлялася у руйнуванні цими міфологічними зайдами усталеного порядку внаслідок порушення самими людьми норм і правил поведінки.

## РОЗДІЛ 4

### ДИТЯЧІ ЛІСОВІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ В НАРОДНИХ ВІРУВАННЯХ

Завершує розгляд лісових образів народної демонології група дитячих образів. Вони, подібно до чоловічих і жіночих, також поділяються на дві підгрупи, а саме: 1) постійних мешканців міфологічного лісу; 2) маргінальних образів, які пов'язані з локусом лісу своїм походженням або перебуванням внаслідок викрадення.

#### 4.1. Потерчата і мавки – постійні мешканці міфологічного лісу

Нижче робиться спроба охарактеризувати кожен із названих груп, визначити походження, функції, еволюцію образів.

**ПОТЕРЧАТА.** Характеристику дитячих лісових демонологічних персонажів варто розпочати з відомого образу потерчати. Етнографічні матеріали свідчать, що дітей, які померли нехрещеними або народились неживими, в Україні було прийнято називати «потерчатами», «потерчуками», «поторочами» або «страдчатами»<sup>1 2</sup>. Ареалом поширення цієї назви є, головним чином, території саме українських земель, бо лише тут померлих нехрещених дітей вважали нечистими душами, злими духами, навіть прирівнювали до чортенят, визначаючи окремим терміном. У Білорусії назви «потерча», «страдча» майже невідомі. Але віра в перетворення нехрещених і мертвонароджених дітей на нечисту силу в образі русалок існувала: «Русалки душі, померлі до хрещення»<sup>3</sup>. Згідно з етнографічними матеріалами, серед білоруського населення були поширені оповіді про те, що нерідко можна бачити маленьких дівчаток, які стрибали в траві. Однак таких дітей не виділяли в окрему категорію як злих духів, аналогічне ставлення спостерігалось й у Росії.

Локус лісу в образі потерчат-страдчат не значний, але має місце. Зокрема, в народі вважали, що потерча часто можна було зустріти в лісі: «Коли дитя «прийде на світ

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 70.

<sup>2</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1959. Т. 3: О-П. С. 377.

<sup>3</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 196.

нечисне», себ то без життя, або хоч живе, а умре не хрещене, то душа його тиняє ся опісля горами і лісами, «кличе своїм родичам та кличе ирсту»<sup>1</sup>. Тобто місцем перебування потерчат виступають болото, ліс, дорога та кропива, які, без сумніву, є маркерами позазонності узвичаєного психологічно комфортного мешкання живих людей і чудово корелюються, як буде показано нижче, із символікою вибору місць поховань нехрещених дітей.

Опосередкований аспект належності потерчат до лісової демонології розкривається у віруваннях жителів Подільської губернії, що вказує на перетворення дітей-демонів на мавок – «лісових дів» після семи років: «З потерчат, з плином часу, виростають з однієї сторони кікімори, з іншої — мавки та русалки»<sup>2</sup>.

Врешті, особливості вибору та семантика місць поховань породжують у народній свідомості питання про міфологічний топос постійного перебування потерчат після поховання, яким і змальовується ліс. Тарас Шевченко в баладі «Причинна» місцем перебування потерчат, які вже стали русалками, зобразив лісовий дуб:

«Ух! Ух!  
Солом'яний дух, дух!  
Мене мати породила,  
Нехрещену положила».  
Зареготались нехрещені...  
Гай обіззався; галас, зик,  
Орда мов ріже. Мов скажені,  
Летять до дуба...<sup>3</sup>

Як бачимо, локус лісу в образі потерчат представлений: 1) територією постійного перебування; 2) ареалом перетворенням на мавок (лісових духів); 2) місцем поховання під деревами.

<sup>1</sup> Онишук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 56.

<sup>2</sup> Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. *Киевская старина*. 1899. № 8-9. С. 207.

<sup>3</sup> Шевченко Т. Г. Повна збірка творів в п'яти томах / Під ред. Корнійчука О. Є, Тичини П. Г., Рильського М. Т., Редька Ф. А., Копиці Д. Д. Київ, 1939. Т. 1. С. 3.

У більшості випадків після перетворення на русалок (мавок) потерчата зберігали свою дитячу подобу<sup>1</sup>. Цієї точки зору дотримується В. П. Милорадович, вказуючи про те, що їхнє тіло має блакитний відтінок, подекуди синюватий або темний<sup>2</sup>. З елементів одягу зустрічаємо лише білу довгу сорочку. За переказами жителів села Бички Поліського району, «білі на них платтячка, ще й навіть стрічечки в косах уплетені»,<sup>3</sup> що пояснюється тим, що в Україні одяг дітей до шести-семи років, як правило, не диференціювався за статевою належністю й обмежувався сорочечкою.

Поряд із наведеними прикладами антропоморфізму потерчатам притаманні й ознаки зооморфізму. Згідно з народними віруваннями, «неживі», «нечесні», «потерчата», тобто три перших категорії, через сім років перетворюються на птахів або злих духів: «З нехрещеної дитини робит сї злий дух або птах, або лилик, або сорока і літає, і все якусь таку мову має, що хреста просит»<sup>4</sup>. Зіставлення злого духу як перспективи перетворення дитини з переліченими птахами не випадкове. Лиликом у східних слов'ян називався кажан<sup>5</sup> – «нечисте створіння, що сполучає в собі властивості птиці та гада»<sup>6</sup>. За повір'ями гуцулів, лилик був другом самого чорта. Сороку також вважають нечистою істотою, часто порівнюючи з чортом: «скаче як біс», «вертиться як біс», «співає як біс»<sup>7</sup>.

Отже, потерчатам приписується переважно антропоморфний вигляд – малої дитини, яка з часом може перетворюватися на кажана або сороку, що має подвійне значення: з одного боку, вказує на давні зооморфні уявлення про потерчат, а з іншого – через символіку цих істот підкреслюється належність до «нечистих» демонічних сил.

Здебільшого у виборі місця поховання потерчат відчувається християнський вплив, оскільки надавалась перевага місцю, де вони могли бути охрещеними людьми. Діти мертвонароджені та померлі нехрещеними, за каноном, позбавлені можливості

<sup>1</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб.384. Арк. 448.

<sup>2</sup> Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. *Киевская старина*. 1899. № 8-9. С. 208.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 14-5. Од. зб. 648. Арк. 15.

<sup>4</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 203.

<sup>5</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1958. Т. 2: 3-Н. С. 359.

<sup>6</sup> Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва, 1997. С. 604.

<sup>7</sup> Там же. С. 556.

поховання на кладовищі, тому захоронення відбувалося в житловій частини хати (оселі), біля порогу вхідних дверей<sup>1</sup>.

Поховання під порогом у народі пояснювали тим, що, переступаючи це місце, люди щоразу «творили ногами» хрест, перехрещували потерчатко. Так, зайшовши до хати з хрестом та переступивши поріг, священник охрещував дитя, що вважалося для родичів великою втіхою. З цією ж метою захоронення потерчат мало місце під перелазом. Але це пояснення можна вважати досить пізнім. Археологічні матеріали засвідчують досить широке побутування в археологічних культурах минулого подібного обряду, суть якого зводилася до семантики порогу як лінії помежів'я між своїм (житлом) і чужим (за межами житла) світами, між соціальним космосом (житлом) і природним хаосом (за його межами) тощо. Відповідно до цих уявлень, дитина, яка померла, не пройшовши певного ініціального обряду (у даному випадку – хрещення), не могла належати до світу природи – як представник людського виду, але не могла бути похована й на цвинтарі, який представляв собою соціум «своїх» – хрещених померлих.

Цікаві міркування щодо поховання дітей під порогом пропонує Н. Левкович. Вона пише, що первісно під порогом через трупоспалення ховали не лише мертвонароджених дітей, а й загалом усіх «чистих» покійників. Це дає підставу вважати, що померлі нехрещені діти, поховані разом зі своїми покійними родичами під порогом хати, мали шанс стати духами-опікунами. Ними вони і ставали, перевтілюючись в образ домашнього духа. Дослідниця наголошує, що зносок (як недоношене яйце) та страдча (як недоношена дитина) є тотожними в цьому контексті, у деякій мірі метафоричними (тобто зносок не лише символізує таку дитину, він і є тією дитиною)<sup>2</sup>.

Існують свідчення про поховання біля печі<sup>3</sup>. Тракткування семантики цього поховання полягає в тому, що піч в народній уяві сприймалася як місце перебування пращурів роду. Очевидно, це вірування сформувалося в дохристиянську добу, коли

<sup>1</sup> Ганна Барвинок. Русалка: етнографический рассказ. *Киевская старина*. 1889. № 7. С. 65.

<sup>2</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 246.

<sup>3</sup> Зеленин Д.К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 72.

домінуючим поховальним обрядом була кремація, мета якої – полегшити відправлення душ померлих у небо, у вирій, разом із вогнем та димом. Тому кожна мати, якій доводилось ховати дитя, сподівалася, що ним опікуватимуться предки і не віддадуть його нечистій силі.

Тих дітей, що народились неживими, закопували також під «верхом», де закривали в сінях бовдур — пічну трубу<sup>1</sup>. Пічний стовп у білорусів вважався святим, був уособленням предків-покровителів<sup>2</sup>. Димар хати сприймали як прохід у потойбіччя, цим зумовлене існування звичаю зазирати в піч після похорону когось із хатніх родичів, аби позбутися страху смерті.

Ховати потерчат на кладовищі було великим гріхом, що вказує на певний зв'язок між ними й іншими заставними покійниками в народній уяві. Місця для похорону обирали за цвинтарем, на перехресті доріг. Ще з середини XVII ст. є згадка про поховання нехрещених і мертвонароджених дітей під плодовим деревом.<sup>3</sup> «Рудиментом» такого способу поховання в поліщуків є звичай при народженні дитини садити плодове дерево<sup>4</sup>.

Зрідка дозволялося ховати мертвонароджених нехрещених дітей на кладовищі: «Душі тих. Що «си стратили, бере – скаменів би – «нечистий», а тіла їх ховає ся все на однім цвинтарі, враз з іншими небіжчиками»<sup>5</sup>. Для такої категорії небіжчиків виділялось окреме місце на краю кладовища, що відповідає семантиці поховання біля/під порогом хати, оскільки обмежований рівчаком цвинтар виступає аналогом «своєї» хати. Інколи потерчат ховали на старих, забутих кладовищах<sup>6</sup>, тобто якими вже не користуються; поповнення новими покійниками покинутих місць поховання пояснювалося тим, що вони не сприймаються як невпорядкований світ природи. Похоронний обряд на цвинтарі здійснював не священник, а баба (акушерка) вночі.

<sup>1</sup> Зеленин Д.К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 72.

<sup>2</sup> Кононенко О. А. Українська міфологія. Фольклор, казки, звичаї, обряди. Харків, 2017, С. 95.

<sup>3</sup> Зеленин Д. К. Вказана праця... С. 73.

<sup>4</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 250.

<sup>5</sup> Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 346.

<sup>6</sup> Шейн П. В. Матеріали для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождение времени, игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. СПб., 1902. Т. 3. С. 318.

Назад вона йшла не обертаючись, посипала за собою дорогу маком<sup>1</sup>. Подекуди в селах жили люди, які займались захороненням потерчат за окрему плату<sup>2</sup>.

Власне відстороненість священнослужителів від обряду поховання потерчат підкреслює сутність вірування в належність цих покійників до нечистої сили.

Характер взаємовідносин потерчат як представників «чужих», демонічних сил зі світом живих є передбачуваним і направлений на заподіяння лиха живим. До таких дій народні вірування відносять нанесення шкоди своїм родичам або випадковим перехожим. Вірили, що в будинку, де є діти, потерчата можуть насилати смерть, очевидно, роблячи це із заздрощів: «У таким домі діти не голдують ся, а мруть»<sup>3</sup>.

Страх перед цією категорією дітей забороняв на місці їх поховання ставити будь-які будівлі. Вважалося, що господарі такої оселі часто хворіли, в хаті відбувались постійні капості: зникали або губились речі, предмети побуту. Проте засівати та садити що-небудь на такій ділянці дозволялось<sup>4</sup>.

Відстороненість від потерчат у народі не означала ненависті до них. У західних областях, у сім'ях, де були мертвонароджені або померлі нехрещеними діти, батьки не позбавляли їх елементарних почестей. Так, «Ерік уродитсї нежива дитина, то в ногах на трунві вірізуют на дочці вили, грраблї, стрільбу, лук, бо оно собі вибирає до сімох років котресь з тих річний, екесь ремесла і тим стає сї. По сімох роках перемінюєся в птаха і просит хреста. Хто до двох днів его охрестили, то оно зі стає сї сьвітим. (Черніїв п. Станїлавів)<sup>5</sup>.

Щоб умилоствити нещасні душі, родичі померлих на Русальному тижні, а саме в Русальний четвер, влаштували поминки: «Носять в мисочці мед (соти) на перехрестя доріг, а деякі пригощають сусідських дітей варениками, пампушками та ін.»<sup>6</sup>.

Страх перед демонічною сутністю потерчат змушував розробляти різноманітні засоби їх нейтралізації, а відтак і допомоги їм, що переважно було продиктоване

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 302.

<sup>2</sup> Там же. С. 248.

<sup>3</sup> Там же. С. 223.

<sup>4</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 326. Арк. 7.

<sup>5</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 143. Арк. 125.

<sup>6</sup> Ганна Барвинок. Русалка: етнографический рассказ. *Киевская старина*. 1889. №7. С. 65.

християнськими захисними обрядами (йдеться про імітацію обряду хрещення свяченою водою нехрещених немовлят).

За повір'ями, для того щоб дитина по сімох роках не стала звихнутою, в церкві висвячували воду: «Насипають 12 горшкет водов, кладут по одному колачекови и по одній свічці и то все складают на пристолі серед церкви и там пип висвечює воду у дванацїть пасем. Висвечену воду висипають в одну коновку з усіх дванацїтьох горшкет, а в горшета насипають другу воду и дають за душу тої дитини, котрий висвечюно воду»<sup>1</sup>. Далі дитині давали ім'я, а освячену води виливали на могили. Освячення в церкві води та надання померлій дитині імені прочитується в цьому обряді як модифікація обряду хрещення вже померлої й похованої дитини, де 12 горщиків відповідають календарній символіці цілісності першотвореного світу.

Також для того щоб душа померлої дитини відлетіла в небо, необхідно було підкинути будь-що: чи то хустину, чи шматок власної одежини. Якщо хто мав при собі хрестик, кидали його вгору, а хто не мав, кидали травинки, складені у виді хреста<sup>2</sup>. Гріхом вважалося пройти повз крик потерчати про допомогу: «І ек хто то вчує, то має що небудь, здоймини з себи і кинути до гори; а вона злякяє, тай вже більши ни кричит. Я хто-би чув, ек кричит, я ни дав шматини, то тяжкей гріх, бо йго души промить христу, тай крижми»<sup>3</sup>. Траплялись варіанти, згідно з яким крижмо потрібно було скропити кров'ю з лівого мізинця зі словами: «Якщо дівка – най буде Марійка, як хлопець – най буде Іван»<sup>4</sup>. Уданому випадку кров виступає частиною жертвоприношення, а вимога її пустити саме з мізинця лівої руки пояснюється асоціативним зближенням найменшого пальця з дитиною, адже досить поширеним було називання молодшої дитини в сім'ї мізинцем. Окрім того, лівобокість у збиранні крові підкреслювала спрямованість пожертви не «своєму» духові.

Нехрещені померлі діти задовольнялись лише маленьким клаптиком полотна: «Ім треба дати хрестик з чого небудь зроблений і кусень платка – крижмо – і кинути в гору,

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 286.

<sup>2</sup> Галайчук. В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 189.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 352. Арк. 55.

<sup>4</sup> Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 192.

то вони візьмуть»<sup>1</sup>. На справедливість тлумачення цього обряду як хрещення вказує і ритуальна назва тканини, що жертвується, – «крижмо». Іноді ж «безпірних» охрещували свяченою водою або сіллю: «Як хресту просить, треба свяченої води або соли свяченої – покропити і не вбертатися»<sup>2</sup>.

У контексті імітування рідними мертвонародженої дитини її хрещення можна розглядати й наступні дії. Як зазначалося, потерчата – померлі до хрещення немовлята, а тому позбавлені власного імені. За віруваннями народу, часто можна було почути жалібний дитячий плач. Щоб заспокоїти дитя, треба сказати: «Як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т.ін.»<sup>3</sup>. У цьому найменуванні померлої дитини також простежується спроба здійснення над нею обряду хрещення, складовою частиною якого було наречення дитини християнським іменем.

Д. К. Зеленін, заперечуючи пояснення обряду підкидання речей християнською природою, відносить його до часів язичницьких<sup>4</sup>. На його думку, підкидання речей над потерчатами варто корелювати з першопочатковим значенням – киданням речей на могили закладених покійників<sup>5</sup>. Проте впадають у вічі кардинальні відмінності між предметами, які підкидалися з метою охрещення нещасної душі, та тими, які кидалися, щоб уберегтися від неї. Складається враження, що в наведених Д. К. Зеленіним прикладах кидання речей мало на меті відігнати душі закладених покійників, подібно до того, як відганяється набридлива собака.

В окремих джерелах йдеться про те, що, чуючи співи «безпірних» дітей, чинили так само, як під час зустрічі з нечистою силою: хрестилися і промовляли своєрідне закляття: «Казали колись, що як нехрещена дитина, а люди йдуть з грибів чи з ягід, та й ту(т) в нас (Було таке), злапаються за руки та й дуже співають, то ті діти, котрі нехрещені, та й дуже співають... Хреститисі, похреститисі три рази та й каже сі: «Йди, не зачіпай»»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 378.

<sup>2</sup> Галайчук В.В. Нарис української міфології. Львів, 2000. С. 193.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Вказана праця... С. 206.

<sup>4</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 72.

<sup>5</sup> Там же. С. 69.

<sup>6</sup> Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 193.

Д. К. Зеленін вважав, що етимологія слів «потерча» і «чорт» певною мірою схожа, вказуючи на співзвучність «пачортя», «почерт», «потерча», «чорт»: пачортя (як «пасинок») = почертя = потерча — із характерним для української мови зближенням приголосних «ч» і «т». Але дослідник припускає, що слово «потерча» – це колишне «потерпча», бо, будучи нехрещеним, дитя потерпає на тому світі; тобто наголошено на тому, що мертвнонароджені або померлі без хрещення діти повинні були потерпати на тому світі, страждати, бо їхні душі не знали спокою. Щодо звука «п», то у слові відбулося спрощення, адже вимовляти такі сполучення звуків доволі важко<sup>1</sup>.

Інша ймовірна гіпотеза походження назви пов'язана з давньоруським словом «потерять», відповідником якого українською є «втратити»<sup>2</sup>.

У статті «Похоронні звичаї» В. М. Гнатюк, спираючись на свідчення студента з Тербовлянського повіту, подає цікаву ієрархію померлих нехрещених дітей: 1) «неживі», уроджені по 9 місяцях, але неживі; 2) «нечесні», уроджені перед 9 місяцями; 3) «потерчята», уроджені перед 5 місяцем; 4) «нехрещені», уроджені по 9 місяцях і померлі перед хрещенням<sup>3</sup>.

Окреме місце в українській міфології відведено позашлюбним дітям – стратчатам: «Стратчата, се нехрещені діти, як їх мати стратить, убе, щоби покрити свою ганьбу»<sup>4</sup>. Ю. С. Буйських у книзі «Жіночі образи української міфології. Колись по землі русалки ходили» до категорії потерчат зараховує винятково дітей, народжених поза шлюбом і вбитих матір'ю, або ж душі ненароджених дітей, які загинули внаслідок абортів<sup>5</sup>. Оскільки термін «потерча» охоплює значно ширше коло дітей, що померли до хрещення, не обмежуючись лише нешлюбними дітьми, вбитими матерями, то визначення дослідника не вважаємо слушним.

В етнографічних дослідженнях має місце чітке розрізнення душ дітей – жертв абортів та новонароджених, убитих матерями («страчені», «страчена» дитина, «трачені» діти, «страчета»); повсюдно поширена назва душі дітей-викиднів: «збігленета» (села

<sup>1</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 72.

<sup>2</sup> Рожко С. В. Семантико-граматичний та етимологічний аналіз імен демонологічних персонажів драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». *Учені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського*. Київ, 2014. Т. 27(66), № 4. С. 71.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 378.

<sup>4</sup> Там же. С. 223.

<sup>5</sup> Буйських Ю. С. Жіночі образи української міфології. Колись русалки по землі ходили. Харків, 2018. С. 172.

Рівня, Верхній Ясенів, Замагора, Зелене, Ільці), «дитина збігла», «нечісові діти» (с. Хороцево, Рівня)<sup>1</sup>.

В українській виховній традиції дітогубство було найстрашнішим гріхом<sup>2</sup>. Вважалося, що після смерті на жінку чекає страшна кара – на тому світі вона вічно буде їсти своїх ненароджених дітей: «Коли зробиш габорт, то будеш на тім світі різати покуску з тої дитини, а в[о]на все буде ціла (с. Новоселиця Зк)»<sup>3</sup>. Досить часто жінку, яка втратила дитину, порівнюють зі свинею, що їсть своїх поросят (деякі дослідники цей мотив пояснюють так: неплідна матір уподібнюється до свині – як свиня з’їдає своїх поросят, так і ця грішна жінка з’їла своїх дітей), або ж із квочкою. Тому в другій половині XIX ст. – першій половині XX ст. жінки здебільшого не переривали вагітності, навіть якщо народження дитини було небажаним<sup>4</sup>.

Перетворення новонародженої дитини, що померла до хрещення, на закладеного мерця, згідно з віруваннями, може бути пов’язане з порушенням заборон, зокрема, говорити в її присутності погані слова, а особливо ті, що пов’язані з нечистим. «Одна мати на запитання сусідки, що в неї вродилось, відповіла: «Та знов сатана», – себто дівчинка, бо в неї всі були дівчата, – ця дівчинка одразу ж померла і, крім того, з маленької зразу зробилась великою й волосся одросло до плечей»<sup>5</sup>.

**МАВКИ.** Вище відзначалося, що потерчата через сім років перетворюються на мавок, тобто якщо потерчата – це мертвонароджені або померлі до хрещення немовлята, то мавки в даному контексті – діти молодшого віку, після семи років, тобто наступна вікова категорія, яка переходила в дорослих мавок, з якими вони споріднені назвою і сутністю образів. Ареал поширення вірувань у них варто корелювати з ареалом дорослих мавок – територією Карпат та історико-етнографічної Волині. На схід вірування про мавок поширюються не далі Поділля. Область, де інформація про них виділяється найбільш специфічно, охоплює Гуцульщину.

<sup>1</sup> Буйських Ю. С., Васянович О. О. Трансформація традиційної культури гуцулів Верховини: дитина першого року життя. *Праці центру пам’яткознавства Збірник наукових праць*. Київ, 2013. Вип. 24. С. 250.

<sup>2</sup> Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1906. Т. 8. С. 13.

<sup>3</sup> Левкович Н. Я. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 238.

<sup>4</sup> Українське народознавство. Київ, 2006. 215.

<sup>5</sup> ІМФЕ. Ф. 15-3. Од. зб. 213з. Арк. 150.

Місце поховання мавок-семиліток, локус подальшого мешкання, зовнішній вигляд та заняття власне й зумовлюють належність їх до лісової стихії; прямі посилання на це містяться в працях дослідників: «Йик дівка учинит дитину, а закопає її в землю в лісі, то та дитина перетрива 7 рік у землі, кличе вона хреста, йик хто учує, та схрестит, то з неї не буде лісниці, а йикніхто не вчує и не схрестит дитину, то робит си з неї лісна – лісниці»<sup>1</sup>.

Після перетворення потерчати на нявку персонаж не змінював свого місцезнаходження, продовжуючи блукати лісами. Ріднив їх із обраним локусом і зовнішній вигляд. Невеличкі діти, з довгим розпушеним руським волоссям, одягнені в білі просторі сорочки, були гарним доповненням міфологічної лісової картини, де вони буквально розчинялися, оскільки кожне дерево сприймалося їхнім житлом: «Житло мавки – це дерево в лісі, яке стає для неї сестрою чи матінкою, кущ у полі чи просто звичайна трава»<sup>2</sup>. У народних уявленнях відбуваються метаморфози – і «закладені» постають справжніми лісовими богами: «Навки – маленькі богині лісні. Діти котрі нехрещені вмерають переминають си в них. ...з переду мають червоні фартушки»<sup>3</sup>.

Тож локус лісу в образі нявок проявляється в різних аспектах: у місці поховання дитини; в назві «лісниці», у житлі – рослині, у визначенні «лісні богині».

Мавки-семилітки в народних повір'ях наділяються вираженими антропоморфними ознаками: образом маленької круглолицької дитини з руським волоссям, з маленькими ногами, сліди від яких зрідка можна побачити взимку на снігу<sup>4</sup>. Іноді уявляли, що нявки розміром з кішку, що явно вказує на народну етимологію їхнього імені. Аналогічно дорослим, вони не відкидають тіні та вирізняються надзвичайною легкістю (трава не хиталася під їхніми ногами). На належність нявок до мерців вказували наступні ознаки: характерний відтінок тіла (блідий, синюватий, іноді вони являлись ледь прозорими), різкість рухів та несамовитий блиск очей<sup>5</sup>. Описуючи українських «закладених» дітей, Д. К. Зеленін називає їх русалками: «Херсонські

<sup>1</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 198.

<sup>2</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків, 2018. С. 83.

<sup>3</sup> ІМФЕ. Ф. 28-3. Од. зб. 382. Арк. 12.

<sup>4</sup> Лепкій Д. Весняні звичаї обряди та вірування на Русі. Зоря. Львів, 1883. Ч. 14. С. 233.

<sup>5</sup> Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. Киевская старина. 1899. № 8-9. С. 208.

русалки – маленькі, як лялечки, діти Куп’янські – мають вигляд маленьких дівчаток, «блідих, майже прозорих», з довгим руським або зеленим волоссям»<sup>1</sup>. У народних уявленнях гуцулів часом має місце сув’язь дитячих і жіночих рис в одній особі: «Нявки-мавки се такі бісиці, що спереду йик чельидина, а з заду видко їх утробу; ноги у них йик як у дитини, а голова жіноча»<sup>2</sup>, – що може вказувати на відсутність чіткого вікового поділу мавок на дітей і дорослих.

У народній уяві мав місце поділ на нявок-дівчаток та нявок-хлопчиків. Згідно з цим дівчатка часто мали довге світле волосся, а хлопчики — коротке, руде й кучеряве. (Такими їх уявляли в Старобільському повіті)<sup>3</sup>. Вигляд волосся (його густина, довжина, охайність, колір) був однією з прикмет, що видавала демонічну природу нявок, символізуючи їх належність до потойбічного світу: «Русалки», «Мавки» або «Недолітки», декуди також «Семилітки» – се маленькі повнолиці діти, з гарним розхристаним руським волоссям»<sup>4</sup>. Колір волосся проливає певне світло на первинну природу нявок, оскільки згадується поряд з руським і зелене волосся, що може вказувати на належність лісові.

Одягнуті маленькі мавки були переважно в тонкі білі сорочки без поясів: «На світанку діти в білому оточили проїзжого і вимагали у нього хрещення»<sup>5</sup>, або «Одягнені в білі сорочки без поясів»<sup>6</sup>. Жителька села Литвяков розповідала про зустріч маленьких діток у червоних сорочках<sup>7</sup>. Сорочки як основний одяг нявок-семиліток (без статевої варіативності, тому що хлопчики і дівчатка часом і після цього віку продовжували носити сорочки, не мали взуття, тому їх залишали в негоду вдома)<sup>8</sup> і босоногість зумовлені традиціями етнографічного українського дитинства, ці зовнішні прикмети перенесено й на потерчат. Розперзаність виступає універсальною ознакою належності до світу «чужих» потойбічних сил, так само як і явні порушення в одязі та зачісці.

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 181.

<sup>2</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 200.

<sup>3</sup> Зеленин Д. К. Вказана праця... С. 181.

<sup>4</sup> Гнатюк В. М. Знадобы до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 191.

<sup>5</sup> Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. *Киевская старина*. 1899. № 8-9. С. 209.

<sup>6</sup> Снегирёв И. М. Русальная неделя. *Вестник Европы*. 1827. № 2. С. 273.

<sup>7</sup> Милорадович В. П. Вказана праця... С. 209.

<sup>8</sup> Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1907. Т. 9. С. 102.

Як істоти ворожі людині, нявки активні весь рік. Народні повір'я пов'язують з ними дитячі сліди на снігу, які раптово з'являлись і так само зникали. Проте період появи нявок та найбільшої активності пов'язувався з настанням тепла, оскільки, за повір'ями, найулюбленішим їхнім заняттям було гойдання на гіллі дерев у лісі, ігри в траві, житі тощо<sup>1</sup>.

У народі існували спеціальні дні вшанування «некштиків». Як зазначає Т. О. Агапкіна, на території українських земель, особливо на лівобережжі (Харківщина, Полтавщина), рідше в Білорусії та південноросійських областях, поминки за «закладеними» дітьми влаштовувались у Русальний (Троїцький) четвер<sup>2</sup>, тобто одночасно з русалками та дорослими мавками. Серед варіацій його назв відомі такі: Навський четвер, Навська Трійця, які безпосередньо вказують на «навій» – душі померлих предків. У цьому питанні виникає велика плутанина. З одного боку, Навський великдень має бути присвячений поминанням пращурів, а не «закладених» покійників, до яких відносяться померлі нехрещені діти. З іншого – назва карпато-українських та українських нявок і мавок саме в значенні демонів-мерців стала основою для утворення хрононімів типу «Нявський Великдень». Дослідниця Т. О. Агапкіна пояснює це явище тим, що поминання дітей нехрещених могло бути і в період «Навського великодня», тобто періоду, що присвячувався поминанням пращурів<sup>3</sup>.

Батькам, у яких померли нехрещені діти, годилось у цей період здійснювати поминки. За повідомленнями Д. К. Зеленина, матері в цей день купували дванадцять хрестиків і роздавали чужим дітям<sup>4</sup>. Цифра 12 не випадкова, адже саме 12 святих апостолів висвячували дванадцять нечистих немовлят нібито жертв матерів. Окрім того, чужих дітей пригощали різними ласощами, які готувались спеціально на троїцькі свята: «На русалчин Великдень жінки, які втратили нехрещених дітей, збирають дітей з околodka, або яких попадеться, і пригощають їх варениками, паляницями, пиріжками, бубликами»<sup>5</sup>. У Харківській губернії поширеним був звичай напередодні «Троїщина

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадобы до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 191.

<sup>2</sup> Агапкіна Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва, 2002. С. 314.

<sup>3</sup> Там же. С. 314.

<sup>4</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 234.

<sup>5</sup> Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. *Киевская старина*. 1900. Т. 69. С. 207.

дня» фарбувати крашанки в жовтий колір та роздавати дітям<sup>1</sup>. Існував також звичай «відкупу», за яким батьки нехрещеної померлої дитини в період Троїцьких свят подавали «богомольцям рубл. 3—5 на монастир и загалом на церкову»<sup>2</sup>. Це давало надію батькам розраховувати на прощення та відпущення гріхів.

Русальний Великдень був багатий на заборони: «У цей день люди не працювали в полі, діти не наважувались купатися в річці, ходити в ліс, «щоб мавки не залоскотали»<sup>3</sup>.

Багато повір'їв та забобонів було пов'язано з пожертвами, що відбувались на перехрестях доріг, на межі. Саме тут, за переконанням народу, зосереджувалась уся нечиста сила, в тому числі й нечисті душі дітей. Так, в «Русальний четвер носять в мисочці мед (соти) на перехрестя доріг»<sup>4</sup>; «У Новоградволинському повіті в русальне свято «десятий понеділок», коли русалки «виходять на поверхню землі і спостерігають, чи шанує народ їх пам'ять», кожен господар кладе на межах полів по шматку хліба»<sup>5</sup>.

Окрім їжі, в жертву нявкам приносили одяг, рушники, різні тканини, нитки: «У Духовному Регламенті згадується про забобонний звичай у Малоросії вішати на посвячених деревах, особливо на дубах, рушники та мотки ниток: що і донині ще не вивелося із використання: це приношення Русалкам»<sup>6</sup>.

Загалом, поминки за «закладеними» дітьми в певній мірі можна назвати вимушеними. Адже, за народними повір'ями, той, хто ухилявся від обрядів ушанування, з легкістю міг стати жертвою нявки або демонологічних персонажів, подібних до неї. Це означає, що стосунки між нявками та їхніми живими рідними в народних уявленнях мали договірний характер, який базувався на відзначенні поминальних днів, їх вшануванні з обов'язковими жертвами.

Значно гірше поминальні обряди за нехрещеними дітьми збереглись у білорусів та росіян. Як повідомляє П. В. Шейн, «в первый четверг после Духова дня бываюць Вяликодни у тых, хто скидывау (т. е. имел выкидыша). Ены тогда ничего не дзелаюць,

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 234.

<sup>2</sup> Там же. С. 234.

<sup>3</sup> Виноградова Л. Н. Мавка. Славянские древности в пяти томах. *Этнолингвистический словарь*. Москва, 1995. Т. 3. К—П. С. 165.

<sup>4</sup> Ганна Барвинок. Русалка: этнографический рассказ. *Киевская старина*. 1889. № 7. С. 65.

<sup>5</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. С. 187.

<sup>6</sup> Снегирёв И. М. Русальная неделя. *Вестник Европы*. 1827. № 2. С. 273—274.

только яицы красюць и обед готуюць»<sup>1</sup>, а Д. К. Зеленін констатує, що в росіян спеціальних днів для вшанування померлих нехрещених дітей не існувало<sup>2</sup>.

Незважаючи на договірні стосунки (вони могли бути порушені будь-якою стороною, особливо живими), характер поведінки нявок-семиліток в народних віруваннях виглядає непередбачуваним. Будучи складним міфологічним образом, нявка взаємодіє зі світом людей досить різноманітно. Народна уява наділила даного демонологічного персонажа не тільки дитячою зовнішністю, але й відповідними рисами вдачі. Це виявляється в крайнощах поведінки: маленькі нявки то голосно плачуть, то сміються, кривляються, глузують<sup>3</sup>. В основному, привертали увагу їхні гучні та активні дії: «Русалки починають бегать по ржи, битъ въ ладоши и кричатъ: бухъ! бухъ! соломянный духъ! мене мати породила, нехрещену положила»<sup>4</sup>. Солома тут є символом віджитого, з чого вже вилушили зерно (зерно – життя), що вкотре вказує на зв'язок русалок із потойбіччям. Проте, з іншого боку, «солом'яний дух» ріднить русалок із рослинністю, полем, урожаєм.

Образ нявки, її поведінка в традиційних віруваннях мають багато різнопланових ознак. Ці міфоістоти можуть виступати атмосферними духами, що позитивно налаштовані або нейтральні до людей: «То колись так було давно. Не раз іде в повітрі і кричит: «Христа! Христа!»<sup>5</sup>. Проте частіше акцентується їхня ворожість до людей. Як демонічна істота, мавка небезпечна і може першою почати взаємодіяти з людиною, причому зазвичай такі контакти не віщують нічого доброго для об'єкта нявчиної уваги: мавки мстилися людям за свою ранню смерть, тому могли, ніби граючись, залоскотати свою жертву до смерті. Такий мотив описано В. М. Гнатюком у «Знадобах...». За переказами, жінка на ім'я Текля почувла посеред поля дитячий плач. Йдучи на голос, вона знайшла в зеленім житі немовля. Текля взяла хлопчика на руки і почала

<sup>1</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождение времени, игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. СПб., 1902. Т. 3. С. 319.

<sup>2</sup> Зеленін Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 235.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 191.

<sup>4</sup> Снегирёв И. М. Русальная неделя. *Вестник Европы*. 1827. № 2. С. 274.

<sup>5</sup> Галайчук. В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 193.

втихомирювати. Дитина промовила до неї кілька слів, засміялась та почала душити й лоскотати. Під вечір напівмертву жінку знайшли люди<sup>1</sup>.

Захиститися від нявок, згідно з віруваннями, можна було за допомогою полину та любистку<sup>2</sup>, традиційних рослин народної медицини і магії, які широко застосовувалися в боротьбі з різного роду міфологічною нечистю.

Як бачимо, поведінкова форма мавок-семиліток майже не відрізняється від дорослих демонологічних образів. Їм також притаманна грайлива та оргаїстична поведінка, але з менш чітко вираженим еротичним компонентом. Характер взаємодії з людьми визначається примиренням та довірністю, проявом яких стала поминальна Навська неділя.

На відміну від України, в Росії та Білорусії назва «мавка» стосовно дитячого міфологічного персонажа не відома. Однак демонологічний образ, що уособлював душі дітей, померлих до хрещення, існував – і вони ототожнювалися з русалками: «Русалки – це діти, котрі померли перед тим, як їх встигли охрестити»<sup>3</sup>. Вживання назви «русалка» на позначення дитячого демонологічного образу відоме й в Україні. На межі Бойківщини, Гуцульщини й Покуття, у Богородчанському районі Франківщини подекуди ототожнювали потерчат (які перетворювалися на мавок) і русалок: «Казали, що діти нехрещені – то русалки, або потерчата»<sup>4</sup>. Н. Хобзей, цитуючи І. М. Снігерьова, пише про співіснування двох назв: «Як в Україні, так і в Мценському повіті, вірять, що діти, які народились мертвими і нехрещеними, обертаються на мавок, те саме, що русалок, і що їхні тужливі душі просять собі хрещення»<sup>5</sup>. Д. К. Зеленін також наводить приклади ототожнення душ померлих дітей із русалками: «Русалок бачать в лісах у вигляді маленьких дітей, які часто кричать так: «Дай хрестик! Дай хрестик!» і потім ховаються»; Куп'янські – мають вигляд маленьких дівчаток, «блідих, майже прозорих,

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 191.

<sup>2</sup> Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860. С. 8.

<sup>3</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождение времени, игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. СПб., 1902. Т. 3. С. 317

<sup>4</sup> Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016. С. 198.

<sup>5</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 138.

з довгим русявим або зеленим волоссям»<sup>1</sup>; «русалки на вигляд малих дітей. Це нехрещені діти»<sup>2</sup>.

За народними уявленнями, має місце певна спорідненість демонологічного персонажа мавки-дитини не лише з дорослою мавкою-дівчиною, але й з іншими лісовими міфологічними істотами: лісовою панною, бісицею, повітрулею, вітряницею, літавицею, богинею, перелесницею, дикою бабою.

Отже, маємо змішання двох і більше назв на позначення одного персонажа. Це ж засвідчує В. М. Гнатюк: «Русалки, «Мавки» або «Недолітки», декуди також «Семилітки» – се маленькі повнолиці діти»<sup>3</sup>. Саме варіанти «Недолітки» та «Семилітки» вказують на вікову належність цих міфоістот до дітей.

У Росії та Білорусі, як було показано вище, міфологічний образ русалки вибрав у себе як русалок-дітей, так і русалок – дорослих дівчат, жінок, бабів.

По суті, «русалка»-дитина є ідентичною «мавці»-дитині. Але в Україні вони були більш поширені, про що свідчать дані Д. К. Зеленина: «Найчастіше йдеться про дітей – померлих до хрещення, мертвонароджених та викиднів (27 свідоцтв із загального числа 43; 13 укр., 7 біл. І 7 великор.)»<sup>4</sup>. Це може свідчити на користь того, що мавка як окремий образ лісової дитячої демонології, та само як дорослої, зародився і функціонував на теренах українських земель.

Однією з перших наукових спроб визначення етимології зазначеної назви, за Н. Хобзей, було припущення І. М. Вагилевича про спорідненість слів «мавка» і «мавати», «маяти»<sup>5</sup>. До походження назви від звуків, схожих до котячих, що видавали «некштики», схиляється В. М. Гнатюк: «...у цвинтари у горі чути усілякі голоси котьичі, там саме де ховают таких котрі нехрещені»<sup>6</sup>.

Іноді, згідно з народною етимологією, припускається зв'язок «нявки» і «майки» – гілки, якою замаюють оселю і подвір'я на Зелені свята. О. А. Потєбня був схильний виводити слово «мавки» (мн.) з «навки», вважаючи незвичайною зміну «н» на «м»,

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва, 1995. С. 181.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 1-7. Од. зб. 738. Арк. 225.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоба до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 191.

<sup>4</sup> Зеленин Д.К. Вказана праця... С. 153.

<sup>5</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 139.

<sup>6</sup> Гнатюк В. М. Вказана праця... С. 204.

однак зазначав, що такою ж незвичайною є зміна «мя» на «ма»<sup>1</sup>. М. Фасмер простежує зв'язок «мавка», «навка» з «навь»: «Навь, навье, навий – «мертвець»; Навий день – «день поминання мертвих», укр. «навский великдень», і тут же: «навка, мавка, «душа дівчинки померлої до хрещення»»<sup>2</sup>. Як пише Ю. С. Буйських, цієї ж думки дотримується Й. О. Дзензелівський, за яким українські лексеми «навка» та «мавка» розвинулись із давньоруського «навь» – мрець, труна – і пов'язані з поняттям «демон»<sup>3</sup>.

На зв'язок між поняттями «нав» = «мрець» = «демон» ще раніше вказував І. І. Срезневський, наголошуючи, що в давніх слов'ян «навь» означало «покійник»: «Навь – мертвець, труп», – а також про дітей, – «Из навеи дети на емлю»<sup>4</sup>. У свою чергу, Н. Хобзей зазначає, що в Київському літописі назва «навье» вживається на позначення демонічної істоти: «Із погляду семантики, зв'язок між «навь» «покійник» і «навь» «демон» умотивований»<sup>5</sup>.

С. С. Парсамов та О. Л. Ковальков зазначають, що група русалок-дітей утворилася з тих, кого батьки не мали можливості охрестити з огляду на ненормальні, незаконні соціально-правові умови народження, тобто позашлюбні. Дослідник констатує, що відомий в народі вираз «мене мати положила» із пісень русалок-дітей можна розцінювати як шифр, за яким приховане вбивство нехрещеної, тобто незаконнонародженої дитини<sup>6</sup>.

Згідно з народними віруваннями, мавки походять від потерчат, точніше, це ті ж потерчата, але з семирічного віку – «семилітки». Визначення мавок, за словником Н. Хобзей: «...се нехрещені душі померлих дітей, що перед зеленими сьвітитами блукают по польях та над водами та голосьит Мав, мав Вони ізсисають людей»<sup>7</sup>. А. І. Онищук описує трансформацію потерчати в мавку (якщо воно за сім років не буде охрещене, то перетворювалось на нявку і назавжди залишалось демонічною істотою): «Буває однак, що і сім літ промине, а душа дитяти не найде чоловіка що поступив би так, ас.

<sup>1</sup> Етимологічний словник української мови: В 7 т. / Укл.: Р. В. Болдирев та ін. Київ, 1989. Т. 3: Кора-М. С. 350.

<sup>2</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева, 2-е изд., стер. Москва, 1986. Т. 2: Е-М. С. 35.

<sup>3</sup> Буйських Ю. С. Жіночі образи української міфології. Колись русалки по землі ходили. Харків, 2018. С. 175.

<sup>4</sup> Срезневский И. И. Материалы для Словаря древне-русского языка. СПб, 1902. Т. 2 (Л-П). С. 272.

<sup>5</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 140.

<sup>6</sup> Парсамов С. С., Ковальков А. Л. Персонализация водной стихии в народной мифологии. Кировоград, 2014. С. 238-239, 262.

<sup>7</sup> Хобзей Н. Вказана праця... С. 139.

тоді іде вона на Няуку»<sup>1</sup>. За повір'ями Подільської губернії: «...потерча чи потороча перетворюється тільки через сім років в русалку-мавку або малку»<sup>2</sup>. Дара Корній у праці «Чарівні істоти українського міфу» наголошує на жіночій статі мавок-дітей: «А ще мавками стають потерчата жіночої статі – неуспокоєні душі малят-дівчаток... Якщо такій душі не допомогти перейти в інший світ, то через сім літ по смерті за нею приходять мавки і забирають до себе»<sup>3</sup>. Подібні уявлення про перевтілення потерчати на мавку-семилітку знаходимо винятково в українських джерелах.

#### 4.2. Дитячі лісові демонологічні образи маргінального типу: «одміна» і прокляті

**ОДМІНА.** Повір'я про прагнення нечистої сили заволодіти людськими дітьми – одне з найстаріших і найпоширеніших у світі. У багатьох європейських народів підміною вважалась чарівна істота чи предмет, залишені нечистою силою замість викраденої дитини<sup>4</sup>. Н. Хобзей пропонує ширше пояснення: «дитина, яку нечиста сила підміняє на свою, невиліковно хвора, ненормальна дитина»<sup>5</sup>. У словнику української мови Б. Д. Грінченка відміною називається «потворне дитя, хворе на англійську хворобу. Народ вважає таку дитину чортеням, котрим підмінили людське дитя»<sup>6</sup>. Англійською хворобою раніше називали рахіт, який спостерігався в дітей у перші роки життя.

Отже, одміни – це переважно діти віком від народження до одного року. В народі віковий діапазон одмін пояснювали досить просто: «Підміняли тільки незахищених новонароджених, тобто тих, які ще не пройшли обряд першого ім'янаречення, а вже за християнських часів – нехрещених немовлят»<sup>7</sup>; «Народилася дитина – швидше хрести, щоб нечиста сила не перемінила»<sup>8</sup>. «Хвороба ця, за народними віруваннями, не є хворобою, і діти, що страждають цієї хворобою, не є діти тих матерів, які їх годують, а

<sup>1</sup> Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 56.

<sup>2</sup> Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. *Киевская старина*. 1900. Т. 69. С. 207.

<sup>3</sup> Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. *Духи природи*. Харків, 2018. С. 82–83.

<sup>4</sup> Ефименко П. С. Известия и заметки. *Киевская старина*. 1883. № 6. С. 372.

<sup>5</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 54.

<sup>6</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченка. Київ, 1958. Т. 1: А-Ж. 1958. С. 219.

<sup>7</sup> Корній Дара. Вказана праця... С. 133.

<sup>8</sup> ІМФЕ. Ф. 14-3. Од. зб. 997. Арк. 23.

діти чортів, підкинуті натомість справжніх дітей»<sup>1</sup>, – передаючи народні погляди на таких дітей, пише П. П. Чубинський.

Даний дитячий міфологічний образ у народній уяві існував між світом демонів та світом людей, тобто наділявся маргінальними рисами, які поєднують людську подобу із демонічною сутністю.

Обґрунтування належності одмін до низки лісових демонологічних персонажів криється в особах викрадачів<sup>2</sup>. Поширеними були вірування, що підмінювати дітей могли богині, русалки, мамуни, повітрулі, лісниці, лісовики, дика баба та самі чорти. Очевидно, що ареал нечистих «викрадачів» був досить-таки широким, та й належність до лісу, зважаючи на ареал поширення, безперечна. «Богинь є то дїтькова жінка. Ту во під той долиноу. То зара би знайшоу. Волосьи має по пояс, цицки великі. Вона сидит в лісі, в дебрах»<sup>3</sup>. Відношення решти жіночих образів до лісу було показано в попередньому розділі.

Під впливом християнства сформувалися і набули поширення вірування, що дітей підміняли чорти, ба більше, їх самих вважали колишніми обмінчатами, тобто тими, кого поцупив чорт до хреста: «А чорти, то це такі самі обмінчата, що взяті нехрещеними, бо сам чортяка не може приступитися до чоловіка, а він має при собі підручних таких же людей, тіко, що вони нехрещенні, через те чорт має над ними власть; він ними командує, а вони підмощаються до людей...»<sup>4</sup>. Така дитина зовні могла не відрізнятися від звичайної, але: «Дітко може взяти дітину, як би не хрещена била. Дітину возьме, а дітка принесе. Воно буде так, як дітина, но розуму не буде мати»<sup>5</sup>. Мали місце й легенди, що дитину міг змінити чорт, зробивши її з рукоятки сокири, яку господарі кинули по необережності біля входу<sup>6</sup>. За повір'ями, підмінити дітей могла й «осинаучуха»: «Нехрещену дитину треба дуже берегти, щоб її часом

<sup>1</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 130.

<sup>2</sup> ІМФЕ. Ф. 15-3. Од. зб. 254. Арк. 20–21.

<sup>3</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 192.

<sup>4</sup> Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріяли до українсько-руської етнології*. Львів, 1906. Т. 8. С. 210.

<sup>5</sup> Гнатюк В. М. Вказана праця... С. 192.

<sup>6</sup> Там же. С. 199.

Осинаучиха не підміняла за своєю»<sup>1</sup>, під якою розуміли «жінку чорта, яка підмінює своїх дітей на людських»<sup>2</sup>. Найпоширенішими були згадки про підміну, зроблену богинями: «Відміна – се дитина богині, яку підкидає поліжници»<sup>3</sup>. Богині, як і Осинаучиха, вважались дружинами чортів та за описом зовнішності подекуди нагадували непривабливих російських русалок – мали довгі коси та непромірно великі груди. Наділені злісним та ворожим ставленням до людей, вони, за уявленнями, безжально викрадали у породіллі немовлят та підставляли на їхнє місце своїх дітей. В одній з історій, записаній у селищі Буданов Тереховлянського повіту, богині магічним способом робили підміну з попелу: «почали бити прутиками по попелу на припічку і зробили з цього дитини»<sup>4</sup>.

Щодо народних уявлень про місце перебування чортів П. П. Чубинський зазначає: «Деякі з чортів люблять жити переважно в очеретах, в болотах, лісах, полях, порожніх будинках і сараях»<sup>5</sup>.

Серед викрадачів людських дітей, як зазначалося вище, були й традиційні лісові образи жіночої народної демонології. В. І. Шухевич зафіксував повір'я гуцулів про викрадення дитини мамуною: «Є й такі мамуни, що приходьби, в опівночі під хату, де є нехрещена дитина, та й йик нема у хаті сьвітла, перемінюют свою дитину, на хрестиянську»<sup>6</sup>. Додамо, що Н. Левкович зазначає, що діти з великими головами, потворним обличчям тощо могли бути підставою для вірувань у жіночих демонів типу повітрулі, вітерниці, перелесниці, які підмінюють дітей своїми чи ссуть їхні груди<sup>7</sup>. Такий приклад вірувань наводить А. І. Онишук: «Ишоу стілець у ліс тай найшоу колиску у ялици. Віліз у ялицю тай тоту дитину украу из колиски. Приніс він спечу

<sup>1</sup> Онишук А.І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 83.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

<sup>3</sup> Гнатюк В.М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 192.

<sup>4</sup> Гнатюк В.М. Вказана праця... С. 195.

<sup>5</sup> Чубинський П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 191.

<sup>6</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 202.

<sup>7</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 240.

тоту дитину ид свеї хаки, а то була дуже делікатна дитина, бо то Лісоука украла ту дитину у нашої віри – підмінила за свою<sup>1</sup>.

Міфічного персонажа – дику бабу, яка, за переказами, з макогоном сидить у кукурудзі – відомо переважно в Західній Україні, йому народна уява також приписувала підміну дітей<sup>2</sup>. У мотиві опіки горохового поля, де її й можна піймати, вбачається паралель з уже відомими нам кікіморами<sup>3 4</sup>.

Серед викрадачів були й самі лісовики: «Приспані діти, на думку народу, не помирають, а їх забирає леший і кладе замість викраденої дитини чурбан або труп»<sup>5</sup>. У цьому сюжеті простежується паралель із поведінкою чорта, який підмінив дитину руків'ям сокири. Із поширенням колізії про підміну дитини колодою або головешкою пов'язане марновірство не брати додому знайдені в полі головешки, які називають «лукавими», бо пов'язують із ними причину того, що мати може «приспати» дитину, тобто, ненавмисно притиснувши, задушити її уві сні.

Аналізуючи наведені приклади підмін, можна узагальнити певні закономірності, а саме: 1) роль викрадачів можуть грати як представники традиційної народної демонології, так і християнської; 2) викрадачами можуть виступати представники різних статей, але перевага надається жіночій; 3) практично у всіх випадках залишене немовля виявлялося кволим і хворобливим, а здорове й красиве людське викрадалося; 4) усі повір'я демонструють два варіанти поведінки демонічних сил стосовно дитини – підміни її своєю або підміни певним предметом; 5) зважаючи на лісову природу викрадачів, вектор переміщення людської дитини був спрямований саме в ліс, де в залежності від ситуації викрадена дитина перебувала певний час, подібно до кікімор<sup>6</sup>.

Як бачимо, локус лісу в образі підміни розкривається переважно через типовий характер демонічної сили з вираженою лісовою належністю, яка варіативно може

<sup>1</sup> Онишук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 63.

<sup>2</sup> Кононенко О. А. Українська міфологія. Божества і духи. Харків, 2017. С. 118.

<sup>3</sup> Попов Н. А. Русское население по восточному склону Карпатъ (Гуцулы – Бойки – Лемки). Москва, 1867. С. 11.

<sup>4</sup> Левкович Н. Я. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 262-263.

<sup>5</sup> Добровольський В. М. Нечистая сила в народних верованиях (по данным Смоленской губ.) *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 8.

<sup>6</sup> Попов Н. А. Русское население по восточному склону Карпатъ (Гуцулы – Бойки – Лемки). Москва, 1867. С. 11.

тракуватися в душі християнської або ж народної демонології, відтак кінцевою метою викрадачів є свідоме переміщення дитини в ліс.

Зовнішній вигляд та норов одмін різко відрізнявся від звичайних дітей, тому гарна мати з легкістю могла запідозрити щось неладне. У фундаментальній праці П. П. Чубинського наведено низку записів народних уявлень про одмін: «Одмінок має наступні відмінні риси: маленьку голову, вуха довгі, тонкі ноги, великий живіт, постійно хворіє, не ходить до семи років і вельми ненажерливий»<sup>1</sup>. Вважалося, що підмінені діти невгамовно кричать і погано розвиваються. У хаті одміни могли змінювати розміри свого тіла – від малого до розмірів дорослої людини<sup>2</sup>, а її характер вирізняється вередливістю та шкідливістю.

Інколи одмін бачили з рогами. Таке повір'я було записане в Ушицькому повіті Подільської губернії: «У однієї жінки чорти підмінили дитя; вона не знала і годувала його, як своє. Воно не росло, а тільки багато жерло. От у дитяти почали з'являтися на голові роги»<sup>3</sup>. Ця ознака вказує на спорідненість одмін із чортами, але їй наділяє їх зооморфними ознаками, вводячи в коло «чужих» і водночас звірів.

Поодинокі свідчення інформують про те, що підміну називали упирем. За переказами, таке дитя відрізнялось зовнішньо від звичайної дитини: мало велику голову, довгі руки та ноги. Визначальна особливість полягала в розм'якшенні кісток, тобто дитина була ніби «без костей». Крім того, упирі-підміни відрізнялись від інших даром передбачення<sup>4 5</sup>.

Прикметно, що викраденням дитини, її підміною завдана жінці шкода не вичерпувалась, адже сама одміна, за народними уявленнями, виснажувала матір фізично (вживала лише грудне молоко) і морально (була криклива, неспокійна): «Бідна

<sup>1</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 194.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

<sup>3</sup> Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып.1. С. 194.

<sup>4</sup> Ефименко П. С. Упыри (из истории народных верований) *КС*. 1883. № 11. С. 372.

<sup>5</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 238.

Ксенька не мала два роки ні хвилини спокійної з тою «підміною» – все кричить та плаче. Уже і ходить, а нічого не візьме до уст. Тільки ссе та ссе»<sup>1</sup>.

Народження таких дітей вимагало «коригування» наявних аномалій відповідно до анатомічного (стереотипного) взірця символічними засобами – шляхом виконання певних ритуально-магічних дій. Типовим способом звільнення від підміни вважалося погане з нею поводження. Щоб позбутися одмінка, радилося винести його в мішку за межі хати і там гарно відлущувати. У народі вірили, що, побачивши знуцання над одмінком, нечисті неодмінно повернуть людську дитину матері: «На, на тобі твою дитину, йа сьи нат твойов так ни збиткуйу, йак ти над мойов! І взяла собі свою дитину, а жінчину лишила і зникла»<sup>2</sup>. Найчастіше місцем побиття одмін виступав смітник: «Беруть, після заходу сонця, дитя на руки, виносять його на двір, на тому місці, де висипають сміття, і тут, за якихось секретних замовлянь, починають бити його вербовою гілкою»<sup>3</sup>. Вибір місця і часу ритуального побиття одміни не випадкові й покликані прискорити повернення демонічній силі її дитяти, адже захід сонця і лімінальний період, коли день змінюється ніччю, – час панування всіляких демонічних сил, а смітник – місце хаосу, відходів життєдіяльності, що уособлює деструктивність потойбіччя.

Водночас не можна виключати й ролі попелу з хатньої печі, з якого й творилися одміни. Сумнівним є трактування Н. Левкович попелу на смітнику як уособлення предків. Пращури асоціювалися не стільки з попелом, скільки з піччю та вогнем у хаті, тоді як попіл виносився за її межі на смітник або спеціальне місце – зольник. У прикладі, що його наводить дослідниця з обрядової практики південних слов'ян, які після першого зістригання дитячого волосся викидали його на смітник (гній), що трактується як своєрідна жертва опікунам роду, має місце та ж ідея потойбічного світу, в якому перебувають предки<sup>4</sup>. Первинно ця ідея могла бути притаманна й

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 199.

<sup>2</sup> Там же. С. 196.

<sup>3</sup> Чубинский П. П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. С. 130.

<sup>4</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 243.

українцям, але з прийняттям християнства поступово набула значення, запропонованого нами.

Били одмін і на порозі хати<sup>1</sup>. Поріг виступає символічним кордоном, який розділяє «свій» і «чужий» простори, при цьому не належачи жодному з них і маючи яскраву ознаку лімінальності, що характеризуються позицією «ні тут, ні там»<sup>2</sup> і відкриває шлях для демона, щоб він забрав свого нащадка.

Аналогом порогу на символічному рівні виступає й межа: «Є такі мамуни, що приходять о півночі під хату, де є нехрещена дитина, та як нема у хаті світла, переміняють свою дитину на християнську; така дитина усе-одно, плаче; її треба нести на межу, і там бити тернем»<sup>3</sup>. Як зазначає Т. М. Файник, «Межа у народних уявленнях – просторовий рубіж, який поділяє «свій» і «чужий» світ. Межею можуть бути тин або пліт, ворота, поріг, вікно, річка, стежка тощо»<sup>4</sup>.

Нечистий чи лісниця-богиня, пожалівши свою дитину, начебто забирають її й повертають людську. Цікавою і досить дивною була обрядовість, пов'язана із застосуванням яйця: «Казали, що десь на печи клали огинь, яйце розбивали тим однолітком (ліщиновим прутиком, який виріс за один рік. – Н. Л.): дірочки такі робили ним, воду туди лляли. Потім вона приходила і питала: «Що ти робиш?» – «Їсти варю». «А де ти виділа, шоби в яйці їсти варити?» – «А де ти виділа, аби літавиця мою дітину забрала?» – і вертала дітину»<sup>5</sup>. У цьому випадку, на переконання Н. Левкович, має місце ефект здивування – універсальний обереговий засіб проти «нечистих» покійників. Не відкидаючи такого тлумачення, варто зауважити кілька важливих аспектів магічного обряду: по-перше, яйце розбивається рослиною-«однолітком», що співвідноситься з віком дитини; по-друге, ліщина в народних уявленнях асоціювалася з місцем перебування чортів; по-третє, розбите яйце – на відміну від цілого – символізує зруйнований або порушений світ у його просторових і часових межах. Усе це може

<sup>1</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 243.

<sup>2</sup> Ігнатенко І. В. Етнологія для народу: свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців. Харків, 2016. С. 126.

<sup>3</sup> Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч.5. С. 202.

<sup>4</sup> Файник Т. М. Поняття межі та його відображення в традиційно-народних підходах до організації житлово-господарських комплексів в українських селах. *Народознавчі зошити*. 2018. № 1 (139). С. 201.

<sup>5</sup> Левкович Н. Вказана праця... С. 243.

трактуватися як спосіб закликати демонічну силу, що вчинила підміну, щоб повідомити їй про розкриття таємниці підміни. Слід наголосити, що в народних казках відгадка загадки виступає передумовою, а той і умовою перемоги над ворогом, а значить, магичні дії асоціюються з поверненням порушеного підміною ладу.

Існував іще один спосіб повернути свою дитину, пов'язаний із вогнем та піччю: «Як на Великдень пекти паску, то ставити дітину вітерниці на лопату, класти, – і ніби хочеш пекти ту дітину»<sup>1</sup>. Аналогічне дійство характерне для росіян, де баба-повитуха кладе на хлібну лопату недоношену дитину і «перепікає» її в печі, щоб вона швидше розвивалася.

Піч в українській хаті – сакральне місце, розташоване навскіс від покуття з іконами й захищене низкою приписів поведінкового табу. «Сказав би, та піч в хаті», говорять малороси, стримуючись від вимовляння дурного слова»<sup>2</sup>, – пише з цього приводу М. Ф. Сумцов. Це не лише місце запалювання вогню, місце перебування домового і пращурів, але й місце деміургічного дійства – творення (приготування) їжі. Можна припустити, що саме цей аспект є головним у магії «перепікання дитини». Як трансформується їжа із сирої у варену, так само мала трансформуватися й одміна у людську дитину.

Нерідко матері просто позбавлялися «незручної» дитини, не розраховуючи на обмін з демонічною силою, пускали її за водою: «От люди кажуть, що це не Бог не дав дітей, а це дав чорта, щоб ти більше не забувалась. Таких людей не має, а то обмінча, бо люди, ще як воно було малим, то казали, що вкинь його у Дніпро, бо це обмінча»<sup>3</sup>. Чимало дітей, очевидно, були позбавлені життя такими методами, причому це відбувалося по всій Європі, тому що міф про підміни був надзвичайно популярним.

Віра в одміну мала й позитивний ефект, оскільки змушувала батьків мобілізуватися, не залишати, по-можливості, дитя без нагляду.

<sup>1</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 243.

<sup>2</sup> Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1889. Т. 27. С. 50.

<sup>3</sup> Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1906. Т. 8. С. 212.

Саме тому дітей оберігали від усього ворожого та незвіданого. Здавна вірили: щоб дитину не викрала нечисть, потрібно було її охрестити<sup>1</sup>. Обряд хрещення проводився майже одразу після народження та слугував символічним гарантом життя дитини. Окрім того, існувала низка оберегів для захисту її життя. Поведінка жінки після народження немовляти супроводжувалася чіткими магічними приписами: ліжко породіллі намащували свяченою крейдою, а в одвірок застромлювали ножа<sup>2</sup>. Упродовж перших трьох днів за породіллею та новонародженим цілодобово наглядала баба-повитуха. Жінки боялись заснути, щоб цим не скористалась бісиця і не підмінила немовляти<sup>3</sup>.

Щоб обманути вітреницю (повітрулю), яка обмінює дітей, мати клала біля себе замість дитини макогін та пеленала його<sup>4</sup>. При цьому саму дитину клали на піч, а подекуди навіть під лавку, під стіл<sup>5</sup>. Така магічна дія досить логічно пояснюється, оскільки у бойків сам вислів «облизати макогін» означає «понести заслужену кару, піймати облизня»<sup>6</sup>. Подібні обряди мали місце у Центральній Україні, де вважали, що, поки дитина не хрещена, мати не має права повертатися до неї плечима<sup>7</sup>. Перед тим, як класти дитину в колиску, туди клали різні речі, обмотані так, що нагадували немовля. В основі цього дійства знаходиться ідея симпатичної магії, оскільки макогін максимально антропоморфізується, з одного боку, а з іншого – селяни вдавалися до тих самих методів, які приписували демонічним викрадачам.

Існував звичай класти в колиску курей, котів тощо<sup>8</sup>. Задля захисту дитини колиску обкладали різним зіллям: полином, м'ятою<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> ІМФЕ. Ф. 1-4. Од. 36. 299. Арк. 5-6.

<sup>2</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 240.

<sup>3</sup> Дарміць Р. Народні гігієнічні знання і повір'я, пов'язані з народженням і вихованням дитини (за матеріалами з сільського побуту Карпат). *Вісник Львівського університету*: сер.: Історична. 2012. Вип. 47. С. 133.

<sup>4</sup> Лепкій Д. Весняні звичаї обряди та вірування на Русі. *Зоря*. Львів, 1883. Ч. 14. С. 269.

<sup>5</sup> Там же. С. 269.

<sup>6</sup> Левкович Н. Вказана праця... С. 240.

<sup>7</sup> Дарміць Д. Вказана праця... С. 131.

<sup>8</sup> Толстая С. М. Обман. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва, 2004. Т.3. К (Круг) – П (Перепелка). с. 458.

<sup>9</sup> Лепкій Д. Вказана праця... С. 269.

Щоб зберегти дітям життя, батьки навіть проводили символічний обряд продажу: «Щоб діти не вмирали, народом радяться наступні засоби: г) закупити, тобто ніби продати дитя кому-небудь за гроші»<sup>1</sup>.

Гуцули пильно стежили за поведінкою майбутньої породіллі під час Зелених свят, оскільки знали, якщо вона витягне май (гілку, якою замаюють оселю й подвір'я на Зелені свята) із грядки (частина городу), то її дитину ссатимуть майки – демонологічні персонажі, генетично пов'язані з душами померлих нехрещеними дітей<sup>2</sup>. Н. Левкович описує заходи протидії цьому: «Треба свячений ніж, котрим ся паску ріже, тим ножом три рази видушити то молоко і спалювати на полум'я. Потім копійки прикладати, а на ніч мастити калом. Вже за три дни (дні. – Н. Л.) в[о]на (майка. – Н. Л.) ся лиши́т дітину. І мамі треба виссати і позад себе виляти [молоко]»<sup>3</sup>; «Палили свічку святовечірну на запічнім вікні і в дітини на свічку чиркали молоко»<sup>4</sup>.

Однак найдієвішим способом проти викрадення було купання дитини у воді з дев'яти бродів, дев'ять разів перелитої крізь ярмо із запрягу первістків чорних биків-близнят<sup>5</sup>. Магічне число дев'ять, можливо, пов'язане з терміном виношування дитини, а переливання води через ярмо символізує народження (переродження відміни). Показовою в цьому обряді є присутність чорних близнят биків-первістків, які, з одного боку, були рідкістю (складність виконання ритуалу), а з іншого – близнюцтво, як і чорний колір, пов'язували з потойбічними силами.

Причини підміни народні вірування вбачали у наступних діях батьків: 1) зговір; 2) порушення табу та визначеного порядку взаємодії з потойбічними силами; 2) прокляття. Нижче зупинимося на прикладах кожної з цих підмін у народних віруваннях.

За переказами, людина (зокрема, дівчина) могла навіть вступати в зговір із нечистими викрадачами. Подібний запис є із с. Теклівка Скалатського повіту. Одна дівчина заради одруження з хлопцем пообіцяла богиням в майбутньому віддати те, що

<sup>1</sup> Гринченко Б. Д. Етнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов, 1895. Вып.1. С. 30.

<sup>2</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 240.

<sup>3</sup> Там же. С. 242.

<sup>4</sup> Там же. С. 242.

<sup>5</sup> Там же. С. 242.

ті згодом попросять. Після одруження у пари народилась дитина. Через рік богині повернулись із нагадуванням віддати за надану послугу дитину: «Дай нам тоє, шось записала, дай нам дитину». На благання не забирати дитяти богині запропонували таке: «Відгадай, як ми сї називаємо, то дитини не будемо брати». Жінка перебрала багато імен, але потрібного не могла підібрати. Тоді її чоловік, почувши насмішки богинь, сказав: «А можи: Феньки? – а тії хахаха – засьміяли сї, тей кажут: Ну, то вже твоя дитина! Тей полетїли»<sup>1</sup>.

Аналіз мотиву підміни дітей виявляє посутню особливість, за якої підміна найчастіше відбувається, – порушення людиною визначеного порядку взаємодії з представниками «того» світу. Бойки Закарпаття констатують: «Повітруля могла взяти дитину на Маковія, що вже не найдеш, і та дитина все кричала: «Маковія, Маковія!» То повітруля взяла дитину за то, що на Маковія працювали»<sup>2</sup>. Цей мотив, вважає Н. Левкович, пов'язаний із порушенням звичаю на Маковея поминати нехрещених дітей. Логічно, пише дослідниця, що в день поминання будь-яка робота є забороненою, бо він присвячений померлим душам<sup>3</sup>.

Щоб уберегти дитину від підміни, народна традиція застосовувала широке коло оберегів та обрядових дій, в основі яких знаходилися елементи симпатичної магії (макогін та інші предмети, тварини в колисці), захисної магії (використання ножа, свяченої крейди), але пріоритет віддався хрещенню, яке через ім'янаречення вводило дитину в людський соціум.

Повір'я про прагнення нечистої сили заволодіти людськими дітьми – одне з найстаріших і найпоширеніших у світі. У багатьох європейських народів підміною вважалась чарівна істота чи предмет, що залишила нечиста сила замість викраденої дитини<sup>4</sup>. Н. Хобзей пропонує більш широке пояснення: «Дитина, яку нечиста сила підміняє на свою, невиліковно хвора, ненормальна дитина»<sup>5</sup>. У словнику української мови Б. Д. Грінченка відміною називається «потворне дитя, хворе на англійську

<sup>1</sup> Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. С. 197.

<sup>2</sup> Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 242.

<sup>3</sup> Там же. С. 242.

<sup>4</sup> Ефименко П.С. Известия и заметки. *Киевская старина*. 1883. № 6. С. 372.

<sup>5</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів, 2002. С. 54.

хворобу. Народ вважає таку дитину чортеням, яким підмінили людське дитя»<sup>1</sup>. Англійською хворобою раніше називали рахіт, який спостерігався в дітей у перші роки життя.

З усіх східнослов'янських народів найбільш сильною була віра в підміни на території українських земель. «Одмінчат» знали й в Росії та Білорусії, проте згадки про даного демонологічного персонажа з'являлися тут рідше, будучи відлунням української міфологічної традиції.

До числа дітей, яких народні вірування відносять до забраних нечистою силою, належать «приспані» матерями діти (задушені уві сні). Раніше це явище було досить поширеним. Через хатню тісноту мати змушена була вкладати дитя поряд із собою. Приспати, тобто мимоволі вбити власну дитину, вважалося найбільшим гріхом. «Приспана» дитина, подібно обміняним дітям, тут же потрапляла під владу нечистої сили. Щоб позбавити свою дитину страшної долі, мати «повинна простояти три ночі в церкві – в колі, окресленому рукою священника, і тоді в третю ніч, як тільки проспівують півні, чорти віддадуть їй мертву дитину»<sup>2</sup>. При цьому вона повинна була виявити велику сміливість, оскільки нечиста сила, щоб перешкодити їй, лякала її страшними криками, шумом, потворними видіннями.

Поява віри в одмінчат пояснюється високим рівнем дитячої захворюваності та смертності. Непередбачувані й незрозумілі фізичні чи психічні зміни немовляти в межах міфологічного мислення трактувалися як підміна дитини демоном. Із впровадженням християнства віра в одмін не зникла, а набула суто християнського дуалістичного колориту, часто призводячи до загибелі дітей.

**ПРОКЛЯТІ.** Як було зазначено вище, однією з причин підміни дітей демонічними силами народні вірування вбачали прокляття батьків. За народними уявленнями, прокляття мало велику силу та неодмінно справджувалось<sup>3</sup>.

Проклятими вважалися не тільки ті, хто за якусь провину був підданий прокльону, а й діти, які стали об'єктом матиної лайки внаслідок її необережності чи в хвилину

<sup>1</sup> Словарь української мови: у 4 т. / збір. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ, 1958. Т. 1: А-Ж. 1958. С. 342.

<sup>2</sup> Афанасьев А. Н. Славянская мифология. Москва, 2008. С. 1088.

<sup>3</sup> Лепкий Д. Деякі вірування про дитину. *Зоря*. Львів. 1886. № 15-16. С. 270.

роздратування. Нерідко з уст матерів лунали слова: «Щоб тебе чорт побрав! Будь ти проклятий!»<sup>1</sup>. У народі вірили, що в добі існує «неурочний» час, коли подібні вербальні посили виконуються, тому існувала заборона згадувати при дітях нечисту силу, щоб вони не поповнили категорію проклятих. Дитина, за повір'ями, що була облаяна своєю матір'ю в «злу» хвилину, негайно підхоплювалась нечистою силою і транспортувалась за межі дому.

Загалом, на слухну думку І. С. Брильової, цикл сюжетів про проклятих формується навколо народних повір'їв про наслідки гріха лихослів'я і поминання нечистого. Ядро даної тематичної групи складають сюжети про порушення заборони вимовляти прокляття, в основі якого лежать міфологічні уявлення про співіснування реального світу людей та ірреального світу предків і нечистої сили, а також про магічну силу слова.<sup>2</sup>

Повноправними персонажами лісу були й прокляті батьками діти. За уявленнями, після прокльону вони викрадались нечистою силою. Часто викрадачем таких дітей виступав лісовик, він водив «прокленят» своїми володінням, навчав різних премудростей до тих пір, поки батьки не задобрять його «относами» та не розкаються у своїх діяннях. На лісову належність одмін вказує особа викрадача, а це, в основному, богині, лісниці, мамуни, чорти, лісовики, себто лісові демони, які забирали людське дитинча у свої володіння, де воно могло залишитись назавжди, перетворившись на такого ж нечистого, як його батьки-викрадачі.

Підмінені внаслідок прокляття значно відрізнялися від одмін. Передусім, вони значно старші від одмін. Під категорію викрадених нечистою силою внаслідок матириного прокляття могли підпадати діти як середнього, так і старшого віку: «Потерялись три девочки — семи, семи и девяти лет. Пошли искать. Нет и нет. На тринадцатый день нашли. Нам, говорят, дяденька приносил кушать. А спать ложиться — подойдет к ели. Внизу все мхом, а сверху как одеяло. А заморозки до —12. Летние

---

<sup>1</sup> Забелин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Москва, 2014. С. 249.

<sup>2</sup> Брилева И. С. О категории прощения в системе традиционного мировоззрения (на материале русской народной сказочной прозы). *Мир русского слова*. 2015. № 1. С. 37.

платиця, в сандаликах. Он, говорят, каждый вечер за нами ухаживал, и хлеб приносил, и суп мы кушали. Он нас угощал все время (Волог., Белоз., Пятница, 1988)»<sup>1</sup>.

Проте найбільш вразливими до слів матері були якраз нехрещені немовлята<sup>2</sup>. Під категорію «проклять» підпадали навіть ненароджені, які містилися в материнській утробі. Так, за переказами Володимирської губернії, мати прокляла сина ще в утробі: «жыл старик со старухой и был у них сын, которого мать прокляла еще во чреве. Сын вырос большой и женился; вскоре после того он пропал безвести»<sup>3</sup>. Саме тому кожна мати мусила добирати слова, бо в іншому випадку «що-небудь <...> станеться, якщо мати дитину прокляне»<sup>4</sup>.

Найчастіше викрадені «проклятя» ставали невидимими для людей, хоча самі бачили рідних, чули їхні розмови, переживали розлуку, але відкритися не могли, тобто їм притаманний розвиток нулеморфності. В. М. Добровольський описує історію зникнення проклятої матір'ю доньки, що зробилась невидимою для людей. Мати весь цей час благала про прощення, молилась та клала «относи» лісовику. Та все марно. Тоді жінка з пересердя вилила чарку горілки через плече – і враз донька стала видимою для неї<sup>5</sup>. Водночас М. Забелін наводить приклад, коли проклята матір'ю дівчинка могла з'явитися перед людьми у вигляді змії, тобто їй надавався зооморфний образ тварини, зближуючи її з лісовими демонічними істотами<sup>6</sup>.

У переказаній М. Забеліним розповіді жительки одного з підмосковних сіл, Агрефіни Купцової, розкривається природа норову проклятих та особливості їхньої поведінки: «Я та самая Саша, сказала дьвочка, которая постоянно озорничает, я проклятая матерью, меня унес дедушка и вот сюда к вам послал, за то, что прохожему хозяйка не дала воды испить»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Черепанова О. А. Мифологические рассказы Русского Севера. Санкт-Петербург, 1996. № 53.

<sup>2</sup> Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Москва, 1880. С. 249.

<sup>3</sup> Афанасьев А. Н. Славянская мифология. Москва, 2008. С. 1088.

<sup>4</sup> Черепанова О. А. Мифологические рассказы Русского Севера. Санкт-Петербург, 1996. № 71.

<sup>5</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 6.

<sup>6</sup> Забылин М. Вказана праця...С. 250-254.

<sup>7</sup> Там же. С. 253.

Отже, поведінка проклятих дітей у людському оточенні подібна до поводження осіб нечистих, які їх викрали, а саме: вони шумлять, глузують, роблять шкоду (б'ють посуд) та лякають.

Переважно в Росії поширені легенди, в яких викрадачами проклятих дітей виступають леші<sup>1</sup>. Час, на який леший викрадає дітей, варіюється від кількох днів до кількох років, залежно від дій, виконаних сім'єю для повернення дитини. За даними з Вологодської губернії: «Потерялись три девочки — семи, семи и девяти лет... На тринадцатый день нашли»<sup>2</sup>. А за легендою зі Смоленської губернії: «Довго, довго водить лісовий; інколи років сім»<sup>3</sup>.

Ставлення лешего до викраденої дитини, за народними віруваннями, неоднозначне. У повір'ях, записаних дослідниками, спостерігається відсутність у поведінці лешего відвертої ворожості та жорстокості до викрадених. Навпаки, він сприймається їхнім учителем, навчає різних премудростей<sup>4</sup>, дбає про сон та їжу<sup>5</sup>. Але може бути й мучителем: «Раз ребята пошли в лес за гоноболью, видят под кустом мальчик сидит, мохом обросши и мешком укывши. Мальчик заплакал: «Накиньте на меня крестик!» Один мальчик пожалел его, накинул. А ребята испугались, прибежали домой и все рассказали. Прибегли с деревни люди, мать его, и забрали того мальчика. Принесли домой, отмыли, а пожил он всего денька три, все рассказал, как черти его мучили. Он только уйти хочет, ёны лезут сзади и волокут его к себе. В деревне Чернигово это было. А, может, нельзя было ему рассказывать, оттого и помер, что все рассказал»<sup>6</sup>.

Перебуваючи під опікою лешего-лісового, прокляті добувають звичну для людей їжу крадіжкою: «Девушку нашел тихвинский мужик, у леса. Год бродила. На ней уж платье лопалось. В сельсовет привел, спрашивают там: «Чем питалась?» Говорит:

<sup>1</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 5.

<sup>2</sup> Черепанова О. А. Мифологические рассказы Русского Севера. Санкт-Петербург, 1996. № 53.

<sup>3</sup> Добровольский В. М. Вказана праця... С. 6.

<sup>4</sup> Там же. С. 7.

<sup>5</sup> Черепанова О.А. Вказана праця... № 53.

<sup>6</sup> Там же. С. 57.

«Хлеб неблагословленный ела, в любой избе»<sup>1</sup>. Окрім хліба, вважали, що леший частує полонених бубликами, горіхами, пряниками, поцупленими в необачних господарів<sup>2</sup>.

У народі вірили, що викрадені лісовиком діти не можуть самостійно повернутися додому, перебуваючи на межі двох світів: «Навіть якщо він блукає десь зовсім поруч із будинком, він усе одно не може до нього наблизитись, навіть якщо він бачить живих людей і чує їхні голоси, він не здатний гукнути їх, тому що від світу живих їх відділяє невидима межа»<sup>3</sup>. Драматизм викрадених криється в тому, що вони, часто буваючи близько своєї оселі, чуючи розмови та скорботу рідних за ними, самі страждають од безвиході.

Як зазначалося вище, повернутися додому прокляті могли лише за допомогою молитов та дарів близьких родичів. Задля повернення рідної дитини матері носили лісовикам «относи», намагаючись задобрити нечистого та повернути дитя. Харчі клали на перехрестя доріг: це місце вважалося суто диявольським. Пригощання лешого мало певну обрядову традицію. Так, за віруваннями жителів Смоленської губернії: «Баби, пропонуючи гостінець лісовому царю, кланяються на всі чотири сторони, не хрестячись, говорять: «Честний лісу, просимо тебе: нашу хліб-сіль прийми, а нашого рідного поверни»<sup>4</sup>. Їжею для лісовика могли слугувати «шматок сала з кашею, хліб з сіллю, а то баби напечуть млинців або пирогів, загорнуть цю їжу з сіллю в чисту ганчірку, перев'яжуть червоною ниточкою ...»<sup>5</sup>. Серед харчів, що носили лісовикові, були й яйця: «Щось треба знести, щоб задобрити хазяїна лісового». І мати яйця носила. Так потім знайшли дівчинку – сидить посажена на пеньок»<sup>6</sup>.

Повернення зниклих дітей було таким же таємничим, як і викрадення: «Леші самі виносять їх і кидають на те місце, звідки взяли»<sup>7</sup>. Після повернення діти відрізнялись відлюдькуватістю, здичавілістю, забували рідну мову, відмовлялись носити одяг,

<sup>1</sup> Мифологические рассказы Русского Севера. Санкт-Петербург, 1996. №. 57.

<sup>2</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 5.

<sup>3</sup> Артемов В. В. Мифы и предания славян. М., 2012. С. 230.

<sup>4</sup> Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 7.

<sup>5</sup> Там же. С. 7.

<sup>6</sup> Артемов В. В. Вказана праця... С. 229.

<sup>7</sup> Там же. С. 230.

кусались<sup>1</sup>. За деякими даними, на звільнення могли розраховувати лише діти, що не куштували диявольської їжі<sup>2</sup>.

Часом у повір'ях має місце еротичний мотив викрадення лісовиком. За легендами, викрадених дівчат лісовики беруть собі в дружини і можуть заводити з ними дітей: «В деревне мать прокляла дочку: «Леший тя унеси». И дочка ушла и ушла. И жила с вольним. Она много годов жила. Каждый год рожала чертей. Говорит, рожу, сразу и убегут. Везде он ее водил, где только ни водил»<sup>3</sup>.

М. Забелін наводить легенду про те, що проклятих матерями дітей викрадали старці<sup>4</sup>. Дослідник відносить час формування подібних легенд до пізнього язичницького періоду Русі, пояснюючи їх походження тим, що старцями могли бути старовірці-язичники: «Вельми не дивно, що древні жреці, переховуючись від християн у лісах, переймали заблукалих в лісі дітей під свою опіку і виховували в дусі язичництва, щоб підтримати молодими свіжими силами згасаюче язичницьке вірування»<sup>5</sup>. Гнані християнами, вони, на думку М. Забеліна, йшли у віддалені від людського житла місця, де намагалися зберегти свою самобутню віру для нащадків. Заради цього могли викрадати малих дітей християн, наставляючи у своїй вірі, передаючи їм із юних років свої таємні знання і ритуали. Подорослішавши, такі діти продовжували вести самотній спосіб життя, спілкуючись лише з подібними собі ідолопоклонниками. Серед місць, де могли переховуватись служителі старої віри, очевидно, були ліси. Таким чином, у народній уяві поселився міфічний образ лісовика-викрадача, а сам ліс слугував пристанищем для проклятих батьками дітей.

Запропоноване М. Забеліним тлумачення символічного значення легенди заслуговує на увагу, але не в контексті протистояння язичництва і християнства часів Київської Русі, а значно віддаленіших часів первісності, в контексті ініціальної міфології та обрядовості. У другому розділі ми репрезентували генезу образу вовкулаки та легенд про нього від ініціальних міфів та обрядів. Вплив пласту первісної духовної

<sup>1</sup> Добровольський В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 7.

<sup>2</sup> Афанасьев А. Н. Славянская мифология. Москва, 2008. С. 1087.

<sup>3</sup> Черепанова О. А. Мифологические рассказы Русского Севера. Санкт-Петербург, 1996. № 54.

<sup>4</sup> Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Москва, 1880. С. 240.

<sup>5</sup> Там же. С. 249–250.

культури на формування вірувань та фольклору сучасних народів світу був досліджений низкою науковців – антропологів, істориків, літературознавців, фольклористів, істориків тощо. Спробуємо під цим кутом ознайомитися з легендами-бувальщинами та проаналізувати мотив викрадення проклятих дітей.

Водночас, як було показано вище, у повір'ях Росії в ролі викрадача виступає леший, або лісовий, заступаючи «старців» М. Забеліна. У другому розділі нами доведено, що лісовий і леший є по суті одним міфологічним образом, якого в народі часом шанобливо називали «Дід», «дедушка». Нагадаємо, що фіксований у народних оповідях образ лісовика утворився шляхом поєднання дохристиянських вірувань в одухотворену природу, супроводжуваних антропоморфізацією явищ навколишнього світу, християнсько-біблійних сюжетів та апокрифічних переказів про легендарних лісових людей. Тому й змальовуються лісовики в різних іпостасях та з відповідними функціями, одна з яких – підміна та викрадення дитини, проклятої батьками.

Під час аналізу поданих вище повір'їв впадає в око типова обставина: вік дітей переважно визначається сімома та дев'ятьма роками, тобто часом, коли в традиційній культурі українців розпочиналося диференціювання за статтю, що виявлялося в особливостях одягу та зачіски. Вікові в діапазоні від шести до дев'яти років досить часто притаманні ініціальні випробування хлопчиків. Так, у канадського племені шауні хлопчики до шести років не мали власного імені, їх називали «уті» – малюк. З цього віку вони залишали батьківську родину і переміщувалися в табір молодих воїнів під опіку старих досвідчених чоловіків. Своїх рідних, особливо жіночої статі, вони могли не бачити місяцями, а то й роками. Зустріч передбачалася лише за екстремальних обставин війни, голоду тощо. Ситуація змінювалася лише після того як хлопчик проходив випробування, в тому числі й болем<sup>1</sup>. З дев'ятирічного віку мусульманським хлопчикам роблять обрізання. Та навіть у наш час школярський вік дитини як особлива форма ініціації визначається в шість-сім років.

Показово, що діти потрапляли під опіку старих чоловіків, що цілком відповідає викрадачам, які, за сюжетом легенд, – старці, а лісовий-леший має вигляд «дедушки».

<sup>1</sup> Сат-Ок. Земля солёных скал. Москва: Детская литература. 1964. С. 118.

У реаліях первісного навчального табору малята, допоки самі не навчаться полювати, мають отримувати їжу від наставників. У цьому віці маленькі мисливці племені шауні навчалися не виживати, а жити в лісі, здобували досвід життя мисливців – слідопитів та воїнів. Схожі ситуації й у легендах про викрадених проклятих: вони також навчаються або їх навчають. А болісний аспект випробувань у кінці ініціального періоду може перегукватися із муками, завданими, за повір'ями, дитині чортами.

Цікаво, що в повір'ях ідеться про їжу, здобуту крадіжкою самими проклятими або ж для них їхніми викрадачами. Цей мотив знаходить пояснення в ініціальних звичаях пізнішого історичного періоду – доби раннього залізного віку – спартанців, діти яких також виховувалися в таборах-агілах, терпіли холод і біль, а одним із ініціальних випробувань слугувало викрадення їжі в ілотів.

Лише після проведення ініціальних випробувань юнаки отримували право на сексуальне життя і не обов'язково в шлюбі. Поблизу табору молодих масаїв поселялися дівчата, які прагнули знайти собі пару, що знаходить паралель у мотивах про еротичну мету викрадень лісового.

Таким чином, повір'я про викрадення проклятих дітей лісовим може сягати своїм корінням глибокої давнини, а не лише доби Київської Русі. З часом ініціальні міфи та обряди трансформувалися в казки та повір'я, втратили первісне розуміння їх значення, почали обростати деталями, які не відповідали реаліям ініціальних міфів: йдеться про викрадення проклятих немовлят та дівчаток, оскільки дівчатка, за деякими винятками, ініціальних випробувань не проходили. Якщо ж і піддавалися випробам, то не мали особливих союзів та таборів, як представники чоловічої статті.

#### **Висновки до розділу 4**

Третя група лісових демонологічних образів українських вірувань представлена потерчатами, мавками-семилітками, одмінами та проклятими дітьми. У народних віруваннях вони можуть бути виокремлені за одним із трьох критеріїв: дитячий вік, належність до закладених покійників і підмінені живі діти. Вочевидь, усіх їх умовно можна поділити на дві підгрупи: 1) ті, що постійно перебувають у лісі та споріднених із ним просторах і стихіях (потерчата, мавки-семилітки); 2) особи маргінального типу

(одміни та прокляті), тобто живі діти, які були підмінені й на певний час переселені в міфічний ліс.

Першу підгрупу складають духи – похідні від передчасно померлих дітей. Потерчата і нявки-семилітки в повір'ях генетично споріднені між собою і з мавками-дівчатами, оскільки перехід одних в інші визначений хронологічно – через сім років після смерті, що зумовило регіональну зосередженість зазначених образів у межах Карпат і Полісся. Основна відмінність потерчат від нявок полягає в потребі хрещення та ім'янареченні, що може, за повір'ями, врятувати їх від подальшого перетворення. Локус лісу в образах цієї підгрупи вірувань багатоплановий: у похованнях на території лісу, в називанні «лісницями», у визначенні дерев і рослинності їхніми житлами, в зеленому кольорі волосся, у розгойдуванні на лісовому гіллі тощо.

Образ нявки існував у тісному зв'язку з образом русалки-дитини Центральної України, Білорусі та півдня Росії. Нявки розширюють віковий діапазон народних уявлень про демонічних лісових жителів. У повір'ях їм притаманний поділ за статтю, але в джерелах превалюють дівчатка. Поділ мавок-нявок на недолітків і дорослих дівчат не чіткий під впливом синкретичного характеру образу. З одного боку, це істоти, вписані в християнську систему народних вірувань як померлі нехрещені діти, а з іншого – це своєрідні духи гірських лісів, що являються в образі дорослих дівчат і дівчат із відкритими нутрощами.

Християнський аспект формування народних повір'їв про потерчат цілком відповідає народним уявленням про дотримання християнської обрядовості – обов'язковості хрещення, а дохристиянський – про засоби народної магії.

Друга підгрупа – маргінальні дитячі демонологічні образи, на відміну від попередньої, визначається тим, що вони не духи, а живі діти, які народжуються серед людей і можуть до них повернутися після певного часу перебування в лісі. Цим вони подібні до вовкулаків.

Віра в демонологічні образи «одмін» у народних традиціях має виражений регіональний український характер, а наявність її слідів серед білорусів та росіян пояснюється українським впливом. Сама назва «одміни» та її варіативність засвідчує віру в те, що хворі на рахіт діти (віком до року) сприймалися як підмінені потойбічними

силами і не прирівнювалися до «своїх». Локус лісу в образі одміни-підміни розкривається переважно через характер та тип демонічної сили викрадача, що варіативно може трактуватися в дусі християнської або ж народної демонології з вираженою лісовою належністю. Відтак, сама дитина разом із викрадачем стає частиною міфічного лісу.

Особливі фізичні та психічні відмінності хворих дітей від здорових породжували асоціацію про потойбічну, або лісову, їхню природу, приводили до наділення їх зооморфними ознаками, тим самим вводячи в коло не тільки демонів, а й звірів.

Звільнення від одміни відбувалося, як і в інших випадках, в обрядах, пов'язаних ідеєю лімінальності та належності до іншого світу в загальній картині народної космогонії. Дії, направлені на одміну (биття), цілком відповідають міфологічній картині протиборства добра й зла, переносячи їх у сферу народної педагогіки.

Прокляті, подібно до нявок-семиліток у попередній підгрупі, представляють собою наступну вікову категорію дітей, переважно після семи років. Цикл сюжетів про них формується навколо народних повір'їв про наслідки гріха лихослів'я і згадування нечистого. Образам проклятих приписується нулеморфність, яка може доповнюватися зооморфністю, що мала символічне значення належності до світу міфічного лісу. Поведінка проклятих у повір'ях уподібнюється демонічним міфоістотам.

Водночас комплекс легенд, пов'язаних із викраденням лісовим-лешим проклятих дітей, сягає своїм корінням глибокої первісності у вигляді міфів та обрядів ініціального характеру, так само, як і легенди про вовкулаків. На це вказують: вік викрадених – від семи до дев'яти років; ставлення до них викрадачів – турбота і навчання; спосіб добування їжі – крадіжки; мотив тортур – болісні ініціальні обряди; і, нарешті, еротичний мотив викрадення дівчат.

## ВИСНОВКИ

Історіографічний аналіз показав, що весь комплекс наукових досліджень можна поділити на три хронологічні групи: 1) дореволюційна історіографія; 2) наукова спадщина радянських учених; 3) праці сучасних українських та зарубіжних дослідників (з 1991 р.). Було встановлено, що низка питань, які стосуються процесів формування та інтерпретації лісової демонології в традиційних народних віруваннях ще недостатньо розкрита, тому ця проблема потребує подальшого комплексного та системного вивчення, зокрема, порівняння образів лісової демонології, проведення класифікації в статевих та вікових групах через відношення до локусу лісу, визначення маргінальних груп образів та інтерпретація їх ролі у світоглядній системі носіїв традиційних вірувань тощо.

Джерельна база, використана у дисертації, є репрезентативною та систематизованою з поділом на чотири групи джерел: 1) опубліковані в ХІХ ст. фольклорні записи (легенди, повір'я, казки, обрядові пісні та замовляння); 2) публікації українських дослідників першої пол. ХХ ст.; 3) архівні документи та звіти експедицій; 4) лінгвістичні матеріали.

Установлено, що в традиційних віруваннях українського (і не лише) населення ХІХ – поч. ХХ ст. ліс ототожнювався з потойбічним світом, а тому був населений демонічними персонажами, які поділялися за статтю і віком. Тому були виокремлені три основні групи міфологічних образів: чоловічі, жіночі та дитячі.

Чоловічі демонологічні образи умовно поділено на дві основні підгрупи: 1) давні, що виступають постійними жителями лісу (Лісовик, Чугайстер, Водяний); 2) маргінальні, які стають частиною лісового світу лише на час перевертництва (вовкулаки). Усім їм властиве поєднання елементів антропоморфності та зооморфності, або ж здатність до перевертництва. При цьому Лісовик, Чугайстер та Водяник можуть набувати винятково зооморфного вигляду (Чугайстер – змії, водяник – риби), тоді як вовкулаки навіть у звіриній подобі зберігають антропоморфні ознаки як у зовнішньому вигляді, так і в поведінці (вивернуті коліна задніх кінцівок, термічно оброблена їжа тощо).

Поєднання назви, звіриноподібності (або її елементів) у зовнішньому вигляді та норіві разом із місцем постійного перебування – лісом дає підстави віднести їх усіх до лісової демонології. Водночас, між лісовиком, Чугайстром, водяником, з одного боку, та вовкулаками, з іншого, – простежується певна відмінність, яка виокремлює господарів стихії лісу та води. Архаїчність цих образів у народній міфології, зв'язок із закладеними мерцями, культом предків та родючістю, пряме відношення до стихії вогню та води, паралелі з культом гайстра-лелеки, принесення в жертву коней, корів та цапів (тварин-аватарів Громовержця) дають змогу ставити питання генези легенд про демонічних істот від мотивів основного міфу про боротьбу Громовержця із Супротивником дохристиянської доби. Важливою рисою цього мотиву є позиційні зміни – Супротивник стає на місце Громовержця і навпаки. Це означає, що в дохристиянську добу були закладені риси дуальності в етнографічних образах лісовика, Чугайстра та водяника, які після прийняття християнства не лише не зникли, а й закріпилися та поглибилися.

Окремішне місце стосовно вищезазначених персонажів давньої лісової демонології посідають вовкулаки. На відміну від представників першої підгрупи, вони не господарі лісової стихії або її об'єктів, а люди, здатні до лікантропії. Усі вовкулаки поділяються на дві підгрупи – «уроджених» та «роблених». Народні вірування чітко розмежовують їх за сутністю: 1) як носіїв зла; 2) як його жертв («біда»). Факт терпимості до «роблених» вовкулаків і навіть співчуття до них може свідчити про ритуальну етимологію образу в дохристиянську добу. Витоки легенд та уявлень про вовкулаків завдячують своїм походженням архаїчним чоловічим союзам, обрядам ініціації та тотемістичним міфам, під впливом яких на вовкулаків переноситься амбівалентне ставлення населення до вовка в традиційних віруваннях. Зв'язок образу вовкулаки з давніми учасниками юнацьких вовчих союзів та їхніми ініціаціями пояснює майже виняткову небезпеку лікантропії саме для юнаків та учасників весільного поїзда, який ототожнювався із військовою ватагою в її прагненні здобути собі дружин силою. Напівлюдська і напівзвірина природа вовкулаків, перебування на час лікантропії в лісі перетворює їх на маргіналів у світі культури (селищі) і природи

(лісі). Відтак вони стають своєрідними комунікаторами між цими світами і водночас яскравими демонстрантами прояву в людській поведінці рис звірини.

У регіональному аспекті варто зазначити наступне: 1) поширеність легенд про водяника в Українсько-Білоруському Поліссі та північно-західній частині Росії було зумовлене екологічними особливостями території – багатством водних ресурсів; 2) обмеженість території побутування легенд про Чугайстра лише Карпатами та частково Поліссям. Водночас, образи лісовика та вовкулаків виглядають універсальними і загальновідомими з деякими регіональними особливостями.

Жіночі лісові демонологічні образи, подібно до чоловічих, також можна умовно поділити на дві підгрупи: 1) постійного або сезонного перебування в лісі (русалки, мавки); 2) спорадичного перебування в лісі (час навчання, вигнання тощо) кікімор-мар та лихоманок-пропасниць. Крім того, у формуванні образів русалок, мавок, кікімор-мар чітко простежуються регіональні та психологічні відмінності етносів, що їх формували, зокрема, в українсько-білоруському та південноросійському регіоні в порівнянні з демонологічною системою Російської Півночі та Сходу. Саме українсько-білоруські та південноросійські демонологічні вірування дають підстави розглядати даних міфологічних персонажів у системі лісових, тобто пов'язаних локусом проживання з лісом, полем та рослинністю. Стосовно русалок можна констатувати, що це один з найбільш відомих, легко пізнаваних, наділених індивідуальними ознаками жіночих персонажів народної міфології, що традиційно іменується завдяки синкретизму та взаємозамінності інших жіночих образів лісу (повітруль, водяниць, лєших, кікімор, мар), притаманних слов'янським народам Східної Європи, й може виступати їх узагальненим уособленням.

На відміну від русалки, мавка має відносно вузьке регіональне поширення – Карпати та Полісся. Етіологія міфологічного образу мавок розкривається в аспектах: в етимології імені, що має спільний корінь із двн.рус. «нав» – мрець, та з народними генеалогічними легендами, які пов'язують її із «закладеними» мерцями. Назви «нявка», «мавка» у фольклорі фігурують у значенні «лісова дівчина», «гірська русалка» паралельно зі словами «лісна», «лісовиця». На відмінну від русалок, вони сприймаються винятково як образи лісової міфології. Характерною ознакою мавок у

повір'ях є їхня вічна юність і виняткова краса та звабливість. Їм приписується виражений орґаїстичний характер поведінки, який мав мортальне еротичне спрямування. Вони наділяються амбівалентною природою, що може свідчити про глибокі архаїчні корені виникнення цього демонологічного жіночого образу, подібно до чоловічих образів першої підгрупи.

Марґінальність жіночих лісових образів представлена кікіморою-марою та лихоманками. Локус лісу в символіці кікімори-мари проявляється в шести аспектах: 1) у семантиці назви «болотяна мора»; 2) у присутності прикметників «лісова» та «болотяна» у варіативних назвах (лихоманка болотяна; лісова кікімора); 3) в ототожненні з «лєшихою» ліською; 4) у «чужості» іншим домашнім духам; 5) у перебуванні перші сім років на краю світу, в горах, на навчанні у відьом; 6) у належності до закладених покійників, місцем перебування яких народна уява обирала ліс і природні стихії, з ним пов'язані, – воду й болота. Зовнішній вигляд кікімори-мари має чіткі регіональні особливості, так само як і русалки. У північноросійській традиції це стара, горбата, розпатлана, одягнута в лахміття баба. Натомість «мара» білорусів наділяється привабливими антропоморфними ознаками дівчини, заміжньої жінки або маленької дівчинки. Імовірно, що знайдені відмінності виникли внаслідок накладання на загальнослов'янську міфологічну основу угро-фінських особливостей про місцевого демонічного персонажа марґінального плану у процесі культурогенезу росіян.

Поведінка кікімор-мар визначається амбівалентністю. Не лише зовнішність, а поведінка та сприйняття населенням кікімор-мар у повір'ях демонструють регіональні відмінності між північчю Росії та Східною Європою в межах розселення білорусів та росіян. Крім того, український варіант цього образу – Марена, яку розривають на Русальному тижні, дає підстави пов'язати його витоки з культом язичницького духа чи божества природи, що вмирає і воскресає.

Марґінальні за своєю природою жіночі образи персоніфікації духів хвороби – лихоманки-пропасниці. Вони стали відображенням прагнення людини знайти себе у світі, сформуванню ставлення до природного довкілля та його впливів, вступити з ними в контакт навіть проти власної волі. У цьому контексті, лихоманки персоніфікують чужий, загрозливий для світу культури світ неконтрольованої людиною природи,

втіленням якої виступає ліс із його болотами, ярами, річками, очеретами, пустелями (у розумінні відсутності живої людської душі), з якого вони приходять і куди їх намагаються вигнати в текстах замовлянь. Ворожість маргінальних образів до людини підкреслюється в повір'ях їх іноетнічністю, гріховністю поведінки, проклятістю, зооморфізмом (крила), порушенням правил пристойності в зовнішності й поведінці. Водночас, народна уява максимально зближує лихоманок із такими демонологічним персонажами локусу лісу, як русалки. Усе це додає впевненості віднести лихоманок до жіночих персоніфікацій лісової за своїм походженням стихії.

Таким чином, жіночі маргінальні образи, на відміну від чоловічих, не люди, а духи, пов'язані з лісом лише походженням, але народна уява наділяє їх прагненням жити серед людей і за рахунок людей. Вони також своєрідні комунікатори між двома світами, які покликані привносити ознаки ентропії і хаосу в людське життя. Тож народні уявлення українців про жіночі лісові демонологічні образи знаходяться в межах східноєвропейської міфологічної традиції, що вказує на значну архаїчність та певну архетиповість.

Третя група лісових демонологічних образів традиційних вірувань – дитячих, представлена, подібно до чоловічих та жіночих образів, двома підгрупами. Перша підгрупа – потерчата та мавки-семилітки, тобто духи, що постійно перебувають у лісі та споріднених із ним просторах і стихіях. Ці образи генетично близькі не лише між собою, а й з мавками-дівчатами, що й обумовило їх регіональну зосередженість у межах Карпат і Полісся. Їхня етіологія пов'язана із «закладеними» покійниками – дітьми, які померли без хрещення. Тому основна відмінність потерчат від нявок полягає в потребі хрещення та ім'янареченні, що, за повір'ями, може їх врятувати від подальшого перетворення на нявок-семиліток.

Образ нявок-семиліток існував у тісному взаємозв'язку з образом русалок-дітей, що був відомий у Центральній Україні, Білорусі та на півдні Росії. Нявки-семилітки розширюють віковий діапазон народних уявлень про демонічних лісових жителів. У повір'ях їм притаманний поділ за статтю, але в джерелах превалюють дівчатка. Поділ мавок-нявок на недолітків і дорослих дівчат не чіткий. Їх об'єднує притаманна орґаїстична поведінка, з тою відмінністю, що жертвою нявок-семиліток може стати

будь-хто з живих. Усе це вказує на тривалий розвиток синкретичного характеру образів нявок і мавок, зародження та поширення міфологічних уявлень про існування двох видів нявок-мавок. З одного боку, це істоти, вписані в християнську систему народних вірувань як померлі нехрещені діти, з іншого – це своєрідні духи гірських лісів. Зв'язок із локусом лісу потерчат і нявок виявляється багатопланово і має аналогії з мавками та русалками. За великим рахунком, це дитячі уособлення лісової стихії з її примхливістю, непередбачуваністю і певною грайливістю.

Друга підгрупа – маргінальні дитячі образи, пов'язані з лісом, – представлена «одмінами» та проклятими дітьми. На відміну від попередньої, ця підгрупа вирізняється представництвом не лише духів (одміни – діти лісових духів, якими підмінили людських дітей), а й живими людьми – дітьми, які народжуються серед людей і можуть до них повернутися після викрадення, що робить їх подібними до вовкулаків.

Водночас, віра в демонологічні образи «одмін» в народних віруваннях має регіональний український характер, а наявність її слідів серед білорусів та росіян пояснюється українським впливом. Віра в «одмін» виникла в народних віруваннях внаслідок спроби пояснити фізичні зміни хворих на рахіт дітей (віком до року), підміною їх потойбічними силами. Іноді народна уява наділяє «одмін» зооморфними знаками, вводячи їх в коло не тільки демонів, а й звірів. Фізичні й психічні вади дитини сприймалися як ознака прояву чужості її природи, зумовлюючи вироблення жорстких методів «педагогічного» впливу. Зв'язок із локусом лісу в образі «одміни»-підміни розкривається також через характер та тип демонічної сили, що її підміняє і переміщує в ліс. Таким чином, маргінальність підмін проявляється двояко: з одного боку, це діти лісових демонів, якими підмінюються людські діти, а з іншого – це людські діти, які повертаються до батьків із зміненою поведінкою після перебування в лісі зі своїми викрадачами.

Звільнення від «одміни» відбувалося в обрядах, пов'язаних з ідеєю лімінальності між світами у картині міфологічної космогонії. Відповідно дії народної педагогіки, що були спрямовані на одміну, – биття, цілком відповідають міфологічній картині протиборства сил добра й зла.

Прокляті діти, подібно до нявок-семіліток першої підгрупи, репрезентують дітей старшого віку – після семи років. Цикл сюжетів про них формується навколо народних повір'їв про наслідки гріха лихослів'я і поминання нечистого. Образам проклятих приписується нулеморфність, яка може доповнюватися зооморфністю зовнішності та капосною поведінкою, що мали символічне значення належності до демонів міфічного лісу. Демонічна природа підкреслюється образом викрадача – лісового-лешого, типового господаря лісової стихії. Саме викрадення проклятих дітей лісовими демонами та тривале перебування в нього на навчанні вводить їх у коло маргінальних міфоістот, які одночасно належать двом світам, насправді не будучи ні звіром, ані людиною.

Комплекс легенд про викрадення лісовим-лешим проклятих дітей сягає своїм корінням глибокої первісності у вигляді міфів та обрядів ініціального характеру, що має аналогії з походженням легенд про вовкулаків. На це вказують вік викрадених – сім-дев'ять років, ставлення до них викрадачів – турбота та навчання, спосіб добування їжі – крадіжки, мотив ритуальних тортур – болісні ініціальні обряди, врешті, еротичний мотив викрадення дівчат.

Отже, ліс у народних уявленнях постає не просто певною топографічною реальністю, поряд з якою мешкали люди, користувалися ним, відпочивали, а дещо значнішим. Він уособлював собою сукупний міфологічний образ, населений, подібно людському світу, міфоістотами різного віку та статі. Зі світом міфологічного лісу та його мешканцями люди традиційної культури намагалися налагоджувати стосунки за допомогою довірливих відносин через жертвоприношення – «годування», «относи» (у якості якого водянику можуть приноситися новонароджені діти), табування певних видів поведінки (свист, нерівні зрізи дерев, купання в «неурочний» час) та вшанування у визначений час року (Навська неділя, Русальний тиждень).

Ці стосунки були позбавлені дуалістичного протистояння природа – культура. Вони були амбівалентними. Ліс був не добрим і не поганим. Він був ЛІСОМ. Ліс був присутній у житті людини через своїх маргінальних мешканців, але й людина була присутня в житті лісу своєю господарською діяльністю, під час якої вона остерігалася зустрітися із справжніми господарями лісової стихії.

Саме маргінальна група лісових демонологічних образів, що, за народними уявленнями, приходила з лісу, щоб жити з людьми і серед людей, так само, як і люди, які на тривалий час переселялися до лісу внаслідок чаклунства, викрадення тощо, виступають у ролі своєрідних медіаторів між світом людей і природи, уособленої міфічним лісом. Показово, що цими медіаторами могли бути як духи, так і люди різного віку та статі. Саме вони привносила у свідомість носія традиційного міфологічного мислення факт присутності в його житті дикої, неупокореної природи, яка могла загрожувати людині втратою порядку в її житті, невідворотними ентропійними процесами, проявами звіриної поведінки та зовнішності.

Із впровадженням християнства з його дуалістичним поділом на світ християнський та нехристиянський (антихристиянський), який охоплює усіх нехрещених та усі міфологічні образи, які не вписуються у християнську систему координат, розвивається в народній міфології образ чорта. Він утілює універсальне, всеохопне зло, яке проявляється і в господарях різних природних стихій та місць. Внаслідок цього поступово образ чорта витісняє образи лісового, Чугайстра і водяного, що практично привело до прямого ототожнення цих образів у народній демонології (через символіку вихора, водяного дідька), а також розвитку в них нулеморфності.

Поступово в уяві українців XIX – поч. XX ст. усі старі й нові демонологічні образи почали прирівнювати до чортів, упирів, чаклунів, відьом; до заставлених мерців. Розвивається виражене негативне ставлення до них, а колишня амбівалентна природа проявляється рудиментарно. І все ж легенди та повір'я про нижчі форми демонології, в тому числі й лісову, очевидно, піддавалися змінам повільно і зберегли у своїй основі міфологічну традицію від язичництва до християнства. Важливо, що традиційні вірування, пов'язані з образами української лісової демонології, на сучасному етапі не вмирають, а продовжують еволюціонувати. Для прикладу можна назвати Чугайстра, якого почали ототожнювати зі сніговою людиною Карпат.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

**Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства,  
фольклористики та етнології**

**ім. М. Т. Рильського НАН України (ІМФЕ)**

**Ф. 1-дод.: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Книга опису №18.**

1. Од. зб. 298. 1. Чого пиристали убивать старіос. 2. Про полушниця. 3. Про лісовика та ін. Записав Ю. Сербул 23-25 листопада 1927 р. від Гамалія, Параски Ворон, Петра Голя та ін. в с. Глібовці Дмерського р-ну на Київщині. 8 арк.

2. Од. зб. 577. Народна медицина, знахарство, ветеринарія. Молитви від лихорадки. Записи та виписки з друкованих джерел. 16 арк.

**Ф. 1-4: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**

3. Од. зб. 299. Шевченко В. Пережитки старовинних релігійних уявлень про чарівництво та нечисту силу в фольклорі маріупольських греків. 1930р., 12 арк.

4. Од. зб. 340. Білий В. Матеріали до чумацької демонології. Без дати. 53 арк.

**Ф. 1-5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**

5. Од. зб. 377. Виноградський Ю. С. «Весільні пісні». «Відомості по анкеті за ненародженні діти». Переказ про викликання «Діда з болота». 1907 – 1927рр., 24 арк.

**Ф. 1-7: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**

6. Од. зб. 721. Народний календар, пісні, весілля, анекдоти, приспівки до танців, вірування, сектанство, замовляння, обрядовість, повіря, прикмети, забобони. Записали Петровський, Радченко та інші в Житомирській обл. 1923 – 1930 рр., 147 арк.

7. Од. зб. 730. Пісні, весілля, народний календар, вірші, перекази, казки, легенди, вірування, повір'я, замовляння тощо. Записали Федорченко, Чорний та ін. в Закарпатській обл. 1926 – 1930рр., 73 арк.

8. Од. зб. 738. Пісні, вірші, колядки, щедрівки, весілля, прислів'я, приказки, казки, перекази, легенди, загадки. Народний календар, вірування, повір'я, похорони,

господарські діяння, сівба, косовиця, тощо. Записали Аврамчук, Бабич та ін. в Київській обл. 1912 – 1930 рр., 270 арк.

9. Од. зб. 742. Пісні, частушки, прислів'я, приказки, колядки, народний календар, весілля, анекдоти, легенди, казки, загадки, вірування, обрядовість, замовляння, тощо. Записали Дащенко, Делікатний та інші в Київській обл. 1926 – 1932 рр., 152 арк.

10. Од. зб. 781. Народний календар, звичаї, повір'я, вірування, прикмети, лікування, гадання, перекази, казки, весілля, пісні, прислів'я, легенди, анекдоти, землеробство, городництво, про комуну «Спільна праця» тощо. Записали Болавка, Карпинський та ін в Одеській обл. 1927 – 1930 рр., 148 арк.

11. Од. зб. 794. Пісні, частушки, весілля, народний календар, загадки, анекдоти, приказки, прислів'я, легенди, землеробство тощо. Записали Комар, Коробко та інші в Полтавській обл. 1925 – 1930 рр., 218 арк.

**Ф. 14–3: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Збірники.**

12. Од. зб. 96. Підгайний Г. Д. Збірка фольклорно-етнографічних матеріалів. Записано на Закарпатті, у Львівській, Тернопільській та Житомирській обл. 1952 р., 102 арк.

13. Од. зб. 384. Кондратюк П. В. Фольклорні та етнографічні матеріали, записані в Житомирській обл. 1919 – 1946 рр., 416 арк.

14. Од. зб. 429. Парлач М. І. Життє людини... 1922 – 1966., 150 арк.

15. Од. зб. 957. Корзонюк М. М. Прислів'я, приказки, образні вислови, записані в селах Волинського Побужжя у 1948 – 1977 рр., 20 арк.

16. Од. зб. 997. Демидов І. М. Записи народної творчості, проведені в селах Дніпропетровської та Черкаської обл. 1982 р., 77 арк.

17. Од. зб. 1298. Ляшев О. В. Матеріали з с. Райце Чернігівської обл.: історичний нарис, календарний цикл, сімейна обрядовість та ін. 1995 р., 74 арк.

18. Од. зб. 1304. Тарасевський П. К. Фольклорно-етнографічні матеріали, легенди, перекази, оповідання, прислів'я, приказки, загадки, анекдоти, вірування, прикмети, жарти. Записано в с. Кондратівка Білявського району Курської обл. 1941 – 1948 рр., 372 арк.

**Ф. 14–5: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**

19. Од. зб. 448. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції: родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Київській, Полтавській, Дніпропетровській, Чернігівській, Кіровоградській, Миколаївській, Одеській, Херсонській областях. 1974 р., 158 арк.

20. Од. зб. 449. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції: родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Київській, Полтавській, Сумській, Чернігівській, Житомирській, Рівненській, Волинській, Хмельницькій, Вінницькій областях. 1975 р., 123 арк.

21. Од. зб. 506. Боряк О. О. Ткацтво. Відомості про коноплі, льон: (звичаї, обряди, вірування, процес роботи від сіяння до готового виробу): експедиційні матеріали. 1986–1987 р., 511 арк.

22. Од. зб. 627. Ковтун К. І. Матеріали експедицій до житомирської обл., переселенці з села Нагірці Чорнобильського р-ну. 1995., 11 арк.

23. Од. зб. 628. Ковтун К. І. Матеріали експедицій до житомирської обл. 1995 р., 9 арк.

24. Од. зб. 644. Ромасевич Н. Матеріали експедицій до Київської обл., с. Шибене Бородянського р-ну та до переселенців з с. Запілля Чорнобильського р-ну (тепер живуть в с. Здвигівка Бородянського р-ну). 18 арк.

25. Од. зб. 645. Ромасевич Н. Матеріали експедицій до Київської обл. 1944 р., 17 арк.

26. Од. зб. 646. Ромасевич Н. Матеріали експедицій до Київської обл. (переселенці з Чорнобильської зони) 1994 р., 22 арк.

27. Од. зб. 647. Ромасевич Н. Матеріали експедицій до Київської обл., с. Яремки Баришівського р-ну (тепер живуть в с. Недра Баришівського р-ну). 1944 р., 34 арк.

28. Од. зб. 648. Ромасевич Н. Матеріали експедиції до Київської обл., переселенці з с. Бички Поліського р-ну (тепер живуть у с. Недра Баришівського р-ну). – продовження попередньої касети, одиниці, переселенці з с. Кошівка, Чорнобильського р-ну (тепер живуть в с. Лук'янівка Баришівського р-ну). 1994., 16 арк.

29. Од. зб. 649. Ромасевич Н. Матеріали експедицій до Київської обл, від переселенок с. Копівка Чорнобильського р-ну (тепер проживають в с. Лук'янівка Баришівського р-

ну) та із с. Рудьки Чорнобильського р-ну (Тепер живе вс. Аркадіївка Баришівського р-ну.) 1944р., 16 арк.

**Ф. 15–3: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**

30. Од. зб. 156-є. Кравченко В. Г. Народний календар, жартівливі пісеньки, легенди, рушник, їжа, родинно-побутова обрядовість, ветеренарія, звичаї, повір'я та ін. 1923-1925 рр., 84–124 арк.

31. Од. зб. 156-з. Кравченко В. Г. Різне (копії та уривки). 162–196 арк.

32. Од. зб. 211-з. Звичаї та легенди записані в с. Чоповичі. Записав О. Шобатенко. 1927., 150–156 арк.

33. Од. зб. 208. Народні знання про природу, обряди, вірування, пісні (ліричні, жартівливі, обрядові). Записав Голяк Іван Михайлович з с. Лопатичі Олевського р-ну, Коростишевської округи. 1925р., 31 арк.

34. Од. зб. 254. Кравченко В. Збірка етнографічних та фольклорних матеріалів: нечисті. Записки різних збирачів. Частина III, 1941., 185 арк.

**Ф. 28–3: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**

35. Од. зб. 143. «Йден пастух пас воли... Вірування. Записано різними особами в Західних областях України. 1897-1912 рр., 277 арк.

36. Од. зб. 145. «Де кілька українських шептань». Подав матеріали В. Доманицький 1899., 8 арк.

37. Од. зб. 160. «Колись то ще давно було...» Народні вірування, народна медицина, народні назви рослин і звірят і зв'язані з ними вірування. Записано М. Чудновською в с. Виблі, Куликівського р-ну, Чернігівської обл. 1901 р., 175 арк.

38. Од. зб. 170. «Межи людьми є ту така поведінка...» Перекази, вірування, співанки /матеріали без початку/. Записано К. Лисинецькою в Космач, Солотвинського району, Станіславської обл. 1902 – 1904 рр., 14 арк.

39. Од. зб. 218. «Етнографічні матеріали». Коломийки /без мелодії/ легенди, вірування, оповідання, народна медицина. Зап. У с. Трибухівці Бучацького повіту, на Тернопільщині. 1912 – 1913 рр., 97 арк.

40. Од. зб. 250. В. Гнатюк. «Етнографічний збірник П.К. Тарасевського» (Зошит XIII). Розповіді, перекази, легенди, анекдоти й ін. Записав П. Тарасевський в с. Шебекіно, Белгородського р-ну, Курської обл. 1909-1912., 83–162 арк.
41. Од. зб. 326. «Етнографічні записи». «Народні чари, ліки, звичаї, та вірування. Записано С. Харуком в с. Раковець, Обертиського р-ну, Станіславської обл. 29 арк.
42. Од. зб. 352. «На біль очей прикладають квасне молоко...» Народна медицина, вірування. Зібрано Н. Левицькою в с. Іванівці, Жидачівського р-ну, Дрогобицької обл. 106 арк.
43. Од. зб. 382. Гуцульські забобони, ліки, приповідки ін. Гуцульські пісні, вірування і словник Гуцульський. Збирач невідомий. 60 арк.
- Ф. 33–3: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.**
44. Од. зб. 27. Кудрицька А. Народний календар, повір'я, загадки та ін. Записано в Київській обл. 1922 – 1924 рр., 86 арк.
45. Од. зб. 238. Балинський етнографічний гурток Кам'янець-Подільської обл. Казки, приказки, звичаї, календар та ін. 1929 – 1931 рр., 238 арк.

### Література

46. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: Индрик, 2002. 816 с.
47. Азадовский М. К. Заговоры амурских казаков. *Живая старина*. 1914. № 3-4. С. 5–15.
48. Андреев Н. Д. Ранне-индоевропейский праязык. Ленинград: Наука, 1986. 328 с.
49. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь (Записки Историко-филологического факультета. Вып. 117). Спб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914. 386 с.
50. Арефьев В. С. Образцы народной словесности: приметы, гаданья, колдовство, наговоры и суеверия. Иркутск, 1901. Т. 32. № 1-2. С. 35–51.
51. Артемов В. В. Мифы и предания славян. Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2012. 304 с.
52. Астахова А. М. Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. Москва: Наука, 1964. 247 с.

53. Афанасьев А. Н. Живая вода и вещее слово. Москва: Сов. Россия, 1988. 511 с.
54. Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2002. Т. 2. 768 с.
55. Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2002. Т. 3. 768 с.
56. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Москва: Наука, 1984. 511 с.
57. Афанасьев А. Н. Славянская мифология. Москва: Эксмо; Санкт-Петербург: Мидгард, 2008. 1520 с.
58. Байбурин А. К. Похороны и свадьба. *Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука, 1990. С. 64–99.
59. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 237 с.
60. Балушок В. Г. Вовкулаки. *Людина і світ*. 1999. №10. С. 45–48.
61. Балушок В. Г. Етногенез українців / ред.: Г. Скрипник; Ін-т мистецтвознав., фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ, 2004. 231 с.
62. Балушок В. Г. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. Львів: М. П. Коць, 1998. 215 с.
63. Баран В. Д. Походження слов'ян. Київ: Наукова думка, 1991. 144 с.
64. Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004. 291 с.
65. Бирюков Я. О. Сибирские заговоры (записаны в разных местах Томской губернии и Семипалатинской обл.). Алтайский сборник. 1911. Т. 11. С. 76–82.
66. Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экспедиции 1916 г.). *Этнографическое обозрение*. 1916. № 3-4. С. 42–80.
67. Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: этнографический очерк. Гродно: Губернская типография, 1895. 186 с.
68. Болонев Ф. Ф. О некоторых архаических элементах в заговорах русского населения Сибири. *Традиционные обряды и искусство русских и коренных народов Сибири*. Новосибирск, 1987. С. 66–77.

69. Болонев Ф. Ф. О некоторых способах народного врачевания у семейских Забайкалья в начале XX в. *Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тезисы Всесоюзной научной конференции*. Ленинград, 10–12 марта 1975. С. 63–64.
70. Болтарович З. Є. Народна медицина українців. Київ: Наукова думка, 1990. 232 с.
71. Борейко В. Е., Грищенко В. Н. Экологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 1999. Т. 2. 172 с.
72. Борисенко В. К. Весільні звичаї на Україні. Київ: Наукова думка, 1988. 188 с.
73. Брилева И. С. О категории прощения в системе традиционного мировоззрения (на материале русской народной сказочной прозы). *Мир русского слова*. 2015. №1. С. 35–44.
74. Бугера І. Українське весілля на Лемківщині. Львів: наклад. вид-ва «На сторожі», 1936. 61 с.
75. Буйських Ю. С., Васянович О. О. Трансформація традиційної культури гуцулів Верховини: дитина першого року життя. *Праці центру пам'яткознавства. Збірник наукових праць*. Київ, 2013. Вип. 24. С. 234–255.
76. Буйських Ю. С. Жіночі образи української міфології. Колись русалки по землі ходили. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2018. 319 с.
77. Буйських Ю. С. Образ дводушника в системі «нижчої міфології» українців. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. Київ, 2008. Вип. 6. С. 350–354.
78. Буйських Ю. С. Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності. *Народна творчість та етнологія*. 2014. № 1. С. 98–107.
79. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: космогонічні укр. народні погляди та вірування. Київ: Довіра, 1992. 414 с.
80. Булгаковский Д. Г. Пинчуки – этнографический сборник. С-Петербург: Типография Безобразова и комп., 1890. 209 с.
81. Буслаев Ф. И. Исторические очерки Русской народной словесности и искусства. С-Петербург: Типогр. товарищества «Общественная польза», 1861. Т. 1. С. 87–93.

82. Ведерникова Н. М. Мельницы и мельник в русской мифологии. *Научный диалог*. 2014. №12 (36). С. 6–22.
83. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. Москва: Наука, 1978. 240 с.
84. Веселовский А. К. К вопросу о дуалистических космогониях. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 2. С. 32–48.
85. Ветухов А. В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. *Русский филологический вестник*. 1907. Вып. 1-2. С. 86–84.
86. Виноградов П. Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. *Живая старина*. 1907. Вып. 1. С. 1–56.
87. Виноградова Л. Н. Мавка. *Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 3, К-П. С. 165–166.
88. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. *СБФ*. М., 1986. Вып. 5. С. 88–134.
89. Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология. Проблемы сравнительного изучения: дис. доктора филологических наук: 10.01.09/ Институт славяноведения РАН отдел этнолингвистики и фольклора. Москва, 2001. 192 с.
90. Власова М. Н. Энциклопедия русских суеверий. СПб.: Азбука-классика, 2008. 624 с.
91. Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: Сполом, 2015. 228 с.
92. Волошина Т. А., Астапова С. Н. Языческая мифология славян. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 448 с.
93. Воропай О. І. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис: в 2 т. Київ: Оберіг, 1991. 447 с.
94. Гаврилук Н. К. Картографирование явлений духовной культуры: по материалам родильной обрядности украинцев. Київ: Наукова думка, 1981. 279 с.

95. Галайчук В. В. Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету*. 2008. Вип. 43. С. 320–381.
96. Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
97. Ганна Барвинок. Русалка: етнографический рассказ. *Киевская старина*. 1889. № 7. С. 64–109.
98. Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. 238 с.
99. Гнатюк В. М. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 2. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. 280 с.
100. Гнатюк В. М. Нарис української міфології. Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2000. 263 с 104.
101. Гнатюк В. М. Похоронні звичаї й обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. 426 с.
102. Голан Ариель. Миф и символ. Москва: Русслит, 1993. 375 с.
103. Головацкий Я. Ф. Очерк старославянского баснословия или мифология. Львів: Тип. Ставропигийского Института, 1860. 80 с.
104. Голубкова О. В. Женские образы в народных верованиях восточных славян Сибири: дис. кандидата исторических наук: 07.00.07/Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Новосибирск, 2001. 197с.
105. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях: в 3 т. Чернигов: Тип. Губ. Земства, 1895. Вып.1. 308 с.
106. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. (На укр. яз.). Чернигов: Земская тип., 1901. 488 с.
107. Грушевська К. М. З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство*. 1927. № 1-3. С. 9–44.
108. Грушевський М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / упоряд. В. В. Яременко. Київ: Либідь, 1993. Т.2. 389 с.

109. Гунчук І. Замовляння як складова фольклоризму драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». *Фольклористичні зошити. Збірник наукових статей*. Луцьк: ПВНЦ НАНУ, 2000. Вип. 3. С. 98–105.
110. Гура А. В., Левкиевская Е. Е. Волколак. *Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого*. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1, А-Г. С. 418–420.
111. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик, 1997. 910 с.
112. Гусева Н. Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 336 с.
113. Давидюк В. Ф. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 3–41.
114. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Вежа, 1997. 296 с.
115. Даль В. И. О народных врачебных средствах. *Журнал министерства внутренних дел*. 1843. Кн. 8. С. 161–186.
116. Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Санкт-Петербург: Издание М.О. Вольфа, 1880. 200 с.
117. Дармиць Р. Народні гігієнічні знання і повір'я, пов'язані з народженням і вихованням дитини (за матеріалами з сільського побуту Карпат). *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 128–146.
118. Дарморіз О. Міфологія: навч. посібник. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2010. 248 с.
119. Демидович П. П. Из области верований и сказаний белорусов. *Этнографическое обозрение*. 1896. № 2-3. С.118–146.
120. Демич В. Ф. Легенды и поверья в русской народной медицине. *Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины*. 1899. № 10. 60 с.
121. Дзендзелівський Й. А. Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» // Їм промовляти душа моя буде. «Лісова пісня» Лесі Українки та її інтерпретації. Київ. 2002. С.199–220.

122. Дикарев М. О. Народний календар Валуйського повіту. *Матеріали україно-руської етнології*. 1905. Т. 6. С. 113–204.
123. Дикарев М. О. Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору та мітології. *Збірки фільологічної секції наукового товариства імені Т. Шевченка*. Львів, 1903. Т. 5. С. 73–261.
124. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1906. Т. 8. 234 с.
125. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу: матеріали з полудневої Київщини, зібрав Мр. Г., обробив др. Зенон Кузеля. *Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1907. Т.9. 144 с.
126. Добровольский В. М. Нечистая сила в народных верованиях (по данным Смоленской губ.). *Живая старина*. 1908. Вып. I. С. 1–16.
127. Домницький В. Народна медицина у Ровненському повіті на Волині *МУРЕ*. 1905. Т. 6. С. 100–107.
128. Дмитренко М. К. Народні повір'я. *Біб-ка часопису «Народознавство»*. Київ, 1994. 67 с.
129. Драгоманов М. П. Малорусские народные предания и рассказы. *Юго-Зап. Отд. Императ. Рус. Геогр. О-ва*. Киев: Тип. М. П. Фрица, 1876. XXV. 434 с.
130. Еремеева В. И. Ритуал и фольклор. Ленинград: Наука, 1991. 207 с.
131. Етимологічний словник української мови: В 7 т. / Укл.: Р. В. Болдирев та ін. Київ: Наук. думка, 1989. Т. 3: Кора-М. 552 с.
132. Ефименко П. С. Известия и заметки. *Киевская старина*. 1883. № 6. С. 371–379.
133. Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком, д. членом Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете. Москва: В типографии О. Б. Миллера, 1877. Ч. 1. VII, 192 с.
134. Ефименко П. С. Сборник малороссийских заклинаний. Москва: Издательство Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете, 1874. Вып. 670 с.

135. Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Москва: Издание книгопродавца М. Березина, 1880. 622 с.
136. Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1914. № 3-4. С. 81–78.
137. Залізняк Л. Образ воїна-звіра в козацькій міфології. Українське козацтво: витоки, еволюція, спадщина. *Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 500-річчю українського козацтва*. Київ, 1993. Вип. III. С. 3–14.
138. Запорожец В. В. Из Пошехонской демонологии. *Живая старина*. 2013. № 1. С. 41–43.
139. Зарубкина О. В., Черноярова М.Ю. Сравнительная характеристика водных духов в русском и чувашском фольклоре (на материале мифологической прозы Чувашии). *Вестник Чувашского государственного педагогического университета*. 2017. № 1 (93). С. 84–99.
140. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. Москва: Наука, 1991. 511 с.
141. Зеленин Д. К. Зловещие мертвецы и заложные покойники. Очерк русской мифологии. Ногинск, 2014.
142. Зеленин Д. К. Магическая функция слов и словесных произведений. М.-Л.: Изд. Акад. наук, 1935. С. 507–516.
143. Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. *Сборник Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого*. Ленинград, 1930. Т. 8-9. С. 1–166.
144. Зеленин Д. К. Умершие неестественной смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995. 432 с.
145. Зубрицький М. І. Народній календар (звичаї і повірки). *Матеріали до української етнології*. 1900. Т. III. С. 33–60.
146. Іваненко О. Слов'янські старожитності. Демонологія. IV (Псл.\*kukumora, \*кукумора). *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 56. Ч. 1. С. 250–256.
147. Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. *Известия ИОЛЕАЭ*. 1890. Т. LXIX. С. 1–234.

148. Иваницкий Н. А. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. *Живая старина*, 1898, № 1. С. 3–74.
149. Иванов В. В. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. *Типологические исследования по фольклору*. Москва: Наука, 1975. С. 44–76.
150. Иванов В. В. Исследования в области славянских древностей. Москва, 1974. 342 с.
151. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. Москва: Наука, 1965. 246 с.
152. Иванов В. В. Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии). *Балто-славянские исследования*. Москва: Наука, 1981. С. 166–170.
153. Иванов П. В. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1897. № 1. С. 22–81.
154. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губ. *СХИФИО*. 1907. Т. 17. С. 216.
155. Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українци: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1992. С. 505–511.
156. Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Сб. Харьк. Ист.-филол. общества*. Харьков, 1891. Т. 3. С. 430–496.
157. Ігнатенко І. В. Етнографія для народу. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 320 с.
158. Ігнатенко І. В. Етнологія для народу: свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 319 с.
159. Кагаров Е. Г. Классификация и происхождение земледельческих обрядов. *Изв. ОАИЭ*. 1929. Т. XXXIV. Вып. 3-4. С. 191–221.
160. Кагаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб.: Сенатская типография, 1913. 182 с.
161. Кагаров Е. Г. Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства. *Атеист*. 1929. № 37. С. 46–72.
162. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Ленинград: АН СССР, 1929. Т. 8. С. 152–195.

163. Кагаров Е. Г. Форми та елементи народної обрядовості. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. 1928. № 1. С. 21–56.
164. Капишин А. Е. Инициация в традиционных культурах как социальная практика. *Теория и практика общественного развития*. 2016. № 12. С. 57–62.
165. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ: Обереги, 1994. Кн. 1. 400 с.
166. Кирилюк О. С. Українська міфологія та універсально-культурна структура «Лісової пісні» Лесі Українки. URL: <https://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/Culturology/uvuk/ForestSongStruct/Universalia.html> (дата звернення: 05.11.2017).
167. Кирилюк О. С. Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «сорокаворовка». *Докса: зб. наук. праць з філософії та філології*. 2016. Вип. 13. С. 119–126.
168. К народной медицине малорусов. *Этнографическое обозрение*. 1891. № 4. С. 169–185.
169. Ковалевська Т. В. Мифологический трансгуманизм в русской культуре. *Вестник славянских культур*. 2016. 1(39). С. 13–26.
170. Коваленко Г. К. К народной медицине малороссов. *Этнографическое обозрение*. 1891. № 4. С. 169–183.
171. Коваль В. И. Мифологические верования восточных славян: Пособие по курсу «Славянская мифология». Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. 270 с.
172. Ковальчук Л. П. Концептуальная интеграция смешанного пространства «баба-яга» в сказочном дискурсе. *Вопросы когнитивной лингвистики*. 2011. № 3. С. 33–39.
173. Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1899. Кн. 42. № 3. С. 1–60.
174. Кононенко О. А. Українська міфологія. Божества і духи. Харків: Фоліо, 2017. 191 с.
175. Кононенко О. А. Українська міфологія. Зброя, ритуали, обереги. Харків: Фоліо, 2017. 127 с.
176. Кононенко О. А. Українська міфологія. Фольклор, казки, звичаї, обряди. Харків. Фоліо 2017, 159 с.

177. Корній Дара. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків: Віват, 2018. 319 с.
178. Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НаУКМА*: Зб. наук. праць. Т. 20–21: Теорія та історія культури. Київ, 2002. С. 66–71.
179. Костоловский И. В. Из поверий Ярославской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1906. № 3-4. С. 217–221.
180. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Київ: Либідь, 1994. 384 с.
181. Кравченко В. Г. Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях. *Труды общества исследователей Волыни*. Житомир, 1914. Т. 12. 312 с.
182. Кравченко В. Г. Пісні, хрестини та весілля. *Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком на Україні, а більшістю на Волині*. Житомир, 1915. Т. 1. 171 с.
183. Кравченко В.Г. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Житомир: Друкарня «Робітник», 1920. 160 с.
184. Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. Москва: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. 1008 с.
185. Кулиш П. П. Записки о Южной Руси. СПб.: В Тип. А. Якобсона, 1857. Т. 2. 354 с.
186. Кульчицкий Д. Местные, исключительно простонародные предрассудки и суеверия. *Херсонские епархальные ведомости*. 1862. Ч. 5. С. 459–464.
187. Кэмпбелл Джозеф. Тысячеликий. Киев-Москва: АСТ-Рефл-бук-Ваклер 1997. 384 с.
188. Лапицкая Н. И. Тексты восточнославянских заговоров как источник этнолингвистических исследований. *Скарынаўскія традыцыі: гісторыя і сучаснасць: зборнік навуковых артыкулаў*: у 2 ч. 2015. Ч. 1. С. 78–82.
189. Латынин Б. К. Мировое дерево жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы: к вопросу о пережитках. Ленинград: ГАИМК, 1933. 33 с.
190. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. *ВДИ*. 1947. № 1. С. 255–316.

191. Лаура Сестри. Баба-Яга и Змей. *Русский фольклор: Материал и исследования*. СПб., 2011. Т. 34. С. 209–214.
192. Лаушкин К. Д. Баба-яга и одноногие боги. URL: <https://astronline.pro/library/yaha.htm> (Дата обращения: 17.12.2017).
193. Лебедева Н. И. Материалы по духовной культуре, собранные в Калужском, Брянском, Смоленском округах. Фольк. архив. Л.- М., 1925-1929 гг. № 15. 164 с.
194. Левкиевская Е. Е. Демонология народная. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. / Под ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 51–56.
195. Левкиевская Е. Е. Леший. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. / Под. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 3. С. 104–108.
196. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва: Астрель, 2000. 528 с.
197. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян. Очерки истории культуры славян. Москва: Индрик, 1996. С. 175–195.
198. Левкиевская Е. Е., Усачёва В. В. Водяной. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 396–400.
199. Левкович Н. Я. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 261–267.
200. Левкович Н. Я. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 236–252.
201. Лепкій Д. Весняні звичаї обряди та вірування на Русі. *Зоря*. Львів, 1883. Ч 14. С. 232–234.
202. Лепкий Д. Деякі вірування про дитину. *Зоря*. Львів. 1886. № 15-16. С. 269–270.
203. Леся Українка. Лісова пісня / укл. серії Г. Яновська, худ. А. Канкава. Харків: Віват, 2017. 144 с.
204. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці в Чернігівщині. *Матеріали до укр.-рус. етнології*. Львів, 1900. Т. 3. С. 70–173.

205. Лоскутова Д. Н. Представления тамбовских крестьян о лихорадке. *Живая старина*. 2013. № 1. С. 20–23.
206. Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. *ТЗС*. Тарту, 1965. Т. 2. С. 210–217.
207. Лотман Ю. М. Текст в тексте. *ТЗС*. Тарту: ТГУ, 1981. С. 3–15.
208. Ляцкий Е. И. Представления белоруса о нечистой силе. *Этнографическое обозрение*. 1890. № 4. С. 17–28
209. Максимов С. В. Етногенез слов'ян у світлі археологічних джерел України III – I тис. до н.е. *Археологія*. 1994. № 4. С. 69–83.
210. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Товарищество Р. Голике и А. Вильборг, 1903. 530 с.
211. Малинка А. Н. Малорусское веселье (Свадебные обряды и песни записанные м. Мрина Нежинского уезда Черниговской губ.). *Этнографическое обозрение*. 1897. № 4. С. 95–134.
212. Малинка А. Н. Малорусское веселье II. *Этнографическое обозрение*. 1898. № 2. С. 101–102.
213. Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов: Типогр. губерн. Земства, 1902. Т. 21. 388 с.
214. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860. 183 с.
215. Махлина С. Т. Образ Бабы Яги в межкультурной коммуникации. *Вестник СПбГУКИ*. 2016. № 1 С. 21–25.
216. Маховська С. Л. Традиційні весільні прикмети і заборони на Слобожанщині в першій половині ХХ століття. *Народна творчість та етнологія*. 2011. № 6. С. 106–112.
217. Между мифом и историей: мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. Москва: Форум: Неолит, 2016. 496 с.
218. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки: происхождение образа Москва: Издательство восточной литературы, 1958. 264 с.
219. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. Москва: Восточная литература, РАН, 1995. 408 с.

220. Милорадович В. П. Заметки о малорусской демонологии. *Киевская старина*. 1899. № 8-9. С. 196–209.
221. Милорадович В. П. Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии. *Киевская старина*. 1900. Т. 68. С. 192–206.
222. Мифология: Энциклопедия. Москва: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2002. 302 с.
223. Мозоль Е. В. Сравнительный анализ культов волка и медведя в древнерусской языческой традиции. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. Санкт-Петербург, 2008. С. 210–213.
224. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу. Золотослов. Поетичний космос Давньої Русі. Київ: Дніпро, 1988. 37 с.
225. Найден О. С. Образ воїна в українському фольклорі: семантичні та образні аспекти. Київ: Стилос, 2005. 260 с.
226. Найденова Д. В. Особенности почитания святого Христофора на Руси и иконография мученика в искусстве старообрядчества. *Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2017. Вып. 7. С. 473–482.
227. Нечуй-Левицький І. С. Світогляд українського народу: Ескіз української міфології. Конволют. Львів: Друкарня Наукового товариства ім. Шевченка, 1876. 80 с.
228. Никифоровский Н. Я. Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна: типо-лит. т-ва п. ф. «Н. Мац и К», 1907. 103 с.
229. Никольский М. Н. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск: Изд-во АН БССР, 1956. 273 с.
230. Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб: Петербургский писатель, 1995. 317 с.
231. Онищук А. І. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту. *Матеріали до української етнології*. Львів: 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.
232. Онищук О. В. Народная магия. Донецьк: Сталкер, 1998. 304 с.
233. Островская Л. В. Мирозренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX в. *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – нач. XX в.* Новосибирск: НГУ, 1975. С. 131–141.

234. Парсамов С. С., Ковальков А. Л. Персонификация водной стихии в народной мифологии. Кировоград: «КОД», 2014. 316 с.
235. Парунов М. Н. Лешие, русалки, колдуны, ведьмы и оборотни. Санкт-Петербург: тип. К. Плотникова, 1873. 35 с.
236. Перунова Н. В. Ценностно-архитепический комплекс: структура и типология. Москва: Директ-Медиа, 2013. 184 с.
237. Плачинда С. П. Словник давньоукраїнської міфології. Київ: Український письменник, 1993. 63 с.
238. Познанский Н. Ф. Заговоры: опыт исследования происхождения и развития заговорных форм. *Записки ист.-фил. фак. Петроградского ун-та*. Петроград, 1917. С. 171.
239. Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва: «Индрик», 2003. 752 с.
240. Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. Москва: Наука, 1975. 194 с.
241. Попов Н. А. Русское население по восточному склону Карпатъ (Гуцулы – Бойки – Лемки). Москва: Университетская типография, 1867. 32 с.
242. Потебня А. А. Эстетика и поэтика. Москва: Искусство, 1976. 613 с.
243. Потебня А. А. Миф и слово. Эстетика и поэтика. Москва: Искусство, 1976. 614 с.
244. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий Москва: Университетская типография, 1865. 310 с.
245. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии Харьков: «Мирный труд», 1914. 243 с.
246. Потебня А. А. Слово и миф. Москва: Правда, 1989. 622 с.
247. Пропп В. Я Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издательство Ленинградского Университета, 1986. 365 с.
248. Пушик С. Г. Чугайстер: Міфологічний персонаж української народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. 1994. № 2-3. С. 53–65.

249. Редько А. П. Нечистая сила в судьбах женщин – матерей. *Этнографическое обозрение*. 1899. № 2. С. 54–131.
250. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. Москва: Наука, 1987. 783 с.
251. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. Москва: Наука, 1994. 607 с.
252. Рожко С. В. Семантико-граматичний та етимологічний аналіз імен демонологічних персонажів драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». *Учені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського*. Київ, 2014. Т. 27(66), № 4. С. 69–73.
253. Романов Е. Р. Белорусский сборник: Сказки космогонические и культурные. Витебск: Типо – литография Г. А. Малкина, 1891. Вып 4. 220 с.
254. Романова О. М. Джерельно-історіографічна база дослідження міфології лісової стихії слов'янських народів. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В.В. Винниченка*. Кіровоград, 2012. Вип. 17. С. 32–39.
255. Романова О. М. Дитячий образ лісової демонології в традиційних віруваннях. Потерчата. Проблеми історичної регіоналістики Наукові студії пам'яті Нінель Бокій: матеріали Всеукраїнської наукової конференції 25-26 жовтня 2017 року, м. Кропивницький. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кропивницький, 2018. Вип. 23. С. 76–82.
256. Романова О. М. Життя антропоморфного лісового в уявленні східнослов'янських народів. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2013. Вип.18. С. 23–28.
257. Романова О. М. Культ берези в Семитсько-троїцьких обрядах східних слов'ян. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2014. Вип 19. С. 53–56.
258. Романова О. М. Лісова русалка в обрядах і віруваннях східнослов'янських народів. *Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць*. Черкаси, 2013. Вип. 6. С. 180–182.
259. Романова О. М. Місця локації лісових русалок у східних слов'ян. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка*. Тернопіль, 2013. Вип. 2. Ч. 2. С. 193–198.

260. Романова О. М. Народні уявлення про лісову русалку. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. Запоріжжя, 2013. Вип. XXXV. С. 369–373.
261. Романова О. М. Поведінка вовкулаків та відношення до них у східних слов'ян. *Фундаментальні та прикладні дослідження: сучасні науково-практичні рішення та підходи. Міждисциплінарні перспективи: програма IV-ї Міжнародної науково-практичної конференції (27 червня 2019)*. Банська Бистриця – Баку – Ужгород – Кривий Ріг – Херсон: Посвіт, 2019. С. 18–19.
262. Романова О. М. Проблема походження слова «русалка»: східнословянські варіації. *Гуржійівські історичні читання: Збірник наукових праць*. Черкаси, 2014. Вип. 7. С. 88–91.
263. Романова О. М., Тупчієнко М. П. Дитячий демонологічний образ нявки в народних віруваннях. *«Молоді вчені 2018 – від теорії до практики»: матеріали доповідей Міжнародної конференції молодих вчених 16 лютого 2018 р., м. Дніпро*. Дніпро, 2018. С. 392–397.
264. Романова О. М. Тупчієнко М. П. Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст). *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету*. Ізмаїл, 2019. Вип. 43. С. 117–127.
265. Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. СПб.: Мин-во внутр. дел, 1884. 404 с.
266. Сат-Ок. Земля солёных скал. Москва: Детская литература, 1964. 224 с.
267. Сахаров И. П. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб.: издание А. С. Суворина, 1885. 240 с.
268. Скрипник Г. А. Народні знання. Народні вірування, демонологія, космогонія. *Українська минушина*. Київ, 1993. С. 205–226.
269. Скуратівський, В. Т. Русалії. Київ: Довіра, 1996. 734 с.
270. Славянская мифология: словарь-справочник / сост. Л. М. Вагурина. – Москва: Линор & Совершенство, 1998. 318 с.

271. Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне / Отв. ред. Н. И. То Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Москва: Эллис Лак, 1995. 416 с.
272. Славянские древности: Этнологический словарь: В 5 т. / Под. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. 584 с.
273. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 2004. Т. 3: К-П. 458 с.
274. Словарь русских народных говоров. Ленинград: «Наука». Вып. 13. Калун-Кобза. 1977. 358 с.
275. Словарь української мови: у 4 т. / зібр. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ: Вид-во АН УРСР, 1958. Т. 1: А-Ж. 494 с.
276. Словарь української мови: у 4 т. / зібр. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ: Вид-во АН УРСР, 1958. Т. 2: З-Н. 573 с.
277. Словарь української мови: у 4 т. / зібр. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ: Вид-во АН УРСР, 1959. Т. 3: О-П. 506 с.
278. Словарь української мови: у 4 т. / зібр. ред. журн. «Киевская Старина»; упоряд., з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко. Київ: Вид-во АН УРСР, 1959. Т. 4: Р-Я. 563 с. лстой. М.: «Наука», 1986. 283 с.
279. Слово о полку Игореве. Москва: Худож. лит., 1987. 125 с.
280. Снегирёв И. М. Русальная неделя. *Вестник Европы*. 1827. № 2. С. 272–278.
281. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Москва: Сов. Россия, 1990. 156 с.
282. Соляник О. Е. Баба-яга в русской народной волшебной сказке. Этимология слова «яга». *Гуманитарная парадигма*. 2018. № 3. С. 103–107.
283. Срезневский И. И. Материалы для Словаря древне-русского языка. Спб.: Типография императорской академии наук, 1902. Т. 2 (Л-П). 1802 с.
284. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1997. 824 с.
285. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. *Киевская старина*. 1889. Т. 27. С. 281–327.

286. Сумцов Н. Ф. Личные обереги от сглаза. Харьков: Тип. Губерн. Правления, 1896. 20 с.
287. Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков: Типография П. В. Понова, 1881. 206 с.
288. Сумцов Н. Ф. О славянских народных возрениях по новорожденному ребенку. *Журн. Мин-ва просвещения*. 1880. Ноябрь (№ССХП). С. 68–94.
289. Сумцов Н. Ф. Очерки народного быта (из этнографической экскурсии 1901 г. По Ахтырскому уезду Харьковской губернии). Харьков: Типо-Литография Печатное дело Кн. К. Н. Гагарина, 1902. 10 с.
290. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: избранные труды. Москва: Восточная литература, 1996. 296 с.
291. Сумцов Н. Ф. Слобожане. Історико – етнографічна розвідка. Харків: «Союз» Харківського Кредитового Союзу Кооперативів, 1918. 240 с.
292. Сушко В. А. Життя незкінчене. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини ХІХ – ХХ ст. Харків: СПДФО Бровін О.В., 2012. 234 с.
293. Темченко А. І. Кістяк у традиційних віруваннях східних слов'ян (на матеріалі лікувальних замовлянь) *Гуржіївські історичні читання*. 2011. Вип. 4. С. 149–153.
294. Токарев С. А. Ранние формы религии. Москва: Политиздат, 1990. 621 с.
295. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов ХІХ – начал ХХ век. Москва: Книжный дом «Либроком», 2012. Изд. 2-е. 168 с.
296. Толстая С. М. Обман. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 2004. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). с. 457–460.
297. Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках. *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*. Москва, 2001. С. 151–205.
298. Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. Москва, 2000. С. 52–95.
299. Толстой И. И. Из наблюдений за полесскими заговорами. *Славянский и балканский фольклор: духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва: Наука, 1986. С. 135–143.

300. Толстой Н. И. О реконструкции праславянской фразеологии. *Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов: доклад советской делегации.* Москва, 1973. С. 47–57.
301. Топоров В. Н. Древо мировое. Мифы народов мира. Москва: Советская энциклопедия, 1991. Т. 1. С. 398–406.
302. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. *ТЗС.* Тарту: ТГУ, 1973. Т. 6. С. 113–121.
303. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов соотносимых с концепцией мирового дерева. *ТЗС.* Тарту: ТГУ, 1971. Т. 5. С. 9–37.
304. Тупчієнко М. П. Структурно-організуюча символічна функція заліза в космогонічних міфах. *Народна творчість та етнографія.* 2010. № 4. С. 48–57.
305. Угрешич Д. Снесла Баба Яга яйчко. Москва: Эксмо, 2011. 339 с.
306. Українське народознавство. Київ: Знання, 2006. 568 с.
307. Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным. *Этнографическое обозрение.* 1895. № 4. С. 71–95.
308. Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов. *Этнографическое обозрение.* 1896 № 2-3. С. 146–204.
309. Усачёва В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян. Москва: Институт славяноведения РАН, 2008. 368 с.
310. Файник Т. М. Поняття межі та його відображення в традиційно-народних підходах до організації житлово-господарських комплексів в українських селах. *Народознавчі зошити.* 2018. № 1 (139). С. 200–205.
311. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. Москва: Прогресс, 1986. Т. 2: Е-М. 672 с.
312. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева, 2-е изд., стер. Москва: Прогресс, 1987. Т. 3: М-С. 832 с.
313. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник.* 1898. Т. V. С. 160–218.
314. Франко. О. Житє і слово. *Вісник літератури, історії і фольклору.* Львів, 1895. Т. 4, с. 494.

315. Фрейденберг О. Миф и литература древности. 2-е изд. Москва: «Восточная литература» РАН, 1978. 463 с.
316. Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда. *Отечественные записки*. 1848. № 3, 4. С. 132–153.
317. Харузин Н. Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда, Олонецкой губернии Москва: тип. А. Левенсон и Ко, 1889. 73 с.
318. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2002. 216 с.
319. Хобзей Н. В. О наименовании «тих, що щось знають» в гуцульських говорах. *Живая старина*. 2001. №3. С. 21–22.
320. Чавс Н. Міф про вовкулаку: народна демонологія та сучасна літературна інтерпретація (за повістю Валерія Шевчука «Сповідь»). *Фольклористичні зошити*. Луцьк 2000. Вип 3. С. 123–129.
321. Черепанова О. А. Мифологические рассказы Русского Севера. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та. 1996. 212 с.
322. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. Москва: Гардарика, 1998. 328 с.
323. Чибор І. С. Народні уявлення про хвороби крізь призму фразеології української та польської мов «*Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*». 2017. С. 46–75.
324. Чубинский П.П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия. 224 с.
325. Чубинский П.П. Труды этнографыческо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Мат-ли и иссл. собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. 486 с.
326. Шевченко Т. Г. Повна збірка творів в п'яти томах / Під ред. Корнійчука О. Є, Тичини П. Г., Рильського М. Т., Редька Ф. А., Копиці Д. Д. Київ: Державне літературне видавництво, 1939. Т. 1. 426 с.

327. Шевчук В. О. Птахи з невидимого острова: роман, повісті. Київ: Рад. письменник, 1990. 470 с.
328. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб.: Императорская Академия Наук, 1887. Т. 1. Ч. 1. 585 с.
329. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. Сказки, анекдоты, легенды, предания, воспоминания, пословицы, загадки, приветствия, пожелания, божба, проклятия, ругань, заговоры, духовные стихи и проч. СПб.: Императорская Академия Наук, 1893. Т. 2. 715 с.
330. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождение времени, игры, верования, обычное право, чародейство, колдовство, знахарство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверия, приметы. СПб.: Императорская Академия Наук, 1902. Т. 3. 539 с.
331. Штемберг А. С. Герои русских народных сказок: кто они и почему ведут себя так, а не иначе? *Пространство и время*. 2011. № 4 (6). С. 218–229.
332. Шухевич В. І. Гуцульщина. Львів: Загальна Друкарня, 1908. Ч. 5. 300 с.
333. Щербак І. Давній український обряд тих, хто помер у «невижитому віці» *НТЕ*. 1998. №5. С. 109–113.
334. Элиаде М. Космос и история. Москва: Прогресс, 1987. 311 с.
335. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. Москва: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
336. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под. ред. О. Н. Трубачева. Москва: Наука, 1985. Вып.12. 186 с.
337. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Москва: Наука, 1987. Вып. 13 (\*kroměžigь–kyžiti). 285 с.
338. Юкин М. А. Этимология карпатскоукраинского мифонима Чугайстер. *Studia mythologica Slavica*. 2018. № 21. С. 51–57.
339. Юшин П. Ф. Верования русского народа в Ливенском уезде Орловской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1901. Кн. 48. № 1. С. 164–166.

340. Яворский Ю. Галицко-русскія поверья о дикой бабе. Живая старина. 1898. Вып. 3-4. С. 439–441.
341. Ястребов В. Н. Из народных уст. *Этнографическое обозрение*. 1895. №2. С. 146–150.
342. Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. Одесса: тип. Окр. штаба, 1894. 202 с.
343. 100 найвідоміших образів української міфології. Київ: Автограф; Орфей, 2007. 546 с.

**СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ*****Публікації, що відображають основні результати дисертації:***

1. Романова О. М. Джерельно-історіографічна база дослідження міфології лісової стихії слов'янських народів. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2012. Вип. 17. С. 32–39.
2. Романова О. М. Дитячий образ лісової демонології в традиційних віруваннях. Потерчата. Проблеми історичної регіоналістики Наукові студії пам'яті Нінель Бокій: матеріали Всеукраїнської наукової конференції 25-26 жовтня 2017 року, м. Кропивницький. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кропивницький, 2018. Вип. 23. С. 76–82.
3. Романова О. М. Життя антропоморфного лісового в уявленні східнослов'янських народів. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2013. Вип. 18. С. 23–28.
4. Романова О. М. Культ берези в Семитсько-троїцьких обрядах східних слов'ян. *Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. В. Винниченка*. Кіровоград, 2014. Вип. 19. С. 53–56.
5. Романова О. М. Лісова русалка в обрядах і віруваннях східнослов'янських народів. *Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць*. Черкаси, 2013. Вип. 6. С. 180–182.
6. Романова О. М. Місця локації лісових русалок у східних слов'ян. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка*. Тернопіль, 2013. Вип. 2. Ч. 2. С. 193–198.
7. Романова О. М. Народні уявлення про лісову русалку. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. Запоріжжя, 2013. Вип. XXXV. С. 369–373.

8. Романова О. М. Проблема походження слова «русалка»: східнословянські варіації. *Гуржіївські історичні читання: Збірник наукових праць*. Черкаси, 2014. Вип. 7. С. 88–91.

9. Романова О. М. Тупчієнко М. П. Лихоманки – представниці лісової демонології в традиційних віруваннях українців (східноєвропейський контекст). *Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету*. Ізмаїл, 2019. Вип. 43. С. 117–127.

***Публікації, що додатково відображають наукові результати дослідження:***

10. Романова О. М. Поведінка вовкулаків та відношення до них у східних слов'ян. *Фундаментальні та прикладні дослідження: сучасні науково-практичні рішення та підходи. Міждисциплінарні перспективи: програма IV-ї Міжнародної науково-практичної конференції (27 червня 2019)*. Банська Бистриця – Баку – Ужгород – Кривий Ріг – Херсон: Посвіт, 2019. С. 18–19.

11. Романова О. М., Тупчієнко М. П. Дитячий демонологічний образ нявки в народних віруваннях. *«Молоді вчені 2018 – від теорії до практики»*: матеріали доповідей Міжнародної конференції молодих вчених 16 лютого 2018 р., м. Дніпро. Дніпро, 2018. С. 392–397.

**ПРОГРАМА – ЗАПИТАЛЬНИК ПО  
ДОСЛІДЖЕННЮ ПЕРСОНАЖІВ ЛІСОВОЇ ДЕМОНОЛОГІЇ  
(Програма складена О. М. Романовою)**

**I. Чоловічі лісові демонологічні образи**

1. Чи чули ви колись про лісовика?
2. Які назви існували поряд з назвою «лісовик»?
3. Розкажіть про зовнішність лісовика.
4. Яких правил дотримувались, перебуваючи у лісі (що категорично заборонялось робити аби не розгнівати лісовика)?
5. Чи відомі вам випадки «водіння» лісовиком людини?
6. Яких оберегів та правил дотримувались при зустрічі з лісовиком?
7. Яким було відношення в народі до чугайстра?
8. Що ви можете сказати про його зовнішність?
9. Чи знайомий вам образ водяника?
10. Як по-іншому називали водяника у вашій місцевості?
11. Де можна було зустріти водяника?
12. Звідки походить образ водяного?
13. Розкажіть про зовнішність водяного.
12. Чи пов'язані випадки утоплення людей з витівками водяного?
14. Чи мало місце жертвоприношення на знак пошани водяного?
15. Чи знайомий вам образ вовкулаки?
16. Яким чином можна було ідентифікувати вовкулаку?
17. Чи відомі вам історії про перетворення на вовкулаку жінкою чоловіка, тещею зятя, сусідкою сусіда тощо?
18. Що ви знаєте про перетворення весільного поїзда на вовків (якими могли бути причини, особа та способи до такого перетворення)?
19. Чи відомі вам способи повернення людської подоби перевертню (застосування тканого поясу, рушника, перекочування через поріг, кормління свяченим хлібом та інше)?

## **II. Жіночі лісові демонологічні образи**

1. Чи відомі вам випадки зустрічі знайомих вам людей з русалками?
2. Як виглядали русалки? (Зовнішність, одяг, його наявність/відсутність, атрибути)
3. Звідки, на вашу думку, походили русалки?
4. Розкажіть, які захисні обереги застосовували при зустрічі з русалками?
5. Звідки походять мавки?
6. Що ви можете сказати про зовнішність мавок?
7. Що ви можете сказати про поведінку мавок по відношенню до людини?
8. Яким чином можна захиститись від мавок
9. Хто такі кікімори? Де їх бачили?
10. Розкажіть про зовнішність кікімори.
11. Як проявляли себе кікімори у домі?
12. Чи відомі вам оберегові заходи від кікімор?
13. Що робити з лялечкою, закладеною при будівництві дому майстрами або чаклуном?
14. Як в народі по-іншому називали хворобу «лихоманку»?
15. Які на вигляд лихоманки?
16. Чи пов'язані уявлення про виникнення у людини герпесу на губах з лихоманкою?
17. Яким чином виганяли лихоманок з тіла людини?
18. Чи відомі вам замовляння від лихоманок?

## **III. Дитячі лісові демонологічні образи**

1. Чи відомо вам хто такі потерчата?
2. Чи ховали в вашій місцевості потерчат під порогом хати, біля печі? Які вам відомі місця захоронення таких дітей?
3. Яким було ставлення до потерчат в народі? Їх боялись?
4. Яким був зовнішній вигляд потерчат?
5. Що вам відомо про хрещення потерчат? (Кидання хустини, ім'я наречення)
6. Чи влаштовувались в вашій місцевості поминки на честь померлих нехрещених дітей? Що вам відомо про це? (Русалчин четвер)
7. Чи характерна уявленням вашої місцевості віра в обмін людської дитини на демонічну?

8. Що в зовнішності та поведінці дитини могло закрати сумніви про її обмін?
9. Яких правил та оберегів дотримувались батьки, коли в домі з'являлась дитина?
10. Чи вірили в вашій місцевості в материнське прокляття?
11. Що вам відомо про зниклих проклятих матерями дітей? Де вони перебувають? Ким викрадені?

## Розшифрування бесіди з Гуртовою Зоєю Олексіївною

м. Кропивницький

Гуртова Зоя Олексіївна – 1927 р.н, українка, освіта середня. Раніше проживала разом із сім'єю в смт. Новомиргород Кіровоградської області.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика?

Г.З. – У нас в Новомиргороді про таке ніхто не знав. Так чула з книжок, що є такий собі. Но нічого про нього не знаю. Та й лісу в нас немає, особих історій про нього не знаю.

Р.О. – Чи знаєте оповіді про водяника?

Г.З. – Ні, не знаю. А от що за ноги тягне людину, чула.

Р.О. – А де, зазвичай, ховали утоплеників?

Г.З. – Обично, на кладбіші. А вішалників ховають не так, як всіх, а ховають в канаві за межами кладбіща. Сама таких не знала. Так, чула, що люди переказували.

Р.О. – Чи відомі вам оповіді про русалок, мавок, кікімор?

Г.З. – Нє, нічого про них не знаю. Знаю про ведьму. У нас в Новомиргороді жила одна бабка, Дуся, ну і називали її ведьма. Я її знала. Ну, як вона умирала, не могла умереть, а пришли сусіди, она ж ведьма, надо потолок пробить, тогда коньчутся її мученія. Пробили і вона умерла.

Р.О. – Добре, а яким саме чином відьми шкоди людям?

Г.З. – У нас в Новомиргороді була жінка, ну я її не знала, ну її називали відьма. Вона забірала молоко у коров, вона щось знала. Її хозяйка застала, начала сердиться, корова менше стала давать. Вона пішла до відьми, просила отдать молоко, ну вона согласилась. Вона пішла і молоко вернулось.

Р.О. – Чи відомі вам випадки поховання в вашій місцевості маленьких нехрещених дітей під порогом хати, біля печі? Які вам відомі місця захоронення таких дітей?

Г.З. – Нє, про таке нічо не знаю. Ховали, так як всіх, на кладбіші. Я вже стара, нічого не знаю. Знаю, що як людина умирає, в муках, страданія, то щоб облегчить її страданія, надо на землю положить, ну вобщем с кровати снять і на пол положить. Умирала моєї подружки мама, я там біла (в Новомиргороді). Близьким жалко стало, вони положили

і вона спокійно умерла. Даже моя мама умірала, просила, положи на землю. Їй легче стало і она умерла.

Р.О. – Скажіть, чи були в вашій місцевості обряди, дії пов'язані з застосуванням нігтів, волосся?

Г.З – Не, нічого такого. Так, просто знаю, що волоси нельзя викидати на вітер, буде вітер митилять і голова болить. Їх краще кинуть в піч, і ногті тоже бросать в огонь.

Р.О. – А в те, що людину зурочить могли, вірили?

Г.З – Да. Я своїх внучок, всігда учила такому, що як ідеш ,а там десь бабки сидять і так сильно дивляться, то нада дулю в кармані скрутить і сказати: «Свое дело возьми в свое тело, моего в сто раз больше». Це таке я знаю от сглаза. В мене і дочка є, но вона така, шо в це не віре, а я її дітям таке розказувала і вчила.

#### Розшифрування бесіди зі Шпильовою Людмилою Олександрівною

м. Кропивницький

Шпильова Людмила Олександрівна – 1958 р.н., українка, освіта вища, лікар – стоматолог. Місцева жителька.

Р.О. – Що вам відомо про русалок, мавок, лісовиків?

Ш.Л. – Про них нічого такого. У нас же лісу немає. Єдинственне знаю про ведьм. Це підходе?

Р.О. – Так, звісно, розповідайте.

Ш.Л. – Наприклад. Як узнать що жінка відьма? На Паску, коли виносять корогви, закривають церкву на замок. Вони, ведьми, щоб продлить свою жизнь, ціпляються до замків. Одной моєї однокласниці, Олі Кодач, мама була відьма. От вона не могла вмерти, мучалась сильно довго, їй в потолкі через димарь робили дирку.

Р.О. – А навіщо це?

Ш.Л. – Люди казали, щоб скоріше вмерла.

Р.О. – Чи знаєте ви хто такі вовкулаки?

Ш.Л. – Це одночасно і людина, і вовк. Коли я жила у батьків, поряд з нами було село Кам'янка, там чоловік був вурдалаком. Йому понравилась одна дівчина. Ну, він був з сім'ї вурдалак. І він хотів на ній одружитися. І батьки її взнали і забили йому в груди

осіновий кол. А ще, у нас сусід, розказував сам, що він вночі перетворюється на вовка. Говорить, що він козак-характерник. Вночі він бродив вовком і узнавав про душі людей і відганяв злі сили, від тих кого лічив. Він лічив мого брата, той вже помер. На той момент, коли лічив, і після, того брат живий ще був. Я його особисто знаю, звать його Володимир Олексійович.

Р.О. – Чи відомі вам вірування, пов'язані з народженням дитини?

Ш.Л. – Ой, ну так, деякі. Наприклад, знаю, що як дитину купують, то воду не можна виливать. А чого не виливать – не знаю. Знаю, що не можна дивитись на дитину з-за голови. Чула таке, а чого не знаю.

Р.О. – Що вам відомо про відношення до нехрещених померлих дітей, їх поховання?

Ш.Л. – Я про таке нічого не знаю.

#### Розшифрування бесіди з Романовою Галиною Тарасівною

м. Кропивницький

Романова Галина Тарасівна – 1958 р.н., українка, освіта вища, фармацевт. Місцева жителька.

Р.О. – Чи відомі вам вірування в русалок, мавок, лісовиків?

Р.Г. – Нет, про них, нічого не знаю, там где я росла, в Бобринце, нікто про них не говорил нікогда. А здесь, в городе так и вообще нікто не знает.

Р.О. – Чи були ви колись на похоронах маленьких дітей?

Р.Г. – Да. Була. Коли я була маленька на похорони поставили детей. Девочка маленькая умерла. Нам, детям, одели косынки оранжевые на голову и поставили вокруг. Страшно так было.

Р.О. – А, що трапилось з дівчинкою, від чого померла?

Р.Г. – Я уже не помню, помню, что была на похоронах и все.

Р.О. – Скажіть, а жінки, що втрачали маленьких дітей, якось згадували своїх дітей, поминали?

Р.Г. – Ну да, на гробки к ним ходили, поминали. Знаю, що до Спаса, женщинам потерявшим детей, нельзя есть яблоки. Мы приехали с дачи и стали угощать соседку. Красные такие яблоки. А она нам: «Я не буду, у меня дочка маленькой умерла».

## Розшифрування бесіди з Бажан Наталею Володимирівною

м. Кропивницький

Бажан Наталя Володимирівна – 1978 р.н., українка, освіта середня, медсестра. Місцева жителька.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика, мавку, русалку, кікімору?

Б.Н. – Так, чула, десь читала, но на цьому все. Я знаю про домовика.

Р.О. – Що саме, розкажіть.

Б.Н. – Це історія лічно моя. Когда я пришла домой, лягла спать, ночью проснулась. Кто-то пристукивает. Я лежу и чувствую, что-то прыгает по покрывалу. Я лежу, потом он спрыгнул на пол и потопало и пішло. Так було несколько раз, пока не обійшла хату с ладаном. В их присутствии я верю, потому что сама ощущаю. А у подружки моей, домовик в тумбочке чихав. И когда кто-то ночевал в доме, щекотал за пальцы. А так больше ничего не знаю.

## Розшифрування бесіди з Романенко Анастасією Юрїівною

м. Кропивницький

Романенко Анастасія Юрїївна – 1996 р.н., українка, освіта середня, медсестра. Місцева жителька.

Р.О. – Що вам відомо про русалок?

Р.А. – Знаю, що такі є в воді. Знаю, що на Тройцю купаця нельзя, бо хтось там тягне. Чи русалки? Моя мама сильно приказувала, бо дядя втопився.

Р.О. – А про лісовика чули?

Р.А. – Про нього чула з книжок, а у нас в селі про нього нічого не говорили.

Р.О. – Можлива щось відомо про захист від нечистої сили?

Р.А. – Бабуся казала : повішать перець гострий над входними дверима, дві перчинки, від нечистої сили. Я й у себе так зробила.

Р.О. – А чи існували, особливі правила, звичаї, коли в сім'ї з'являлась дитина?

Р.А. – Знаю, що коли дитина родилась, нельзя казати, що воно красиве. Щоб не зглазить. Знаю, що коли наприклад родився в четвер ,то в четвер купати нельзя. Це кума мені розказувала з Олександрії. І ще щось в колиску ложили, чи ікону, чи що.

Р.О. – Чи відомо вам, можливо з розповідей літніх людей, про поховання маленьких померлих нехрещених дітей?

Р.А. – Не, про таке нічого не знаю.

### Розшифрування бесіди з Садовніковою Антоніною Степанівною

м. Кропивницький

Садовнікова Антоніна Степанівна – 1950 р.н., українка, освіта вища, лікар-стоматолог. Місцева жителька.

Р.О. – Знаєте щось про русалок?

С.А. – Ні, нічого не знаю, щось може є в книзі, а так – не. Знаю про ведьму історію. Таке підходить?

Р.О. – Так, прошу.

С.А. – Була в селі така жінка, її називали ведьма. Як вона заходила в двір, то у таких господарів корова не давала молока. Отак.

Р.О. – Скажіть, а чи відомі вам вірування про ліс, як себе поводити в лісі, чого боятись?

С.А. – Нет, такого не знаю, лісу в нас рядом не було.

Р.О. – Гаразд, можливо вам відомі забобони, вірування пов'язані з народженням дитини? Як себе поводити батьки? Що категорично заборонялось робити?

С.А. – Ну.... Кажуть, що якщо маленька дитина побувала на свадьбі, то можна її і на похорони вести. А чого так не знаю, так говорять.

Р.О. – Які ще вірування ви можете згадати?

С.А. – Ой, так сразу і не вспомниш. Ну знаю, що на Старий новий год нельзя жінці заходити першою в хату, і нельзя рисом посипати.

### Розшифрування бесіди з Гуртовою Вікторією Олексіївною

м. Кропивницький

Гуртова Вікторія Олексіїна – 1951 р.н., українка, освіта вища, інженер. Місцева жителька.

Р.О. – Ви коли-небудь чули про русалок?

Г.В. – Та да, слыхала о них.

Р.О. – А, що саме?

Г.В. – Знаю, что на Ивана Купала нельзя лазить ночью в воду, бо зятянут русалки. Знаю, что щекочат людей, вот и все.

Р.О. – Чи відомі вам повір'я, пов'язані з появою в домі маленької дитини?

Г.В. – Да, вот нельзя ребенка кормить грудью повторно, когда ребенок плачет, потому что будет глазливый.

Р.О. – Можливо вам відомо певні дії, що убезпечували від нечистої сили. Чого не можна було робити?

Г.В. – Вот, точно знаю, у меня у подружки мама никогда не выбрасывала волосы. Считается что с ними что-то сделают.

Р.О. – А що саме?

Г.В. – Ну, порчу наведут, что-то нехорошее наговорят.

#### Розшифрування бесіди з Сокур Мариною Владиславівною

м. Кропивницький

Сокур Марина Владиславівна – 1973 р.н., українка, освіта середня, технічний працівник. Місцева жителька.

Р.О. – Що вам відомо про русалок, мавок, лісовика, домовика?

С.М. – Ой, у нас в селі, де раньше я жила, про таке не знають, по крайній мере ніхто не говорив. Ну я знаю, що це все нечиста сила, вот.

Р.О. – А як від неї захищались?

С.М. – Ой, ну... Якщо стати на перехресті доріг, то треба нечаянно так поплевать через плече.

Р.О. – А навіщо так робили?

С.М. – Ну, щоб від цих нечистих же вберегтись, щоб не приставали.

Р.О. – А у вас на батьківщині як відносились до тих, хто вкоротив собі життя?

С.М. – Ті, хто повісився, чи шо?

Р.О. – Так. Чи були відмінності в похованні зі звичайними померлими?

С.М. – Да, були.

Р.О. – Які?

С.М. – Повішальників батюшка не відспіває, просто хоронять. В нас молодий хлопець повісився по глупості. То його не відспівували.

Р.О. – А коли в домі з'являлась маленька дитина, яких правил дотримувались?

С.М. – Пусту колиску не колишуть, знаю, погана прикмета. До захода сонця нельзя детские вещи заносить в дом, в смысле те, что сушились.

#### Розшифрування бесіди з Яковенко Катериною Сергіївною

м. Кропивницький

Яковенко Катерина Сергіївна – 1990 р.н., українка, освіта вища, лікар-стоматолог. Місцева жителька.

Р.О. – Що вам відомо про русалок мавок, лісовика, домовика?

Я.К. – Так, про этих, я ничего не знаю, у меня все в городе жили. А про домового знаю.

Р.О. – Що саме?

Я.К. – Да, у моего знакомого живет что –то в доме. Его жена увидела в доме старого деда. У него постоянно что-то происходит в доме.

Р.О. – Какие еще можете вспомнить верование в нечистую силу?

Я.К. – Мне Олег, мой парень, сказал что нельзя тапки наоборот ставить. А не знаю почему. Может с этой нечистой силой связано? Наливать через руку нельзя. Со стола нельзя сметать рукой, потому-то сгребашь счастье.

#### Розшифрування бесіди з Миценко Іриною Ігорівною

м. Кропивницький

Миценко Ірина Ігорівна – 1990р.н., українка, освіта вища, лікар-стоматолог. Місцева жителька.

Р.О. – Знаєте, хто такі русалки?

М.І. – Да, вони в лесу, возле рек живут. В нас говорили, нельзя волоси розпускать, бо будеш, як русалка.

Р.О. – А, про лісовика, щось знаєте?

М.І. – Ну, хіба те, що він в лісі живе.

Р.О. – А, можливо відомо, те, яких правил дотримувались, щоб з ним не зустрітись, або навпаки.

М.І. – Не, не знаю.

Р.О. – А, коли в сім'ї дитина з'являлась, яких оберегів дотримувались?

М.І. – Коли родиться, нужно ребенку прикалівать булавку, щоб не зглазіли. На люльку прив'язували різні обереги.

Р.О. – А які саме?

М.І. – Веточки з дерева, осика чи щось таке. На Водохрещення, на Маковея, на Спаса, святять угли в хаті. Ще знаю, коли замуж виходили нельзя назад оглядуваться.

#### Розшифрування бесіди з Савенко Наталею Олексіївною

м. Кропивницький

Савенко Наталя Олексіївна – 1977 р.н., українка, освіта вища, вчитель. Місцева жителька.

Р.О. – Ви знаєте щось про русалок? Де живуть, як себе поводять?

С.Н. – Нічого не знаю. Що вони затаскують в воду, якщо дивитись чи слухати спів. Чоловіки молоді, вони на них задивляються.

Р.О. – А звідки така інформація?

С.Н. – Мабуть, розказувала бабуся.

Р.О. – А що ви знаєте про лісового?

С.Н. – Про лісового, що він живе у лісі, охороняє ліс. Якщо до нього добром, то він теж добрий, якщо ні, то він теж робить різні прикrostі. А ще в лісі живе бабай. Мені бабуся розказувала, що неслухняних дітей він ховає в мішок, і відносить до лісу.

Р.О. – Може вам відомі правила, яких дотримувались, щоб не розгнівати лісовика?

С.Н. – Забобони про ліс не знаю.

Р.О. – А в існування домового вірите?

С.Н. – Домовик, це той, що барабашка. Він ховає предмети. Коли щось загубиш вдома і не можеш знайти, треба взяти червону нитку і прив'язати до стільчика. Тоді ця річ знайдеться. У нас завжди в родині так робили. Знайома розповідала, що в них вдома живе барабашка, і кожного вечора перед сном вони наливають йому горілки, а прокидаються зранку- стакан пустий. А, якщо не зробить цього, то цілу ніч щось стукає. Це моя знайома мені розказувала, Дядюра Ірина.

Р.О. – Можливо вам відомі вірування пов'язані з народженням дитини?

С.Н. – Можна я російською?

Р.О. – Так, як вам зручно.

С.Н. – Когда у женщины месячные, она не может идти к ребенку пока его не покрестили. Знаю, что нельзя говорить ребенку маленькому какой он красивый. Говорят – «Ты обезьяна, тьфу на тебя», чтоб не сглазили. До крещения, знаю, не показывают ребенка, только после крещения. Ну вот и все, больше ничего сказать не могу.

#### Розшифрування бесіди з Мартинюк Ольгою Петрівною

м. Кропивницький

Мартинюк Ольга Петрівна – 1945 р.н., українка, освіта середня, бухгалтер. Місцква жителька.

Р.О. – Вам доводилось колись чути про русалок?

М.О. – Чула, що це щось нечисте, що живе в воді, а когда вийде вони можуть бігати голими і заманивать мужчин.

Р.О. – Де ви про це чули?

М.О. – Люди так говорили, що є таке в світі, а лічно я їх ніколи не бачила.

Р.О. – А в домовика вірите?

М.О. – Да, у нас в домі, де мої батьки жили, був він.

Р.О. – А де саме жили батьки?

М.О. – Це село Миколаївка. Він у нас стукав в хаті часто.

Р.О. – Ви боялись цього?

М.О. – Да, ми дітьми були, сильно боялись.

Р.О. – Щось робили, щоб не шкодив?

М.О. – Да, мама насипала йому їсти і пити на ніч, то тоді не стукав.

Р.О. – А про первертнів щось чули?

М.О. – А хто це?

Р.О. – Вовкулаки.

М.О. – Ну, я не знаю чи це правда, ну сусіди казали, що на окраїні села жив такий, його боялись. Він наче не при своєму розумі був.

Р.О. – А чому його вважали вовком?

М.О. – Ну, бо він ніччю ходив, і вроді як вив, то казали, що він вовк. Може придумували, не знаю точно.

Р.О. – А лісовика знали?

М.О. – Ні, його не знаю. Ну здогадуюсь, що в лісі живе.

Р.О. – Може вам відомі правила, яких треба було дотримуватись в лісі?

М.О. – Аукаться нельзя.

Р.О. – Чому?

М.О. – Бо щось случиться погане.

Р.О. – А що саме?

М.О. – Чортовня всяка.

Р.О. – А коли в хаті з'являлась дитина, яких оберегів дотримувались?

М.О. – Від зглаза дитину берегли, саму не оставляли, і булавку, точно помню приколовалили. Це ж на pewno, от них, от демонов.

### Розшифрування бесіди з Мокріцькою Ольгою Володимирівною

м. Кропивницький

Мокріцька Ольга Володимирівна – 1951 р.н., українка, освіта вища, бібліотекар.

Місцева жителька.

Р.О. – В вашій родині вірили в існування нечистої сили?

М.О. – Ну, завжди, казали, що щось таке є, що ми не бачимо, а воно є.

Р.О. – А в русалок вірили?

М.О. – Я їх ніколи не бачила, казали що в определенний період, вони можуть затащити у воду.

Р.О. – А, який це період?

М.О. – Літом, а точно коли не знаю. Просто в цей час їх багато.

Р.О. – А про лісового, щось знаєте?

М.О. – Не, нічого не знаю, у нас про них нічого не розказували.

Р.О. – А як себе поводити, коли в сім'ї народжувалась дитина? Вам відомі забобони, повіря?

М.О. – Ну, от я, своїх дітей, як купала, то знаю, що після купання, не можна виливати воду зразу, а дождатися утра. Не можна показувати дитину в зеркало маленьку до года.

Р.О. – А чому так говорили?

М.О. – Я не знаю, так було. А, ще знаю, як важкі роди, і жінка не може розродитися, то в хаті треба усі форточки відкрити, то легше їй буде.

Р.О. – А коли дитина помирала до хрещення, були якісь особливості поховання?

М.О. – Я не знаю, та ховали як всіх.

Р.О. – А повішалників, утопленників, ховали там, де всіх?

М.О. – Да, на кладбіші, тільки не всігди отспівували. Бувало, батюшка не хоче відспівувати і все, то так і хоронили.

Р.О. – А обереги від нечистих носили?

М.О. – Хрестик носили, булавку, а більше нічого.

#### Розшифрування бесіди з Любецькою Тамарою Митрофанівною

м. Кропивницький

Любецька Тамара Митрофанівна – 1943 р.н., українка, освіта вища, вчитель. Місцева жителька.

Р.О. – Вам відомі історії про домовика або кікімору?

Л.Т – Про домовика знаю, що живе в домі, може пакостити. Як таке робе, то треба ставити йому їжу, щоб краще относився до хазяїв. А кікімора вона ж не в домі.

Р.О. – А де?

Л.Т. – Десь на болоті. Ще ж кажуть, як яось не так вділась, то похожа на кікімору болотную, значить на болоті.

Р.О. – А, як саме міг лякати домовик?

Л.Т. – Гупать у домі, щекотать пальці. Ще моя бабушка казала, що рубашку ночну надо з рукавом носить, щоб ночные суцности не беспокоїли.

Р.О. – Що ще пов'язане зі сном можете розказати?

Л.Т. – Ну знаю, що «Отче наш» нада прочитать, а так може й знала, не помню. А, ще знаю, що після сну треба руки вимить. Я так роблю.

Р.О. – Це пов'язано з нечистими?

Л.Т. – Не знаю, може, бо лягаєм же ми з чистими руками, то миють напевно от цього. А, ще не можна довго в кроваті лежать після сну.

Р.О. – А чому?

Л.Т. – Не знаю.

Р.О. – Чи чули ви колись про поховання маленьких нехрещених дітей під порогом хати?

Л.Т. – Не, про таке не знаю.

Р.О. – А вірування, пов'язані з порогом знаєте? Наприклад, не можна щось передавати через поріг.

Л.Т. – Да, знаю, що через поріг не можна передавать, треба переступить чи вперед, чи назад і вже передавать. Знаю, що, якщо перечепився через порог, то скоро вернешся.

Р.О. – А про русалок, щось чули?

Л.Т. – Та не, про них не знаю, ну що лоскочуть чула молодих парней.

Р.О. – А де їх можна побачить?

Л.Т. – Я не знаю, у нас їх ніхто не побачив.

Р.О. – А в лісового вірили?

Л.Т. – Не особо, казали тільки мали дітям, що, як не спиш, то шось в ліс забере.

Розшифрування бесіди з Гуртовою Ольгою Пилипівною

м. Кропивницький

Гуртова Ольга Пилипівна – 1923 р.н., українка, освіта середня, вчитель. Раніше проживала в смт. Новомиргород.

Р.О. – Чи доводилось вам коли небудь чути про русалок?

Г.О. – Не чула, та це все видумки, щоб лякати людей.

Р.О. – Отже, щось чули?

Г.О. – Ну, що русалки, вони з хвостами в воді плавають.

Р.О. – А про лісовика знаєте?

Г.О. – Ні, таких не знаю.

Р.О. – А коли в домі з'являлась маленька дитина, існували забобони, чого робити не можна.

Г.О. – Да, наприклад, не можна пусту колиску качати.

Р.О. – Чому?

Г.О. – Бо дитина безпокойно спати буде і ця колиска вже бісові понравилась.

Р.О. – Тобто заважатиме дитині саме чорт?

Г.О. – Да, так казали. Казали, не можна себе безпокойно вести, ну там махати ногами, кажуть, що так чорта катаєш на ногах. А ще знаю, що речі треба складати акуратно, а не так, кинула і все, бо на них зразу сідає чорт.

Р.О. – А коли новонароджене дитя померло нехрещеним, якось по-особливому ховали?

Г.О. – Та ні, ховали, як всіх, на кладбіші.

Р.О. – А тих хто утопився, повісився, також як всіх ховали?

Г.О. – Ну да, тільки піп не всігди хотів отспівувати.

Р.О. – А хвороби пов'язували з нечистою силою?

Г.О. – Да, травки там всякі варили, в церкву ходили, молитви читали. Моя родичка казала, що якщо виникла гулька на нозі, ну на стопі, то нада те місце у мертвого потрогати і вона пройде. І не можна в вікно дивитися на похорон, бо будуть гулі куди дотронешся.

Р.О. – А про відьом розкажете?

Г.О. – У нас одна дівчина виходила заміж, а батьки молодого не дуже хотіли її, то вона положила в тифель хлопцю красну нитку, а батьки його найшли, то вже сказали що причарувала.

м. Кропивницький

Андалюкевич Олена Володимирівна – 1972 р.н., українка, освіта вища, вчитель. Місцева жителька.

Р.О. – Що відомо вам про русалок, мавок, лісовиків?

А.О. – Про русалку знаю лише з казок. Живуть в морі, мають хвіст. Красиве довге волосся. Ще в давніх міфах є згадки про них.

Р.О. – А про мавок?

А.О. – Так, про мавок чула.

Р.О. – Звідки чули? Хто розповідав?

А.О. – Це бабуся мені розповідала, ще в дитинстві. Вона з Бердичева.

Р.О. – І що розповідала Вам бабуся?

А.О. – Мавки – це утоплениці. Вони теж, як і русалки, мають гарне довге волосся. Тільки не хвіст у них, а дві ноги.

Р.О. – А живуть вони де?

А.О. – Живуть у річках, в озерах. А вночі виходять на сушу. Коли бігають, залишають сліди дитячих ніг. Вночі вони співають, плетуть вінки. На цей спів вони заманюють путників.

Р.О. – А навіщо заманюють і кого саме?

А.О. – Заманюють хлопців молодих або парубків. Заводять їх у безвість. А ще вони можуть до смерті зачекотати.

Р.О. – Можливо якісь прикмети є, пов'язані з мавками?

А.О. – Знаю таку: якщо на галявині є місце, де не росте трава, кажуть, що це мавки бігали.

Розшифрування бесіди з Желудченко Аллою Володимирівною

м. Кропивницький

Желудченко Алла Володимирівна – 1982 р.н., українка, освіта вища, вчитель. Місцева жителька.

Р.О. – Чи відомо вам щось про русалок, мавок?

Ж.А. – Коли я була маленькою, нас з сестрою відправляли до бабусі і вона нам розповідала часто і про русалок, і про мавок.

Р.О. – Де жила бабуся?

Ж.А. – В селищі Дмитрівка, Знам'янського району. Там недалеко Чорний ліс. Ось бабуся і говорила, що живе там усяка нечисть — і мавки, і русалки, і лісовики.

Р.О. – Вони разом усі живуть?

Ж.А. – Ні, русалки — у воді живуть. А коли жінки перуть одяг в річці, вони перетворюються на жаб.

Р.О. – Чи боялися русалок?

Ж.А. – Лише хлопці. Бо вони ( русалки) можуть заманити хлопців піснею. А якщо взимку дівчина стала русалкою, то зашекотати.

Р.О. – А як дівчина ставала русалкою?

Ж.А. – Так русалки ж — це ті, хто втопився. Дівчата молоді, незаміжні. А ще діти можуть стати русалками. Коли помирали нехрещеними.

Р.О. – Ви сказали, що лише хлопці русалок бояться. А чому дівчата на бояться?

Ж.А. – Дівчата, які хотіли вийти заміж, вони таємно ходили в ліс, плели вінки і кидали їх у річку, русалкам. Просили багатих чоловіків собі.

Р.О. – І русалки не чіпали дівчат?

Ж.А. – Дівчата мали при собі пахучі трави (любисток, полин). Бабуся говорила, тому що вони для хрещених людей дуже пахучі, а для нехрещених – смердючі.

Р.О. – А хто такі мавки?

Ж.А. – Мавки – це теж померлі душі. Тільки не утоплені, а нехрещені. Вони живуть біля води, біля річки. Можуть перетворюватись на рибку золоту, щоб людина, плаваючи, милувалась і заплила далеко і потонула.

Р.О. – А що ще про мавок відомо Вам?

Ж.А. – Коли розтануть сніги, мавки бігають по лісу і садять квіти. А коли до них виходить лісовик і грає їм на сопілці, вони танцюють. Там, де танцювали мавки, не ростиме трава. Бабуся говорила: ігрища були, мавки плясали.

Р.О. – А хто такий лісовик?

Ж.А. – Бабуся говорила «чугайстр». Він схожий на людину, тільки хутром вкритий, як тварина. І високий дуже. Для людей він безвредний. Ліс оберігає.

### Розшифрування бесіди з Таран Лідією Василівною

с. Велика Северинка Кропивницького району Кіровоградської області

Таран Лідія Василівна – 1938 р.н., українка, освіта середня. Місцева жителька.

Р.О. – Чи вірили в вашій місцевості в злих духів?

Т.Л. – Да, так в них і зараз вірять.

Р.О. – А в кого саме?

Т.Л. – В чорта, у відьом.

Р.О. – А ви знали того, кого так називали?

Т.Л. – Аякже. У нас всі знають, що одна там бабка відьма. Вона, як де не буде, то там все зразу погано. І зглазить може, і поробить.

Р.О. – А як зурочить, то як тому зарадить?

Т.Л. – Я знаю, так мене вчили, що от зглаза нада зажать соль в правій руці, а ліву положить на солнічне сплетіння, і так сказати: «Не дам». А ще знаю таке, от наприклад ідеш, і бачиш що якое не так дивляться на тебе, особливо як це жінщина, так знаєте погано дивиться, то треба сказати: «Через кочку і сугроб, мимо глаза – прямо в лоб. Отведи мою беду, не на друга, а к врагу. Откуда пришло, туда і ушло».

Р.О. – А дитину новонароджену могли зглазить?

Т.Л. – Звісно. Для цього, я говорю своїм дітям, і внукам вже тепер, що нема чого показувати чужим дитину. І ім'я до місяця говорить неможна.

Р.О. – А як зрозуміти, що дитину зурочили?

Т.Л. – Як сильно мале, то воно кричить постійно, а як більше, то погано їсть.

Р.О. – А що в таких випадка робити?

Т.Л. – Знаю, як купають малу дитину, лице треба витерти подолом матері, щоб не плакала. Можна ще водичкою свяченою покропить. Не можна купіль на двір вилити.

Р.О. – А чому не можна вилити?

Т.Л. – Не знаю, так говорять. І ногті сострижені тоже не можна просто так викидати, а спалить. І взагалі от таких всяких, треба дитину краще раніше похрестить, щоб вона захищена була.

Р.О. – А в русалок, лісовиків, мавок в вашій місцевості вірили?

Т.Л. – Наче вірили.

Р.О. – А смерть тих, хто зник у лісі або втопився, пов'язували з лісовиком, водяним?

Т.Л. – Казали купатися на Івана Купала не можна, бо водяной за ноги буде тянуть.

Р.О. – То у водяних вірили?

Т.Л. – Не так, щоб вірить, а казали, що щось там є, у воді.

Р.О. – А про вовкулак вам доводилось чути історії?

Т.Л. – Не чула.

#### Розшифрування бесіди зі Скупенком Олексієм Павловичем

с. Велика Северинка Кропивницького району Кіровоградської області

Скупенко Олексій Павлович – 1959 р.н., українець, освіта середня, столяр. Місцевий житель

Р.О. – Чи доводилось вам коли-небудь чути про русалок?

С.О. – Да, чув, що вони в воді живуть, хлопців заманюють до себе.

Р.О. – А як виглядають?

С.О. – Я їх ніколи не бачив, слава Богу, а так, як дівчата, волоси в їх довгі.

Р.О. – А звідки знаєте?

С.О. – О, ну може де читав, точно не скажу.

Р.О. – А русалки, вони добрі чи злі?

С.О. – Мабуть, добрі.

Р.О. – А про лісовика щось чули?

С.О. – Да, шо він в лісі живе, і всім, там управляє.

Р.О. – А як в ліс йшли, то лісовика боялись?

С.О. – Я точно не знаю, чув що в лісі не можна кричать, аукать, мабуть же із-за цього, що лісовик прийде.

Р.О. – А як прийде, може чули про захист від нього?

С.О. – Не знаю.

Р.О. – А як виглядає?

С.О. – Як старий дід.

Р.О. – Про вовкулаків розкажете?

С.О. – Це ті, що в вовків перевертались?

Р.О. – Так, знаєте про них?

С.О. – Я, колись цікавився козаками, і читав, що Сірко був наполовину людиною, наполовину вовком. Це все, що знаю про них.

Р.О. – Скажіть, а як в селі померла людину що потопилась чи повісилась, її ховали на тому ж кладовищі де і всіх інших небіжчиків?

С.О. – Да, там де всіх, тільки піп не завжди хоче отспівувать. Але тепер, за гроші всіх отспівують, без перебору.

Р.О. – А тих дітей, що нехрещеними померли, теж на загальному кладовищі ховають?

С.О. – Да, там же.

Р.О. – Скажіть, а як дитина народжувалась, яких захисних дій, оберегів дотримувались?

С.О. – Не можна показувать дитину чужим, надовго оставлять саму.

#### Розшифрування бесіди з Рябченко Надією Миколаївною

с. Велика Северинка Кропивницького району Кіровоградської області

Рябченко Надія Миколаївна – 1944 р.н., українка, освіта середня, медсестра. Місцева жителька

Р.О. – Чи відомі вам історії про лісовиків, водяних, русалок?

Н.М. – Да, я чула, що таке є, а чи справжнє воно, чи казкове, точно не знаю.

Р.О. – А чи боялись їх люди?

Н.М. – Ну аякже, це ж не од Бога все. Ну, як топиться людина, то казали, що водяний тягне за ноги, він міг путати людині ноги в водоростях, що та не могла вибратись і тонула. Лісовиків тоже боялись, щоб не забрав до себе, не вкрав людину. Бо бувало, люди безвісті в лісі пропадали.

Р.О. – А русалок боялись?

Н.М. – Боялись, щоб не залоскотала до смерті.

Р.О. – А як нечисті виглядали?

Н.М. – Русалки, як дівчата молоді з косами довгими, лісовик – невеликий старичок такий, а водяний, також, як старичок, тільки з водоростями, очеретом, ну з тим, що в річці.

Р.О. – А чи відомо вам щось про вовкулак?

Н.М. – Не знаю.

Р.О. – А, як в хаті з'являлась маленька дитина дотримувались якихось правил, забобонів?

Н.М. – Їх багато. Не можна дивитись на дитину з-за голови, не можна щоб спала до заходу сонця. Нас, наприклад, будили. Не можна через дитину переступать, бо не виросте. Не викидали раніше підрізані ногті чи волоси на двір дитячі. Що ще, не оставляли дитину саму в хаті надовго, через поріг дитини не передавали і не показували чужим. Я своїм дітям під подушку або десь рядом іконку так ставила, от всього злого.

Р.О. – А як дитина нехрещена померла, її хоронили на загальному кладовищі?

Н.М. – Да. Я знаю, що дівчаток, які умерли в юном віці ховали в свадебних платтях, а про зовсім маленьких не знаю. Та й, як таке маленьке вмирало, то тільки родичі там ховали, похорони великі ніхто не робив. Тихо поховали і все.

#### Розшифрування бесіди з Шевченко Ларисою Павлівною

с. Велика Северинка Кропивницького району Кіровоградської області

Шевченко Лариса Павлівна – 1957 р.н., українка, освіта середня. Місцева жителька.

Р.О. – В вашій місцевості вірили в злих духів?

Ш.Л. – Так, як, от наприклад, людина щось погане робить, то це нею щось таке управляє. В хаті вони (злі духи) в одвірках сидять на порозі. То там довго стоять не можна, щоб не взяли.

Р.О. – А хатні духи, це кікімори?

Ш.Л. – Ну да, кікімори, домовики, вони все в хаті таке витворюють, як не по їхньому і лякають господарів, стукаю там.

Р.О. – А як вони виглядають?

Ш.Л. – Я їх не бачила, але чула, що кікімора – скрючена маленька бабка, а про домовика не знаю. Моя дочка в новій хаті, як заїжала жить, то пускала kota, а на ніч домовику їсти насипала, ну щоб подружиться наче. Я нічого такого не робила у себе, а так знаю, що багато роблять.

Р.О. – А про русалок чули? Чи знаєте історії?

Ш.Л. – Знаю, що вони заманюють до себе хлопців, що вони злі демони, хоча виглядять, як звичайні дівчата.

Р.О. – А як від них захиститись?

Ш.Л. – Треба хрестик носити. Від всьої нечисті він помагає. А ще чула, що часник від нечисті помагає.

Р.О. – А про лісовика щось розкажете.

Ш.Л. – Він в лісі всім командує і путає людям стежки, щоб ті ходили-блудили лісом до світанку. А як півні проспівують, то людина зможе найти дорогу додому. Знаю, що в лісі не можна кричать, вести себе погано, бо лісовик накаже.

Р.О. – А як захиститись від лісовика?

Ш.Л. – Я читала, коли зустріне його людина, то повинна все навпаки одіти: лівий черевик на праву ногу, правий на ліву, бо в лісовика в самого так все одягнено. Хрестик допомагає, молитва.

Р.О. – А водяник чим страшний?

Ш.Л. – Він топить людей, каламутить воду.

Р.О. – А від нього чим захищатись?

Ш.Л. – Не купатись, коли не можна, там на Іллю, не плювати в воду, не ругатись, бо наче він все бачить і отомстить.

Р.О. – А чи відомо вам про потерчат?

Ш.Л. – Нє, я не знаю про таких, а хто це?

Р.О. – Це діти, що померли нехрещеними після народження.

Ш.Л. – Я нічого не знаю про них.

Р.О. – А в силу материнського прокляття раніше вірили?

Ш.Л. – Та в неї і зараз вірять. З дітьми нада по-хорошому, тоді толк буде, а як проклинать і ляять постійно, то нічого з його не вийде.

Р.О. – А на долю дитини материнський прокльон впливав?

Ш.Л. – Ну щоб, так точно сказати, що да- не скажу. Але ж яка дитина буде щаслива, наприклад ,в сім'ї вже своїй, як її мати не любила, проклинала? Вона і своїх дітей так буде обіжати.

Розшифрування бесіди з Надією Максимівною Загребельною

с. Федорівка Добровеличківського району Кіровоградської області.

Надія Максимівна Загребельна – 1958 р.н., українка, освіта вища, вчитель. Проживає в с. Федорівка.

Р.О. – Вам відомо, хто такий лісовик?

Н.З. – Да, знаю.

Р.О. – А який він на вигляд?

Н.З. – У нас його уявляли невеликого на зріст роста, одягненого в сіре щось, на голові солом'яний бриль, з великою сумкою.

Р.О. – А звідки такі уявлення?

Н.З. – Не знаю, може що з книжок.

Р.О. – А ті хто ходив в ліс, не боялись з ним зустрітись?

Н.З. – Боялись, це ж не од Бога.

Р.О. – А чого в лісі категорично не можна було робити?

Н.З. – Знаю, що галасувати, кричати не можна, треба спокійно так себе вести. Особливо, спокійно вести в ті дні, коли повертають з теплих країв птахи, бо вони гніздилися. Знаю, що не можна було палити костьор, коли цвітуть лісові квіти. Чогось ягоди в лісі повністю не обривали. А хто зна чого, може лісовику оставляли. Ну те, що бояришнік і терен не обривали повністю - то точно знаю. Знаю, що з лісу не виносили горицвіт.

Р.О. – А яким чином лісовий міг зашкодити людині?

Н.З. – А він же водить, путає дороги. У нас в лісі є таке місце з життєдайним джерелом, глибину його ніхто і ніколи не міг визначити. І от, як людина потрапляла в радіус цього місця, то її щось водило, блудило. І от казали, що могла людина кругами ходити, а вибратись не могла. А виводив – рятував людей шум джерельної води. Старожили казали, що то леший знущався.

Р.О. – А як лісовика можна задобрити, може знаєте способи?

Н.З. – Не знаю, но кожний хто йшов в ліс, мав при собі кусочок хліба, посипаний сіллю.

Р.О. – А про водяного щось розкажете?

Н.З. – У нас, ним лякали дітей, коли ті хотіли купатись в річці. На свято Іллі не купався ніхто, боялись водяного. Було даже так, що люди, які добре вміли плавать, але топились, якось заважали водяному.

Р.О. – А бачили водяного тільки у воді?

Н.З. – Ні. Він виходив. І в очереті лазив, біля греблі також. Ну в основному на річці. А як сердився, то в річці робились великі водовороти. Там завжди топились люди і тварини.

Р.О. – А який він на вигляд?

Н.З. – Весь зеленого кольору, з риб'ячою лускою по тілу і волосся довге, попутане.

Р.О. – Люди намагались задобрити водяного?

Н.З. – Так, щоб не шкодив, то приносили на Івана Купала подарунки.

Р.О. – Які саме?

Н.З. – Ну, брали велику хлібину, прикрашали її ягодами і несли до води.

Р.О. – А про вовкулак чули?

Н.З. – У нас їх називали завжди відлюдькуватими. Вони жили осторонь од всіх, на краю села. А ще в церкву ніколи не ходили, і вообщє мали такий, знаєте, пригнічений вид, якісь сумні, насуплені, чи шо.

Р.О. – А русалок бачили?

Н.З. – Особисто я - ні, но знаю, шо вони є в світі. Голі бігали, стрункі високі дівчата, біло-тілі. Так казали, шо вони діти утоплеників.

Р.О. – А як від них захищались?

Н.З. – При собі людина мала мати шпильку застебнутою головкою до землі.

Р.О. – А русалки і мавки, це різні міфологічні персонажі?

Н.З. – Я читала, шо мавки - це діти лісовика і лісовки. І волосся у них чорне. Одяг носили сірого або коричневого кольору, під дерева маскувались. І, вообщє, мавки добріші, вони допомагали людям вийти, якщо заблукали. Але могли і шкодить.

Р.О. – А від них як захиститись?

Н.З. – Од мавок святили в церкві мак.

Р.О. – А вірили в те, що хвороба могла виникнути в людині через вторгнення нечистої сили?

Н.З. – Ну да. Людину могло трясти, аж підкидало. Ну рашіше ж лікувались як – трави заварювали, відпоювали. І в домі все обкурювали.

Р.О. – А коли в сім'ї дитина маленька нехрещена помирала, її ховали так як всіх, на кладовищі?

Н.З. – В одному ряду з іншими не хоронили. Хоронили в глухому кутку кладовища, або взагалі біля дома, в садку. У нас ними лякали дітей, що не слухалися.

Р.О. – А які можете пригадати забобони, яких дотримувались коли в домі з'являлась дитина?

Н.З. – О, та знаю багато. Після народження дитини з дому не можна нікому нічого давати три дні, щоб молока було багато. Після заходу сонця з дому нічого не виносилось, не давалось, не позичалось. Дитині протягом трьох днів давали ім'я, більше одтягувати не можна, казали: долі не буде.

Р.О. – А хрестили дітей швидко?

Н.З. – Так, швидко хрестили. Після народження на п'ятий день, до року ніхто не чекав.

Р.О. – А обереги в колиску клали?

Н.З. – Да, клали.

Р.О. – А що саме?

Н.З. – Свячену свічку, а матрац і подушку набивали сіном та зіллям. До речі, купали також в зіллі, бо купіль дитини ні в якому разі не могла бути пустою.

Р.О. – А яке саме зілля клали?

Н.З. – Ну, в основному любисток, м'яту, різнотрав'я. А ще згадала, мати моя казала, що ні в якому разі не можна було повертати залишену дитину від грудей матері, бо вона буде мати зглазливі очі – «завернута».

Р.О. – Чи вірили в вашій місцевості в материнське прокляття?

Н.З. – Так, вірили в таке.

Р.О. – Може ви чули історію, або знаєте, як склалась доля тих дітей, що батьки прокляли?

Н.З. – Говорили, що сама мати прокляла свого старшого сина до сьомого коліна за братовбивство. І казали в селі, що це прокляття вже не в одному поколінні забирає чоловіків в тридцять три роки в той самий день, коли було перше вбивство.

Р.О. – Ви знали когось з цієї родини?

Н.З. – Ні, лічно не знаю. Ну так розказували в селі.

### Розшифрування бесіди з Федоренко Галиною Василівною

сmt. Добровеличківка

Федоренко Галина Василівна – 1966 р.н., українка, освіта середня, вихователь.

Проживає в сmt. Добровеличківка.

Р.О. – Чи знаєте ви легенди про русалок?

Ф.Г. – Ні, не знаю.

Р.О. – Раніше взагалі вірили в їх існування?

Ф.Г. – Да.

Р.О. – А як їх уявляли?

Ф.Г. – Казали, що ходили з довгим волоссям, голі, білі груди в них.

Р.О. – А як вважали раніше, звідки вони походять?

Ф.Г. – Казали, що це прокляті діти і ті що втопилися.

Р.О. – А від русалок захищалися?

Ф.Г. – Ні, їх не треба боятися, і захищатись тоже.

Р.О. – А про мавок вам відомо?

Ф.Г. – Да, це гарні дівчата. Вони сначала заманюють до себе, а потім залоскочують. В народі так ходило мненіє, що в мавках живе душа померлих дітей.

Р.О. – А від них як захиститись?

Ф.Г. – Говорили, що треба вивернути сорочку.

Р.О. – А чи вірили, що в домі кікімора живе?

Ф.Г. – Да, вірили.

Р.О. – А яка вона з себе?

Ф.Г. – Скрючена, стара, горбата баба. Вони живуть в будинках і роблять людям неприємності. А, от нагадала, побачити її – погана прикмета.

Р.О – В вашій місцині вірили в хворобу лихоманку?

Ф.Г. – У нас її називали золота лихоманить. Казали, що це пристрасть, захворювання.

Р.О. – В якому сенсі пристрасть?

Ф.Г. – Як щось лукаве думаєш чи зробиш, то прийде.

Р.О. – А як від неї спастись?

Ф. Г. – Відволікали від хворого.

Р.О. – Це як?

Ф.Г. – Казали так навмисне що той, чи той шось хочуть погане зробиць, то наче вона йшла до них.

Р.О. – А замовляння від неї знаєте?

Ф.Г. – Не знаю.

Р.О. – Чи відомо вам хто такі потерчата?

Ф.Г. – Да, знаю, це діти померлі, нехрещені, живуть в озерах і болотах.

Р.О. – Яким було ставлення до потерчат в народі?

Ф.Г. – Вони мають в руках каганчики, що блимають, так вони затягують людей в болото.

Р.О. – Чи відомо вам про дні шанування таких дітей?

Ф.Г. – Ні.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика?

Ф.Г. – Да, звичайно, це дух лісу.

Р.О. – А який мав вигляд?

Ф.Г. – Як людина, а ще міг бути покритий мхом.

Р.О. – А чи міг він зашкодити людині

Ф.Г. – Лісовики не шкодять, вони бешкетують і жартують. А захиститись від них можна було хрестиком, молитвою.

Р.О. – Чи чули ви коли-небудь про Чугайстра?

Ф.Г. – Да, знаю.

Р.О. – А що саме знаєте?

Ф.Г. – Я читала, що він виглядає як чоловік, але високий дуже і одітий в біле.

Р.О. – Чи відомо вам про водяника?

Ф.Г. – Частково, знаю, що він живе в усіх озерах і ріках.

Р.О. – А як виглядає?

Ф.Г. – Голий, рудий, часто волохатий, з хвостом, може бути з крилами.

Р.О. – А він завдає шкоди людям?

Ф.Г. – Не знаю.

Р.О. – А про вовкулак чули?

Ф.Г. – Так.

Р.О. – А що саме?

Ф.Г. – Що це людина, яка перетворюється на вовка.

Р.О. – А яким чином можна розпізнати вовкулаку?

Ф.Г. – Не знаю.

#### Розшифрування бесіди з Лідією Григорівною Москаленко

м. Святогірськ.

Лідією Григорівною Москаленко – 1949 р.н., українка, освіта середня, бухгалтер.  
Проживає в місті Святогірськ.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика?

Л.М. – Да, слышала. У нас ним пугали детей. Говорили, что в лесу ветками накрытый шатер, там он мог жить, детей туда уносил.

Р.О. – А, що розказували, який він?

Л.М. – Руки лохматые, как у медведя. На меня медведица нападала в Сибири, то руки другие, у нее не лохматые. А они, волосатые.

Р.О. – А як називали їх у вас?

Л.М. – В Сибири – лешие, у нас, не помню.

Р.О. – А лісом водили людей?

Л.М. – Я не помню такого, знаю что нападали, воровали.

Р.О. – А в існування водяного вірили?

Л.М. – Да что в воде сидит, знали такое?

Р.О. – А він причетний до утоплення людей?

Л.М. – Я не знаю, может.

Р.О. – Тих, хто утопився, ховали на тому ж кладовищі де і всіх?

Л.М. – Нет, утопленников хоронили в отдельном месте. Получается кладбище идет, ров, а за рвом, их хоронили, утопленников, повисельников. На общем, не хоронили. Это в Богородичном так.

Р.О. – В Богородичному жили ваші батьки? Звідки така назва?

М.Л. – Да, там я с родителями жила. Ходили легенды, что назвали так, потому, что в колодце нашли икону.

Р.О. – Хто такі вовкулаки знаєте?

Л.М. – Нет, не знаю.

Р.О. – А про русалок чули?

Л.М. – У нас река, Северский Донец, говорили, что там есть русалки. Внизу росли кувшинки жолтые и говорили, что там есть русалки, в кувшинках.

Р.О. – А як вони виглядали?

Л.М. – Я не знаю.

Р.О. – А про кікімор, щось можете сказати?

Л.М. – Нет, я о них не слыхала.

Р.М. – Ви говорили, що утоплеників, повисельників хоронили окремо, а дітей померлих до хрещення де хоронили?

Л.М. – До крещения? Ну, я не знаю как до крещения, но моя бабушка в г. Красный Оскол, похоронила под яблоней в саду в месте, де ніхто не копається, ребенка. Это в тридцать третьем году, когда начала цвести рож. И им разрешили, у кого есть дети срезать. Она налепила лепешек, а дети съели горячие лепешки. Один ребенок от этого умер.

Р.О. – А коли в сім'ї народжувалась маленька дитина, дотримувались якихось правил поведінки, чого категорично не можна було робити?

М.Л. – Ну не знаю, я все уже забыла. Ну, например, крестик в голову ложил, которым крестили. И молитву ложили под колыску. А колыска висела на крюке посреди хаты, у нее корпус из лозы.

м. Світловодськ

Драченко Ніна Пилипівна – 1959 р.н., українка, освіта середня. Місцева жителька.

Р.О. – Чи вірили в вашій місцевості в демонічних істот?

Д.Н. – Тільки про чорта, якщо хтось надокучає, то можна сказати: «Іди к чорту». Чорта згадували часто.

Р.О. – А русалок, лісовиків, кікімор, домовиків?

Д.Н. – Я чула тіки про домовика. Я вірю, що він в кожній хаті є. Моя мама ще казала, що якщо його образить, то він може волоси вночі запутать.

Р.О. – А яким було відношення до тих хто повісився або втопився?

Д.Н. – Їх боялись. Думали, що вони приходять на місце своєї смерті, неупокоєні душі.

Р.О. – А ховали їх там, де інших померлих?

Д.Н. – Зараз згадую, коли я жила з батьками в с. Таборище, його зараз уже немає, то як ходили на могилки люди, то до тих хто втопився, ніхто не ходив. І наче, вони все ж не з усіма поховані, а осторонь. Точно не скажу, я мала була, а як переїхали, то тут таких забобонів немає, ховають їх і даже поп відспівує.

Р.О. – Скажіть, а вірування пов'язані з народженням дитини вам відомі?

Д.Н. – Знаю, що в зеркало не можна дитину показувати до года, ще що не можна показувати мале дитя чужим людям, пока не похрестять. Ні в якому разі не проклинають дітей, бо накличеш біду.

Розшифрування бесіди з Овчаренко Світланою Миколаївною

м. Одеса.

Овчаренко Світлана Миколаївна – 1988 р.н., українка, освіта вища, лікар. Раніше проживала в м. Кропивницький.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика?

О.С. – Чула лише з казок та легенд?

Р.О. – Вам відомі оповіді про водяника?

О.С. – Не знаю, чи це водяник, чи це хтось інший, але той хто в водах живе і може в воду затягнути.

Р.О. – Потоплення людей пов'язували з діями водяного?

О.С. – Думаю да, ну так нас лякала бабушка, щоб ми на річку не їздили.

Р.О. – А де ховали утоплеників?

О.С. – На кладбіщі. Ну що важливо, тільки з краю

Р.О. – Чи відомі вам розповіді про русалок, мавок, кікімор?

О.С. – В школі читали твори про них. Знаю, що русалки гарні, заманюють до себе хлопців. А про кікімор є ще приказка така: «Кікімора болотна». Так кажуть, якщо, наприклад, щось таке одягла несуразне дівчина, то дражняться.

Р.О. – У вашій місцевості вірили в зурочення?

О.С. – Да, не можна сильно хвалить дитину, або ще кого, бо тут же все стане наоборот. Не можна казати що дитина, яка тільки родилась, красива, бо зглазиш. А од цього носять булавки. Але зараз вже модно носить ниточку красну на руці. Я таку носила.

#### Розшифрування бесіди з Овчаренком Михайлом Олександровичем

м. Одеса.

Овчаренко Михайло Олександрович – 1987 р.н., українець, освіта вища, авіа. диспетчер. Раніше проживав в м. Кропивницький.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика?

О.М. – Можливо, лише з казок чи телевізора.

Р.О. – Вам відомі оповіді про водяного?

О.М. – Щось чув, але навіть не уявляю, який він.

Р.О. – Чи відомі вам оповіді про русалок, мавок, кікімор?

О.М. – Лише «Лісова пісня» Лесі Українки, а так, щоб люди розповідали не чув.

Р.О. – Про відьом щось відомо?

О.М. – Для мене це казковий персонаж. Більше не знаю.

Р.О. – Можливо ви чули про померлих нехрещених дітей. Яким було до них відношення?

О.М. – Ви знаєте, я на це питання відповісти не можу, бо в місті про таке не прийнято говорити. Якщо в сім'ї таке траплялось, то ніхто особливо нічого не розголошував.

Р.О. – Які вам відомі перестороги, пов'язані зі зрізанням нігтів, волосся?

О.М. – Знаю, що маленьких дітей стрижуть в рік. Я знаю, що стрижуть нігті у вівторок (я так роблю), щоб гроші водились. А більше нічого не знаю.

Розшифрування бесіди з Петровською Тетяною Володимирівною.

м. Одеса

Петровська Тетяна Володимирівна – 1978 р.н., українка, освіта вища, підприємець  
Місцева жителька.

Р.О. – Чи чули ви колись про лісовика?

П.Т. – Тільки со сказок.

Р.О. – А оповіді про водяника?

П.Т. – Тоже самоє.

Р.О. – Утоплеників боялись?

П.Т. – Конечно, думали что они ходят.

Р.О. – А де їх ховали?

П.Т. – Знаю, что всегда на краю кладбища.

Р.О. – Про русалок, мавок, кікімор розкажете?

П.Т. – Нет, я в это все не верю, а вот о ведьмах могу рассказать.

Р.О. – Що саме?

П.Т. – Моя бабушка рассказывала, что у нее сестры родилась внучка, и около их дома жила женщина, говорили, что она ведьма. Она навела на эту девочку что-то и та постоянно видела возле себя кого-то (мужчину), даже если ее увозили куда-то. Когда эта женщина умирала, этой девочке было очень плохо, у нее отовсюду текла кровь. Потом эти все тряпки окровавленные сожгли и ведения прошли. А до этого бабушка рассказывала, что однажды они резали курей и когда общипывали, эта внучка говорит, что сейчас эта курица полетит, и она общипаная полетела со стола. Сейчас эта девочка выросла, с ней все в порядке, но раньше когда моя бабушка шла к сестре, нас никогда не брали.