

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДВНЗ «УЖГОРОДСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
ФІЛОЛОГІЧНИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

Оксана Тиховська

**Навчально-методичний посібник з курсу
Етнопсихологічні аспекти міфології
(матеріали лекцій)**

Ужгород-2020

Пропонований навчально-методичний посібник «Етнопсихологічні аспекти міфології (матеріали лекцій)» розрахований на студентів-філологів та вчителів-словесників.

Рецензент: Хланта Іван Васильович, кандидат філологічних наук

Рекомендовано до друку вченою радою філологічного факультету
Ужгородського національного університету
Протокол №4 від 27 лютого 2020 року

Зміст

Вступ	4
Тема 1. Етнопсихологічна семантика образів чорта та домовика в українській міфології	7
Тема 2. Демон-помічник на полюванні та диво-рушниця.....	25
Тема 3. Лісовик та лісовий чорт у міфологічних оповідях	35
Тема 4. Етнопсихологічна специфіка образу водяника	42
Тема 5. Етнопсихологічна семантика образу русалки.....	48
Тема 6. Етнопсихологічна семантика образу мавки	56
Тема 7. Етнопсихологічна семантика образу повітрулі	64
Тема 8. Етнопсихологічна основа образів дводушників. Відьма/босорканя та босоркун	74
Теми доповідей	77
Рекомендована література	78

Вступ

Найглибшим коренем, психофізіологічною основою міфології були архетипи. Аналіз зафіксованих в текстах давньоукраїнської міфологічної думки способів раціоналізації цих архетипів об'єктивує найархаїчніші спроби духовно-практичного самоствердження людини в світі - від нейтралізації дії пригнічених інстинктів чи примирення із власним "Я" до формування відчуття власної самості, відповідальності за свої дії, до вироблення здатності переживати відчуття контрасту з представниками інших світів, втіленнями світових стихійних сил, що створює підґрунтя виникнення метафізичних вимірів знання.

Тексти української дохристиянської міфології (особливо обрядових пісень) дають можливість прослідкувати перехід світоосмислюючого знання від архетипної до міфологічної основи – перехід, який завершує набуття міфологією якості елементу соціально-культурної детермінації пізнання, духовності. Ці тексти уможливають дослідження перших рефлексій над виникаючими на базі архетипів продуктами метафізичних прагнень людини.

У текстах української дохристиянської міфології (переважно казок) розкриваються процеси генерування людиною життєвосмислових парадигм крізь призму конкретних формоутворень бінарної опозиції "людина – боги (бог)", основними з яких є: споріднення людини з богом, покидання богом людей, пошуки людиною бога і повторне її прилучення до бога;

У тих текстах української дохристиянської міфології, де зафіксовані найархаїчніші пласти міфологічної свідомості, міфологічний образ, що виник внаслідок раціоналізації образу архетипічного виступає носієм прагнень людини розширити своє "Я" за межі емпірично відчутого світу у домаганні пережити свою спорідненість з божественним, сакральним. Явище замовлянь заманіфестувало цілком визначений тип чуттєвості, що зумовив і конкретні форми витворення та сприйняття вимірів дійсності. В українознавстві ці залишки священних текстів прийнято називати обрядовими піснями, при цьому значна їх частка об'єднана дослідниками в клас текстів під назвою колядки та щедрівки. В.Ятченко розглядає обрядові пісні вперше в нашій літературі як продукт, що має своєю підосновою психофізіологічні структури свідомості і репрезентує подальший розвиток і закріплення в текстах метафізичних пошуків і прагнень людини. Прикінцевий продукт розвитку замовлянь – міфологічний образ – стає вихідним пунктом розвитку метафізичних вимірів дійсності в текстах обрядових пісень. Архетипічний образ тут вже виступає не сам по собі, а в поєднанні з предметною дією, яка розмикає образ на систему світоглядних уявлень, а ті слова, що фіксували образну об'єктивізацію архетипів і дій, набувають тенденції перетворення в символи.

Так само як і ритуал загадка а) була засобом вербального супроводу заклиналих обрядів; б) допомагала в спробах пом'якшити відчуття трагічності буття, пов'язане з фактом часової обмеженості людського життя, шляхом осягнення через загадування й відгадування сакрального знання про виникнення й будову світу, знання про трансцендентне; в) служила каналом передачі знання про історію походження свого роду чи племені, про їх

тотеми, міфи, табу, моделі поведінки. Отже загадка в системі давньоукраїнської міфології первинно була одним із засобів людини впливати на світ, зміцнити власний статус космічної істоти, розв'язувати екзистенційні, метафізичні проблеми.

Сутність «української душі», її буттєвий вияв розкриваються через **національно-культурні архетипи**. Національні архетипи – це певні схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються в образах, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи, або можуть бути реконструйовані як прототипи.

Архетипи як клас психічних змістів, досліджує В. Буряк, відзначаючи, що архетипічний образ – основа фольклорного архетипу. Поняття фольклорний архетип (фольклорний образ) – це свідчення процесу активізації свідомісної функції і перенесення у сферу осмислення основних образних мотивів, на які впливають традиція, міграція текстів (сміслово-образних конструкцій), етноспадковість. Вчений підкреслює аналітично-образну еволюцію свідомості в контексті трансформації, "наповнення" архетипів.

На думку В. Буряка, поняття художній (фольклорний) архетип дещо спрощує первинний зміст юнгівського розуміння архетипу як імперсональної енергії сім'ї, нації, інформаційної системи душевних станів, що мають напівобразні ознаки. І в понятті “оновлений архетип” дослідник виділяє такі рівні: архетипи етнічні, історичні, психологічні, мовні, естетичні та ін. Художній архетип як нова система вже не несе в собі стільки первинної психоенергії, як міфологічний (юнгівський). Відбувся розрив між знаком і його значенням (осмисленням). Знак вже не сприймається як щось незмінне, застигле (абстрактна інформація), що не підлягає аналізу. Вчений виокремлює два менталітетні свідомісні рівні українських образів-архетипів: 1) зоря, місяць, сонце, гора; 2) калина, явір, верба. Архетипи першого інформаційного свідомісного рівня мають психічну образну наповненість, бо за давністю сягають індоєвропейського свідомісного шару. Архетипи другого рівня виконують лише образну функцію. Присутній у них магічний компонент (у баладах перетворення дівчини на дерево) хоч і частково психологічно навантажений, але не виходить із художнього контексту (психоенергетична домінанта в обрядовому фольклорі). Дослідник зауважив, що використання “юнгівських” ознак архетипу допомагає зрозуміти архетипний горизонт свідомості як інформаційне праджерело або мікросистему фольклорної свідомості.

Відомий дослідник В. Ятченко розглядає архетипи як явища сфери колективного підсвідомого, найглибші пласти психіки, що репродукують позасвідомі архаїчні душевні порухи у вигляді слабкоокреслених образів. Вростаючи в структури культурного досвіду конкретних соціумів, вони перетворюються в етноархетипи. Вчений розмежовує такі архетипи й етноархетипи: Аніма, Анімус, бик (тур), вогонь, вода, ворота, гора, дерево, дитина, змія, камінь, квітка, міст, поле, Місяць, Сонце, тин, птах, тінь. Відтак аналіз їх змісту, семантичних трансформацій і способів контекстуалізації в продуктах духовної спадщини українського етносу дохристиянської доби (замовляннях, обрядових піснях, казках) дозволяє виявити закодований в

текстах ряд загальнозначущих символів культурно-духовного розвитку людини ранніх цивілізацій, як-то: відчуття своєї самості, відмінності від божества; потреба у виробленні нових ідеалів; здобуття внутрішньої свободи й формування почуття відповідальності; усвідомлення здатності відрізнити добро від зла; зростання здатностей до абстрагування. Архетипи й етноархетипи постали істотною передумовою формування метафізичного виміру світоглядних уявлень людей архаїчних цивілізацій.

Рівночасно перед людиною поставала складна проблема *омовлення* архетипічних образів, організації їх у структури, котрі б дозволяли сприймати й трансформувати архетипи як текст. Найархаїчнішою формою такого втілення архетипів та етноархетипів у духовній спадщині українців стали *замовляння*.

Тексти українських замовлянь надають матеріал для аналізу первісних уявлень про модель будови світу. Дана модель вибудована на архетипічних образах (море, гора, дерево, птах, гадюка), які виявляються ролевалентними стану людської душі і їх існування вважається запорукою збереження здоров'я індивіда чи добробуту групи. Отже, метафізичні проблеми в замовляннях виявляються внутрішньо спорідненими з інтересами й інтенціями людини.

Контекстуалізуючись архетип з одного боку набуває звичної, знайомої для людини форми і цим самим набуває відкритості щодо своєї раціоналізації. З іншого боку архетип надає створюваному образу сакральності, забарвлює його гамою сокровенних почуттів. У результаті створюється міфологічний образ, здатний стати конструктом духовно-перетворюючої діяльності. Тому й міфопоетична картина світу, виображена в замовляннях, включає в себе як поданий в емоційно-ціннісній формі елемент відношення людини і світу, внутрішній взаємозв'язок існування світу і здоров'я чи безпеки конкретного індивіда чи групи.

Прикінцевий продукт розвитку замовлянь – міфологічний образ – стає вихідним пунктом розвитку метафізичних вимірів дійсності в текстах обрядових пісень. Архетипічний образ тут вже виступає не сам по собі, а в поєднанні з предметною дією, яка розмикає образ на систему світоглядних уявлень, а ті слова, що фіксували образну об'єктивацію архетипів і дій, набувають тенденції перетворення в символи.

З текстів низки обрядових пісень та казок і оповідок про нечисту силу проглядають архаїчні уявлення про те, що людина вже і в метафізичному плані перестає сприймати себе як однорідну істоту: починають розрізнятися “чоловічі” й “жіночі” способи осягнення свого зв'язку з божественним.

Якщо на більш ранніх етапах (це чітко видно на матеріалах замовлянь) джерелом усвідомлення людиною власної сутності, джерелом і основним каналом вияву її метафізичних прагнень були психофізіологічні фактори – архетипи й архетипічні образи, то в обрядових піснях таким джерелом і основним засобом виображення стає вже мова як достоту культурне явище.

Методи навчання і викладання: 9 лекцій, самостійна робота студентів.

Тема 1. Етнопсихологічна семантика образів чорта та домовика в українській міфології

В українському фольклорі Закарпаття існує багато цікавих уявлень про персоніфіковані образи духів природи та демонів, які постають героями казок, легенд та бувальщин. Вірування в демонічних істот, за цілком слухним спостереженням закарпатського етнографа Ф. Потушняка, «є відголоском найдавніших поглядів на світ і на людину [...] Психологічна основа їх така: Все те, що збуджує наші почуття, а відповідно й афекти страху, надії, любові, ворожнечі, бажань і т.д. – все це втілюється перед нами у формі живих істот (Вундт). Або, як казав Гете: людина шукає для всього, що в неї вклала природа, образ у зовнішньому світі»¹. Таким чином, візуалізований в образі демона страх позбувається своєї невизначеності, його загрозлива сила уявляється слабшою. На образ демона людина переносить частину рис та властивостей, притаманних їй самій, а це, з психологічної точки зору, сприяє послабленню емоційно-чуттєвої напруженості. Об'єктом метафоричного переосмислення для наших предків були і людина, і весь навколишній світ, властивостей якого вони не могли пояснити. Цілком погоджуємося із думкою Ф. Потушняка, що «не тільки із загадкових явищ в оточуючому світі, але і з душевних станів свого «Я» вона [людина – О.Т.] творить людиноподібний образ і ставить його як духовну, безтілесну істоту у зовнішній світ, надаючи йому характеру і властивостей свого «Я»»². Поруч із безтілесними демонічними істотами сформувалося уявлення про матеріально видимих істот: зооморфних, тератоморфних та антропоморфних.

Однак появі уявлень про демонів передував процес самоідентифікації людини у світі, спочатку сформувалися вірування про душу, її сутність та сакральний зміст: «Уявлення про душу є первинним. І тільки після того, як людина мала вже деяке уявлення про свою душу і відрізняла її від зовнішнього світу, котрий ставив перед нею деякі питання про себе, – людина створила світ демонів»³. Відповідно, спостереження за явищами природи й прагнення пояснити трагічні/незрозумілі події у власному житті, а також психологічні процеси, породжені страхом перед невідомістю, стали передумовою появи вірувань у різних демонічних істот: «Уявлення про демонів утворилося із поєднання сприйняття зовнішнього світу з внутрішнім духовним станом людини. Але зовнішній світ для неї і сам по собі жива істота, і все навколо має властивості людського я, – хоче мислити і відчувати, як вона. Між об'єктивним і суб'єктивним створюється вузька аналогія. Тому людині й легко стає одухотворювати оточуючий її світ»⁴.

Очевидно, процес одухотворення непізнаного світу природи був тривалим і поступово з'являлися нові персонажі, котрі робили навколишню

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 178 (20 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 178 (20 августа). С. 3.

⁴ Там само. С. 3.

природу більш зрозумілою для наших прапредків. Ф. Потушняк наголошував на еволюції уявлень про демонічних істот, про їх трансформацію відповідно до історичного розвитку людства: «Ці персоніфікації жили з людиною на протязі тисячоліть, набуваючи все нових і нових форм, відповідно до тих умов взагалі, і до географічних зокрема, де уособлення мало реалізуватися. У нових географічних умовах спочатку персоніфікації помирали, але з їх останків, як із дивовижного попелу народжувалися нові, відповідні новим обставинам життя самої людини-творця. Наприклад, у волинян переважають уявлення про дводушників, у горців лісової смуги та полонин – про демонів лісових, повітряних та ін., у той час як уявлення про чортів і демонів хвороб – всюди однакові, бо географічні умови їх не стосуються»⁵.

Прагнення до міфологізації світу й простору було властиве нашим прапредкам, оскільки створений уявою сакральний-містичний простір наповнював глибинним сенсом їх життя, людина асоціювала себе з творцем через виконання ритуалів календарного циклу й метафоризацію явищ свого життя й світу природи. Адже «у душі людини є, без сумніву, потяг до творення образів всіх явищ, включно з феноменом свого духу в людиноподібній формі. Через них розгадує вона всі загадки світу й життя. Світ у людиноподібній формі й образах – для неї перше знання про себе та про оточуючу природу, хоча у всьому цьому нема ознак логічного світосприйняття...»⁶. Персоніфіковані образи демонів сягають своїм корінням колективного несвідомого й мають архетипну природу. На них, вважаємо, проєктується архетип Тіні.

Уособленням зла у народних віруваннях часто постає чорт (біс, дідько, демон, сатана, диявол, «щез би», домовик, «годованець»). Уявлення українців про нього зафіксували Г. Булашов, В. Войтович, В. Гнатюк, митрополит Іларіон, І. Нечуєм-Левицький, Ф. Потушняк, В. Шухевич та інші. Сучасні фольклорознавці Н. Войтович, В. Галайчук, А. Кривенко, М. Качмар, А. Кривенко, О. Пасічний, О. Поріцька акцентували на різних аспектах образу чорта. Зокрема, Н. Войтович розглянула образ чорта в контексті народної демонології Бойківщини⁷. А. Кривенко проаналізувала календарні повір'я про чорта в демонології Волині⁸. М. Качмар осмислила народні версії походження чорта в українських етіологічних легендах⁹.

Людство, як і окремих індивідів, сприймає існування зла як вимушений елемент процесу розвитку. Шлях людини до самовдосконалення (психологічна ініціація, індивідуація), як і розвиток будь-якого суспільства, передбачає постійну боротьбу з тою чи іншою формою зла, поступову асиміляцію деструктивних прагнень та думок. У фольклорній традиції цей процес яскраво відображений, за спостереженням Д. Калшеда, «у

⁵ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 178 (20 августа). С. 3.

⁶ Там само. С. 3.

⁷ Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.

⁸ Кривенко А. Традиційні уявлення волинян про чорта: календарний контекст. *Научные труды SWorld*. Иваново: Научный мир, 2015. Т. 19. Вип. 2 (39). С. 65–74.

⁹ Качмар М. Демонологічні мотиви українських етіологічних легенд: народна версія походження чорта. *Питання літературознавства*. 2011. Вип. 84. С. 125–132.

ранньохристиянському міфі про те, як диявол відокремився від Бога [...] і впав на землю, тому що Бог захотів втілитися в людині. Ця традиція відображена у кількох єврейських апокрифічних книгах, знайдених в кумранських печерах. Вона була згодом розроблена Оригіном»¹⁰. А в одному з місць книги Іссаї йдеться про «Люцифера, Зірку Зорі, котрий намагався піднятися на небеса, але був скинутий вниз у пекло через свою гординю – і став «князем світу цього» – великим Обманщиком, Брехуном, Майстром Ілюзій»¹¹. Згідно з легендою, записаною Аланом Уотсом, «разом з Люцифером впало багато інших ангелів – вони всі, на чолі з Люцифером, обернулися спиною до Блаженного Погляду, відлітаючи геть від Божества, падаючи у вічний захід, туди, де буття межує з Ніщо, у Зовнішню пільму. Таким чином, вони вирішили за доцільне служити у Ніщо замість служіння Буттю, стали тими, хто заперечує, роблячи все можливе для того, щоб зруйнувати будівничу роботу Бога над творінням, але більш за все сприяючи розбещенню земного людства, котре Він мав намір прославити. Так цілий сонм ангелів став бісами, а їх князем став Сатана»¹². Мотив подолання бунтівного божества наявний у багатьох міфологіях світу: слов'янській (Бог і Сатанаїл), акадо-шумерській (Енліль і птах Абзу, Мардук і Тіамат), єгипетській (Осіріс/Гор і Сет), індійській (Вішна/Рама і Равана) тощо.

На переконання Дж. Хендерсона та К.-Г. Юнга, у психіці людини повинна існувати якась абсолютна сила зла, котра не може бути раціоналізована, котра є архетипічною Тінню і «не може бути відділена від універсальної релігійної проблеми». Дж. Хендерсон, відштовхуючись від міркувань дослідників Старого заповіту, наголосив, «що первісно ідея Сатани не була персоніфікована в конкретній фігурі, а виражалася в дієслові «перешкоджати». Постать «ворога» з'явилася значно пізніше, ще пізніше цей образ був включений у Божественне (Самість) як «друга рука» (гнів) Бога»¹³. Подібного висновку дійшов і Ф. Потушняк, який вважав, що в основі народних вірувань лежить певний дуалізм, і це стосується «передусім апокрифів про створення світу, де Бог і чорт – два протилежні принципи: один творить все добре, інший – все зле. Гуцули і нині називають чорта Арідником. Із парсизму цей дуалізм перейняв юдаїзм, від юдаїзму – християнство»¹⁴.

Образи злих духів і демонів, якими людська уява населила навколишній простір, на думку М.-Л. фон Франц, виникли під впливом страху людей перед природою, яка уявлялася наділеною «надзвичайною силою або небезпечною для певної соціальної групи. Для людей, які оселилися поблизу моря, це будуть морські демони або духи; для тих, що живуть поблизу непрохідного лісу – лісові духи; для людей, що живуть в

¹⁰ Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа / пер. с англ. В. Агаркова, С. Кравец. Москва : Академический Проект, 2007. С. 285.

¹¹ Там само. С. 285.

¹² Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа. С. 286–287.

¹³ Там само. С. 180.

¹⁴ Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 10 (10 октября). С. 4.

горах, – духи гір і льодовиків»¹⁵. Таким чином, у свідомості людей сформувалося уявлення, що злі духи й демони є уособленням злої іпостасі самої природи.

Одержимість людини силами зла в міфах та казках метафорично відображається в образах напівлюдей-напівтварин, «наприклад, чоловік з ногами-списами або чоловік-троль»¹⁶, чорт. Поява такого демонічного образу, за твердженням М.-Л. фон Франц, метафорично відтворює внутрішнє перетворення людини «на щось руйнівне і демонічне, коли вона стає одержимою силами зла»¹⁷. Дослідниця вважає, що найжахливішим злом, яке тільки можна собі уявити, є феномен одержимості. Про зв'язок зла, що існує у сфері несвідомого людини, і здатне за певних умов об'єктивуватися в образах демонів, писав Ф. Потушняк: «В образі чорта людина персоніфікує свої злі прагнення, почуття, справи і под.»¹⁸. У такий спосіб відбувається метафоричне розщеплення внутрішнього світу особистості, зло «виноситься за межі» людського Ego, усвідомлюється як темне alter-ego, стає персоніфікацією архетипу негативної Тіні. Індивід визнає існування зла, засуджує його і своє амбівалентне ставлення до зла відображає в міфах, легендах, бувальщинах, повір'ях, де демони реалізують бажання та прагнення людини, які суперечать нормам суспільної моралі. У цьому контексті слухним є спостереження Е. Нойманна про те, що значна частина архетипу Тіні є результатом адаптації людини до колективу: «Вона включає в себе всі ті компоненти особистості, котрим Ego надає негативного значення. Ця вибіркова оцінка колективно визначається класом цінностей існуючого культурного канону індивіда. Наскільки його позитивні цінності стосуються тільки певної культури, настільки ж тінь, котра містить в собі його негативні цінності, буде відносною»¹⁹.

А. Голан зауважив, що ще в епоху палеоліту виник образ рогатої істоти, яка була дуже подібна до християнського зображення чорта – це напівзвір-напівчоловік. Учений переконаний, що первісні люди малювали таких істот не задля розваг, і ці зображення не варто сприймати як карикатури на когось із членів племені. «В античні часи цей образ був уточнений: етрусський художник створив портрет Чорнобога таким, яким згодом християни уявляли собі диявола, з цапиними ріжками і борідкою; на вусі у нього три знаки насіння, що проростає, а зображення другого обличчя на голові статуетки відображає уявлення про двоїстість божества»²⁰. А. Голан, дійшов висновку, що чорт – це колишній язичницький бог пекла. Учений дискутує з сучасними дослідниками народних повір'їв, котрі

¹⁵ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 199–200.

¹⁶ Там само. С. 200.

¹⁷ Там само. С. 200.

¹⁸ Ф.П. Демоны в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 11 (13 октября). С.4.

¹⁹ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. С. 362–363.

²⁰ Голан А. Миф и символ. С. 220.

«вважають, що чорт, дідько і т. д. – це, так би мовити, дрібна демонологія, плоди повсякденної фантазії»²¹.

Н. Вархол також вважає, що образ чорта пов'язаний з уявленнями про темне божество, антагоніста Бога: вірування в «чорта, первісно неслухняного ангела, знайшло своє відображення на іконописних картинах Страшного Суду, де він зображений з крилами. Сюжет про походження чортів та їхню боротьбу з Богом містять в собі й апокрифічні легенди»²².

За спостереженням Ф. Капиці, існують народні уявлення про те, що за спиною «чорта можна побачити чорні крила»²³, колір яких увиразнює зв'язок цього демонологічного персонажа з темним ангелом або ж Чорнобогом. У народних віруваннях Закарпаття, «чорт – персофікація зла, божої неприязні, що в багато-чому обмежує абсолютну владу Бога [...]. Релігія розробила уявлення про чорта по-своєму, народна фантазія приписала йому, крім загадкових властивостей ще й різні значення та справи»²⁴.

Ф. Потушняк наголосив на існуванні впливу релігії на народну фантазію, що зумовило тенденцію до злиття уявлень про демона із уявленнями про чорта. Зокрема, на Закарпатті, у місті Сваляві, міф про появу чорта й перетворення його з «побратима Бога» на демонічне створіння записав Й. Тереля: «Сумно було Богови серед царства свого, взяв і вчинив собі побратима. Дуже красного молодця, дуже розумного. А що вже здібний і хитрий, то пошукати треба було. Навіть серед людей такого не було. У всьому рівний Богові»²⁵. Бунт чорта проти Бога міф окреслює як появу нової диявольської церкви, що приваблює людей можливістю вирішити їх побутові проблеми, позбутися нещастя: «Зачав Бог позирати, що Диявол своїм розумом почав суперечити божеській правді. А Диявол почав будувати церкву без Христа. Зачали в ню люди ходити. І зачали люди на Бога нарікати, що так багато Бог біди запустив межи людьми, а Диявол то почав поправляти»²⁶. Міф також метафорично вмотивовує уявлення про чорта як про рогату й хвостату істоту з копитами замість ніг: «А що Диявол дуже хитрий був, то зачав серед людей сам себе малювати із рогами та хвостом і незугарним на вид. Люди стали собі легковажити на силу Диявола й сміятися із нього, як із дурника. А потім і зовсім перестали застерігатися перед диявольською хитрістю»²⁷. Таким чином, зовнішність чорта трактується легендою як маска, що повинна приховувати справжню сутність зла й робити людей безборонними перед спокусами: «Побачив Диявол, що люди за нього ніч не знають і пішов поміж них. І розпустив між людей Диявол змішання, сліпий жах і розкол»²⁸.

²¹ Голан А. Миф и символ. С. 220.

²² Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 176.

²³ Капица Ф. Тайны славянских богов. Москва: РИПОЛклассик, 2007. С. 203.

²⁴ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 10 (10 октября). С. 4.

²⁵ Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

²⁶ Там само. С. 66.

²⁷ Там само. С. 66.

²⁸ Там само. С. 66.

М.-Л. фон Франц акцентувала на наявній у світових міфах і казках тенденції наділяти сили природи деякими рисами людей. Наприклад, таким є велетень, тіло якого складається з кам'яних брил, котрий «здатен зруйнувати абсолютно все, і контури його тіла нагадують людину. Інший демон, подібний до собаки, з людською головою, яка викликає огиду. Є багато змішаних форм – напівлюдей, напівтварин, а також фігур з потворними людськими обрисами. Дух зла неймовірно худий, і люди кажуть, що таким худим його зробило зло»²⁹. Таким чином, наявність в образах демонів елементів і людської, і тваринної природи (яка є метафоричним уособленням руйнівних, деструктивних інстинктів) символічно відображає уявлення про дуалізм самого зла (воно має різні обличчя) і водночас про дуалізм характеру людини.

За спостереженням Г. А. де Воллана, серед верховинців Закарпаття у 70-х роках ХІХ століття була дуже поширена віра в активне втручання у справи людей «втіленого диявола або чорта. Про це вірування свідчать не тільки чортові камені, тобто уламки скель, нібито скинутих чортом під час його перельоту через них, але й детальні оповіді про лукаві походеньки чорта, про його витівки з пастухами і т. д. У цих оповідях чорт постає то у подібі ворона, то у вигляді крилатого дракона»³⁰.

У народних віруваннях українців чорт має різний вигляд, але його зовнішність включає в себе видимий атавізм, дефект, щось, запозичене від тварин. Змодельований таким чином образ демона, що відрізняється від людини невідповідністю уявленням про норму й красу, метафорично утворює засудження суспільною свідомістю його внутрішньої сутності. Потворна зовнішність яскраво відображає потворність внутрішню. Згідно з записами Ф. Потушняка, чорт, як правило, у народній уяві закарпатських селян «низький, череватий, на тонких ногах, або сухий і дуже високий, або ж маленький, горбатий. У чорта людське обличчя, але шкарадне. Він має копита, роги і хвіст або одну людську ногу, а другу – кінську, при чому вона завжди схована під одежею»³¹. За спостереженням Н. Вархол, чорти спочатку уявлялися не з копитами, а з качачими чи гусячими лапами³². Дослідниця зазначила, що чорт з курячими та качачими ногами знаний у селах Свидниччини (с. Белеївці, Словаччина). А «у чеських фольклорних проявах ця ознака властива водянику»³³. Зовнішня подібність демонічних істот до тварин чи птахів метафорично відображає їхню архетипну природу – об'єктивацію в цих образах архетипу негативної Тіні, пов'язаної зі сферою інстинктів.

У народних віруваннях українців чорт часто ототожнюється з конем, оскільки в них обох є копита та хвіст, і, крім того, існує легенда про демонічне походження коней: «Кінь повстав із чорта (чорт сів на борону, а Христос його заляв у коня). Це засвідчують такі кінські прикмети: копита і

²⁹ Франц М.-Л. фон. Феномени Тени и зла в волшебных сказках. С. 206.

³⁰ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. С. 189.

³¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 11 (13 октября). С.4.

³² Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. С. 180.

³³ Там само. С. 183.

швидкість, з якою він ходить. І взагалі, чорт часто набуває образу коня [...]. Чорт і нечистоти мають над конем владу. Чорт може їздити на коні, то як звичайний чорт, то як «газдівник», а не раз використовує його задля своєї мети»³⁴. На думку Ф. Потушняка, уявлення про коня тісно пов'язані зі світом темним, демонічним.

Уявна спорідненість чортів і коней наклала відбиток на поховальну обрядовість і спричинила появу певних табу. Зокрема, оскільки «кінь нечистий, його не годиться сполучати із тілом померлого, як і всяку другу нечисту річ. Крім того, по дорозі на цвинтар коня може опанувати якась нечиста сила, сполошити його, а тоді деревище могло би впасти, тіло випасти, що було би страшною річчю в очах селян супроти порушення спокою тіла»³⁵. Ф. Потушняк зафіксував народні вірування в те, що чорт може отримати владу над конем, коли хоронять тіло грішника або дводушника. Водночас «над волами «він» не має права, як і над іншим рогатим (чистим) скотом»³⁶. Відтак, оскільки кінь у народних віруваннях асоціювався з демонічною силою, він нібито міг перевезти душу померлого у світ темний і занести її в такий спосіб.

В апокрифах місцем перебування чортів є пекло, але закарпатські селяни вірили, що улюбленими локаціями чортів є «старі млини, покинуті хати, руїни, печери, старі фари»³⁷ – тобто місця, позбавлені цивілізаційного впливу, відмежовані від впорядкованого життя, котрі є уособленням хаосу. У деяких бувальщинах та легендах чорти мають риси міфологічного трікстера: вони люблять розважатися, «не позбавлені гумору»³⁸ і водночас жорстокі. Архетипна природа образу чорта увиразнюється також його «багатоликістю», здатністю одягати маски, що метафорично відображає уявлення про багатогранність зла, про його індивідуальний вияв у душі кожної людини: «Чорти блукають по світу, всіляко маскуючись, та виконують свої обов'язки. У народних розповідях чорт може перетворитися в кучера і повезти пасажирів, куди йому захочеться, або ж як незнайомий пан промчати на бричці із селянами по ярмарку [...]. Чорт може присісти в гурт селян, що розмовляють при багатті, або ж перетворитися в мельника і молоти в пустому млині за селом»³⁹. Такі народні вірування були завуальованим, символічним застереженням для людей: треба бути пильними, бо зло зовсім поруч і не завжди його можна розпізнати. Водночас існувало уявлення про час, коли демонічні сутності є особливо активними і здатні з'являтися перед людьми: чорта «можна зустріти на роздоріжжі опівночі чи опівдні, на ґрунтовій дорозі»⁴⁰, оскільки його демонічні властивості проявляються лише в цей час. Таким чином, уявлення про кордони між світом живих і мертвих

³⁴ Ф. П. Сани в похоронному обряді. *Неділья*. 1942. Рочник II. Число 38 (27 септембра). С.3–4.

³⁵ Там само. С. 4.

³⁶ Там само. С. 4.

³⁷ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. №11 (13 октябрия). С.4.

³⁸ Там само. С. 4.

³⁹ Там само. С. 4.

⁴⁰ Там само. С. 4.

спроєктувалися на просторові (роздоріжжя) та часові (північ, полудень) межі, через які, як через відчинені двері, здатен у світ людей потрапити чорт.

На Закарпатті ще в середині ХХ століття побутувало уявлення, що чорти люблять «розважатися в корчмах, що знаходяться віддалік людського житла, під лісом чи при дорозі. Тут вони збираються під виглядом багатих людей, в чорних фраках, при чому завжди впадає в око щось яскраво-червоне – краватка, піджак і т. п., вони дуже буйно розважаються. П'ють "коріцман" (денатурат), розбивають крісла, пляшки, співають сороміцькі пісні, матюкаються, витанцьовують, словом здіймають такий гамір, що корчма здригається. Якщо хтось із звичайних смертних у цей час зайде до корчми, то чорти пригощатимуть його найкращими винами, будуть низько кланятись і вихваляти гостя. Але потім почнуть знущатися над ним, візьмуть до танцю і нарешті, ледь живого, відпустять додому»⁴¹. Такі вірування відображають найважливішу функцію чортів – спокушати людей, зароджувати в їх душах гординю, уподібнювати людей до себе (адже саме гордість, згідно з апокрифами, зумовила падіння Люцифера). Таким чином, в образах чортів персоніфіковані примітивні інстинкти людини та її підсвідоме прагнення до всездозволеності, подолання певних морально-етичних норм.

На переконання Д. Калшеда, демони є зв'язковою ланкою між Его людини та архетипом Самості (Богом): вони «встановлюють зв'язок між лише духовною сферою богів та людською расою, прив'язаною до землі»⁴². Демони вбирають у себе все те, що людина вважає неприйнятним, злим, і на них проєктується архетип негативної Тіні. Д. Калшед називає їх трансперсональними об'єднуючими факторами. Створивши уявні образи чортів/демонів, людина звільнялася від страху перед власними прихованими деструктивними бажаннями та імпульсами, символічно відокремлювала їх від себе й обирала шлях до самовдосконалення – пізнання Бога в собі (пізнання Самості). За спостереженням Д. Калшеда, об'єднання Самості та Его можливе лише за умови набуття людиною здатності визнати існування зла та руйнівних афектів у її душі.

На образ чортів часто проєктується така негативна риса людей, як гультяйство та грошолобство. Зокрема, у народних віруваннях одного з регіонів Закарпаття існувало уявлення, що «чорти часто збиралися в "крушиновій корчмі" (при дорозі із с. Білок до с. Довгого) та в "червеній корчмі" поблизу Сигота. Музикантові та корчмарю чорти давали стільки грошей, скільки ті хотіли, але вранці гроші перетворювалися в плоскі камінці»⁴³. Вірування в зникнення грошей, заплачених чортами, метафорично відображає ілюзорність цінностей, джерелом яких є зло.

У казці «Про нечисте місце» (у СУС не вказано), записаній В. Гнатюком 1896 року в селі Приборжавське (до 1960 року називалося Задне,

⁴¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №11 (13 октября). С. 4.

⁴² Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа. С. 271.

⁴³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №11 (13 октября). С.4.

Іршавський р-н, Закарпатська область) чорт допомагає герцогові виграти в карти всі гроші його гостей і в такий спосіб прагне посварити їх між собою. Герцог «усі гроші виграв від своїх гостей. Почали на нього позирати, ош що тот чинить, що не має чести; і якость йому карта една з рук упала, та знимав пак із землі, та глипне, а ззаду нього єден пропасник (чорт – О.Т.) стоїт; тот му помагав»⁴⁴. Однак видимим чорт був лише для герцога, власника будинку, де відбувалася гра в карти; гості його не бачили. Тож «нечисте» місце, на якому був побудований дім, справляло вплив на мешканців, було межею, де об'єктивувалися демонічні сутності.

Також у цій казці чорти навмисно роблять свідком своїх гульбищ людину, змушують чоловіка спостерігати за їх розвагами, але не завдають йому шкоди: «Раз тільки що усне єден граф, чує, а там такий гомін, ходять, іграют! Прийде єден пан, чорт і підійме того графа, аби позирав, як іграют. Позират, а там їх тільки, що й іглов би не дзьобнув. Тоді прийде тот пан знову й кладе знову спати. Спить трохи, спить, знову прийде чорт і піднесе його догори, аби позирав. Як надивиться, знову його покладе спати»⁴⁵. Така віра в можливість втручання чорта в життя людей на «нечистих» місцях була метафоричним застереженням про необхідність виважено ставитися до вибору місця для побудови житла, відповідно до народних вірувань і табу.

Народна уява приписала чортам здатність сіяти розбрат між людьми: «Чорти навідуються на весілля та інші застілля, де підбурюють селян на сварки та бійки»⁴⁶. У такий спосіб відбувалося психологічне заміщення: провина за конфлікт, сварки, ненависть і егоїстичні прагнення переносилася на представника потойбіччя, сутністю якого є зло, а з людини знімалася відповідальність за її деструктивну поведінку.

У народних віруваннях Закарпаття побутує уявлення про зв'язок хвороби епілепсії («падучки», «нечистої хвороби») з одержимістю людини демонічним духом. Існує вірування, що «чорт може мучити і кидати людиною. Тоді говорять, що людина хворіє «нечистою хворобою», тобто падучкою»⁴⁷. Непідвладність тіла свідомості людини метафорично інтерпретується як підпорядкування особистості демонічній істоті. Причини появи такої хвороби не відомі, тож народна уява пов'язала її з діяльністю чорта, який використовує тіло хворого, як іграшку. З точки зору психоаналізу, одержимість людини чортом може інтерпретуватися як деструктивний вплив несвідомого на психіку людини, як підпорядкування Его впливу негативної Тіні. Ф. Потушняк зафіксував магичні ритуали, спрямовані на зцілення хворих «нечистою хворобою». У цих обрядах важливе місце посідає магія межі, уявлення про яйце-зносок як місце перебування чорта, ритуальне омивання та магичні властивості рослин:

⁴⁴ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 146.

⁴⁵ Там само. С. 146.

⁴⁶ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №11 (13 октября). С. 4.

⁴⁷ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №12 (16 октября). С.4.

«Коли трапиться перший припадок, хворого зразу ж кладуть під корито, і, зав'язавши у вузлик землю із трьох меж, б'ють нею тричі в корито і тричі хворого. Потім вузлик разом із «зносом» кидають через хату, а далі зразу ж закопують в землю за хатою»⁴⁸. Цей спосіб зцілення хворого на епілепсію пов'язаний з вірою у можливість «переселення» чорта з тіла людини у яйце-зносок – знахар намагається вигнати демона, б'ючи недужого вузликом із землею, узятою з трьох меж. Отже, зцілююча сила проєктується на землю.

Інший метод зцілення людини від одержимості чортом (злим духом) полягав у «змиванні». Для цього знахарі «у новому глиняному горшку гріють воду з річки (над якою хочуть "змивати" хворого), вливають в неї декілька крапель свяченої води разом із "чистцем", "тим'яном", "Іван-зіллям", шматком свяченої паски, різдвяного ладану, кусочком свічки з хреста і «живими квітами» з м'ятою. Тої ж ночі, опівночі, над млиновим колесом голий ворожбит виливає цю воду на голову хворому, також голому, промовляючи таке заклинання: "Тогди вернувбисься, коли ся вода горі лотоками (розбиває горшок) та й сей горниць цілий буде". Потім він обертається і біжить назад, не оглядаючись. Чорт, що поплив за течією, не може вже вилізти по воді, котра падає з колеса. Бо чорт може повернутися лише тим шляхом, яким він прийшов»⁴⁹. Цей ритуал зумовлений вірою в очисну силу води і рослин – заворожена вода, яка зливається на голову хворому і стікає на млинове колесо, метафорично повинна вигнати й чорта з тіла людини. А оскільки чорти, згідно з народними віруваннями українців, люблять жити на млинах, усе це відбувається біля млинового колеса. Як відомо, млинове колесо крутиться лише в один бік, тож, «вислизнувши» разом з водою, чорт уже не зможе повернутися назад, і, отже, людина повинна зцілитися.

Дещо спрощений варіант проганяння нечистого з тіла людини зафіксований в селі Косівська Поляна на Рахівщині в кінці ХХ століття. Ритуал зцілення недужого виконувала баба Халандичка, яка єдина в селі «вміла приборкувати й відганяти нечисту силу (чорта-диявола-дітька; того, пропав би). Робила це в такий спосіб. Спочатку хрестила, потім на весь голос кричала: "А пропав би-с, не мав би-с сили й моці. Цур тобі, а щез бис!" – тричі спльовувала в його бік. Обтирала себе і того, над ким нечиста сила робила насильство (чи гвалтування)»⁵⁰. Таким чином, ритуал передбачав змивання впливу чорта, але, замість води, використовувалась слина ворожки. Ритуал уявлявся складним, оскільки чорт міг чинити опір, тому важлива роль відводилася швидкості реагування: "Головне, казала вона, випередити диявола, поки він вас не збив з ніг. Коли не встигала, провадила далі баба, то

⁴⁸ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №12 (16 октября). С. 4.

⁴⁹ Там само. С. 4.

⁵⁰ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 95.

часто ходила з синцями, інколи й ребра він ламав їй, а одного разу – й руку"»⁵¹.

Ф. Злоцький зауважив, що на Закарпатті в кінці ХІХ століття існували уявлення про два своєрідні різновиди чортів. «До родини чортів належать:

а) «почник» – кого він зустріне – того й задушить; б) «воєвод» – він ганяє перед собою води річки, а якщо коло води знайде людину, утопить її»⁵². «Воєвод», відповідно до опису, є подібним до водяника або ж водяного упиря.

Ще однією іпостассю чорта є домовик. На Закарпатті побутує повір'я, що він може оселитися в хаті, де вже живуть люди і яка «побудована на поганому місці, де було скоєно якесь нечисте діло. Чорт буде показуватися, лякати і мучити людей та худобу. Його можна позбутися лише з допомогою молитви, посту, свяченої води»⁵³. На подібності образів домовика й чорта наголосила О. Поріцька: «Домовики – це домашні духи, що з'явилися з крапель, які старший чорт, умочивши палець у воду, струснув позад себе»⁵⁴. Крім того, дослідниця відзначила, що образ домовика-помічника («годованця») виник дещо пізніше⁵⁵.

Відмінність між чортом і домовиком, за спостереженням Ф. Потушняка, полягала в тому, що домовик «служить тільки за душу. Наш народ знає декілька домовиків. Найголовнішим є "газдівник"»⁵⁶. На відміну від чорта, найчастіше домовик не мав зооморфних ознак (копит, пташиних лап, кігтів, хвоста), його зовнішній вигляд не був загрозливим, він уявлявся «подібним до маленького мужчини, звичайного дідка, але на зріст не вище 10-річного хлопчика. На голові у нього червона шапка, інший одяг не відрізняється від звичайного. На вигляд він немічний, але насправді силу має незвичайну – млинове колесо може крутити, як іграшку»⁵⁷. Такі уявлення про домовика метафорично утверджували думку про те, що не варто недооцінювати зло: на перший погляд, воно ніби зовсім не страшне й не несе якоїсь загрози, але його прихована за непримітною зовнішністю сутність виявляється за певних умов смертоносною. Водночас І. Хланта зафіксував у селі Косівська Поляна бувальщини, у яких домовик подібний до чорта (має роги і хвіст). За спостереженням фольклориста, у більшості верховинських сіл на Рахівщині побутує переконливе твердження про існування чортів (дияволів) –домовиків⁵⁸.

Згідно з народними віруваннями, домовик звичайно «сидить у вівсі чи кукурудзі, або в склянці чи дірці над піччю, змінюючи залежно від потреби

⁵¹ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 95.

⁵² Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 321.

⁵³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

⁵⁴ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (ХІХ - поч. ХХ ст.). Київ, 2004. С. 44.

⁵⁵ Там само. С. 45–48.

⁵⁶ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

⁵⁷ Там само. С. 5.

⁵⁸ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 96.

свою величину. У справжньому вигляді він показується лише своєму господареві. Домовик може перетворитися у що йому захочеться»⁵⁹. Здатність домовика змінювати свій розмір та форму теж є метафоричним переосмисленням відносності сутності зла та його впливу на людину: з одного боку, злий вчинок не такий страшний, а з іншого, сприймається як руйнівна демонічна акція.

Простежується подібність між образом домовика та уявленням про темне божество. Домовик, як і Брахма чи Пань-Гу, з'являється на світ із яйця, але не зі Світового Зародка, «його можна висидіти із першого яйця-зноска від чорної курки, якщо це яйце безперервно носити під лівою пахвою, при чому забороняється заходити до церкви або вітатися "Слава Йсусу Христу!", вмиватися, промовляти ранкову молитву, і в той же час слід робити ганебні справи, лихословити і т. д.»⁶⁰. Так домовик стає творцем комфортного світу і простору для тієї людини, яка його виносила, на певний час. Він є трансформованим, зменшеним образом темного божества й виконує бажання того, хто викликав його до життя. Наприклад, у бувальщині, записаній І. Хлантою, чорт вилуплюється з яйця, щоб стати дитиною самотньої жінки, реалізувати її мрію про материнство. Героїня бувальщини, стара дівка Маріка Фіцюкова, якій було десь за сорок, за порадою ворожки вирішила «виносити» собі дитину з яйця-зноска. «Виконуючи пораду, вона знайшла зносок (останнє яйце, котре курка знесла: воно маленьке, наче від малого птаха). І ось Маріка носить зносок під пахвою лівого плеча перший місяць, другий, третій, а на дев'яносту добу яйце-зносок тріснуло. Звідтіля вилупилось щось маленьке, схоже на дитину. Ця дитина почала рости і збільшуватись не днями, а годинами. Невдовзі (за кілька місяців) у нього, пропав би, на голові вирости роги, а ззаду – хвіст. Так дитина виявилась чортом»⁶¹. Бувальщина не розкриває подальших подій у житті Маріки, ми не дізнаємося, яким стало її життя після появи такої «дитини». Але, безумовно, народна мораль засуджує магичні акти, які суперечать християнській моралі; у бувальщині утверджується думка, що людина не здатна бути щасливою, трансформуючи існуючий порядок буття завдяки магії. Поява з яйця чорта, а не дитини, метафорично ілюструє злочинність бажання героїні стати матір'ю всупереч Божим законам. Дитина-чорт постає персоніфікованим образом цього бажання і водночас покаранням за спробу обійти закони життя.

Функція домовика, якого «виносили» з яйця, – це служіння своєму господареві, виконання наказів. Згідно з народними віруваннями, домовик майже не виявляє ініціативи в роботі, тому людина, яка наважилася «виносити» собі домовика, добре мала знати, якої допомоги від нього потребує: «Для господарства, для полювання і т. п., бо коли домовик вилупиться з яйця, то може схопити господаря і кидати ним, поки його не вб'є. Домовикові дають ім'я Стефан. З раннього ранку до пізньої ночі він

⁵⁹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

⁶⁰ Там само. С. 5.

⁶¹ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 96.

працює як звичайний слуга, щоб люди не здогадалися, з ким мають справу»⁶².

Домовик є амбівалентним образом: він втілює в життя мрії свого господаря, робить на якийсь час його щасливим, щоб згодом отримати належну відплату (душу господаря), радість має змінитися на страждання. «Відслуживши домовлений час, чорт іде геть, але йому вже належить душа господаря. Чорт йде шукати собі нового господаря, щоб заслужити і його душу»⁶³. Таким чином, домовик є і дивовижним помічником, і уособленням зла, що теж указує на його архетипну природу, адже архетип Тіні має і позитивний, і негативний аспект. За спостереженням Е. Нойманна, «Тінь укорінює особистість у глибинах несвідомого, і ця темна з'єднуюча ланка з архетипом Супротивника, тобто диявола, є, в найглибшому розумінні, частиною творчої безодні кожної живої особистості»⁶⁴. Саме тому в народних віруваннях та міфологічних легендах архетип Тіні проєктується на вмілого демонічного помічника, що органічно доповнює обмежені здібності людини та розширює її світосприйняття. Однак допомога демона (домовика) передбачає моральні компроміси, які неприйнятні для більшості людей. Тому сам факт можливості угоди між людиною і домовиком викликають осуд з боку суспільства.

У міфологічних оповідях Закарпаття домовик «доводить все до ладу; оре, ремонтує реманент, бо він всяку «роботу знає». У вільний час навіть ловить рибу, але найбільше уваги вділяє худобі, передусім, коням. У нього вони тучні, аж блищать, ніхто кращих в цілій околиці не має. Земля дає найбільші врожаї, які не нищить град і бурі. Крім того, домовик дає своєму господареві добрі поради у всіх справах. Деколи він вдається до злодійства, щоб збільшити майно свого господаря»⁶⁵. Натомість господар, згідно з народними віруваннями українців, повинен періодично, у визначений час, годувати домовика. Така взаємодопомога між домовиком і господарем метафорично відображає ідею існування тісного зв'язку між людиною й уособленням зла в її душі (у сфері несвідомого), котре постійно треба «підживлювати», здійснювати певні жертвоприношення, щоб і надалі отримувати допомогу від нього в певних ситуаціях. «Зобов'язання господаря перед домовиком – незначні. Опівдень чи опівночі він повинен принести йому на стрих в глиняній мисці несолену яєчню з двох яєць або солодке молоко і з повагою запросити їсти. Але коли господар забуде вчасно це зробити, то домовик розсердиться і в гніві перемішає зерно, переверне все навиворіт, наробить шуму. Але якщо господар навмисне не дасть йому їсти, то домовик буде спочатку його лякати, потім кидатиме ним об землю, а, нарешті, може йому «кишки за пупом нігтями вирвати», що може зробити

⁶² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

⁶³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

⁶⁴ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. С. 363.

⁶⁵ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

лише чорт»⁶⁶. Такі народні уявлення відображають фатальність одержимості людини злом: якщо господар уклав угоду з домовиком (метафорично – обрав для себе егоцентричну, деструктивну модель поведінки), позбутися її буде дуже важко, інколи – неможливо (руйнування людської душі внутрішнім злом та агресією народні оповіді передають як убивство розлюченим домовиком свого господаря).

Із точки зору психоаналізу, на образ домовика може проєктуватися певна одержимість людини однією з моделей поведінки, оскільки домовик постійно потребує якоїсь роботи. «Він розгнівається, якщо його лишити бодай на годину без роботи. Не маючи для нього іншої роботи, господар розкидає пригорщу маку, щоб чорт визбирував»⁶⁷. Така умовно-символічна одержимість домовика роботою репрезентує аспект архетипу Тіні, позбавлений чуттєвого сприйняття дійсності. На думку Е. Нойманна, Тінь лише наполовину належить Его (тобто не завжди йому підпорядковується), «оскільки вона є частиною особистого несвідомого і [...] частиною колективного. З іншого боку, вона констелюється також фігурою Супротивника в колективному несвідомому, і значення Тіні як керуючої структури полягає саме в її проміжному становищі між особистою свідомістю і колективним несвідомим. Її вплив на особистість у цілому полягає в компенсуванні Его»⁶⁸. Таким чином, на домовика народна уява спроектувала бажані можливості та вміння, які не досяжні для людини, й у такий спосіб відбулася компенсація. Існують народні вірування про владу домовика над грошима: монета, подарована ним, «завжди повертається на своє місце»⁶⁹. Як душа людини-«запроданця» належить домовику, так і монета не може змінити свого власника. Водночас інше народне уявлення утверджує ідею вибору, відображає здатність людини асимілювати внутрішню агресію і зло, метафорично – позбутися домовика й не занепастити свою душу: «Домовика можна купити або продати. Якщо його закрити в плящі і кинути в канаву разом з якоюсь потрібною річчю, то хтось злакомиться і візьме разом з нею і чорта, не відаючи, зрозуміло, про це»⁷⁰.

За спостереженням Ф. Потушняка, на Закарпатті існує багато бувальщин про домовика, «про кожного багатого селянина в селі говорять, що той «газдівника» має»⁷¹. І. Хланта записав у селі Косівська Поляна дві бувальщини, у яких демона-помічника має не чоловік, а жінка. У першій це – баба Чіжмарка: вона «була відома у всіх селах Рахівщини за найстрашніше ремесло – утримувала домовика-чорта, котрого за підкуп направляла для розправи з комусь невігідною людиною. Це з уст освічених людей, які

⁶⁶ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

⁶⁷ Там само. С. 5.

⁶⁸ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. С. 362–363.

⁶⁹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №14 (23 октября). С. 5.

⁷⁰ Там само. С. 5.

⁷¹ Там само. С. 5.

неодноразово бачили цього «хлопця» у помешканні Чіжмарки»⁷². Героїнею другої бувальщини є бабуся Бердариха, яка мешкала далеко від села, високо в горах, на урочищі Плешка. «Багато хто був переконаний, що у неї теж був домовик-слуга. Немало серйозних [...] людей стверджували неодноразово, що бачили Бердариху, сидячою на дровітні біля хати з хлопчиком, у якого на голові ріжки невеличкі росли, і був він із хвостом. І цей «хлопчина» інколи ставав дорослим чоловіком, а інколи перетворювався в собаку, козу, білого коня. Казали, що тримала його господарка на сіновалі у стайні та годувала молоком. Спускався до неї, коли доїла корову»⁷³. Таким чином, з одного боку, ці бувальщини утверджують вірогідність існування домовика, а з іншого – розвіюють ореол таємничості, характерний для цього жанру фольклору (оскільки «слугу» бачать інші люди). Очевидно, видимість домовика для сторонніх осіб наближає його до світу людей, метафорично утверджує існування зла всередині людської душі. «Розповідали, що якимось Чіжмаркою зацікавилися були й енкаведисти. Два сміливці з налаштованими автоматами увійшли в домівку баби і попросили її показати «слугу». І «слуга» явився до хати, однак вбити-застрелити його не змогли»⁷⁴. У такий спосіб у бувальщині символічно утверджується незнищенність зла, викликаного людиною з потойбіччя.

Обидві міфологічні оповіді не описують, як саме в баби Чіжмарки та баби Бердарихи з'явилися домовики, що жінки задля цього зробили, тут фіксується лише сам факт володіння демонічним помічником. Особливістю домовика баби Чіжмарки є те, що він виконує не тільки якийсь вид домашньої роботи, але й служить знаряддям помсти, реалізовує чужий сценарій агресивної поведінки стосовно певної людини. Чим допомагає «слуга» бабі Бердарисі, бувальщина не з'ясовує, основний акцент тут зроблено на здатності домовика до метаморфози (він постає у вигляді хлопчика, дорослого чоловіка, собаки, кози, білого коня), а також на його вподобаннях у їжі: бабуся годує «помічника» молоком (як вужа-«газдівника»).

У бувальщині «Як Василь Словак став багатим, але продав душу сатані» розповідається про домовика, який в образі хлопця найнявся на службу до господаря, не вимагаючи за свою роботу грошей: «платні від господаря, мовляв, йому не треба, а ще пообіцяв допомогти господареві розбагатіти. І проживати він буде не вдома у господаря, а в покритій соломою хаті в урочищі Чертежі»⁷⁵. Згодом наймит став невидимим. Коли господар навідався до гірської хати, «слуги» там не знайшов. «На гукання господаря, він виявився з горища, а також повідомив, що постійно буде там мешкати і дещо в тоні вимогливому наказав, щоб їжу йому залишати на полиці біля дверей»⁷⁶. Таким чином, домовик не укладав угоди з господарем,

⁷² Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С.95.

⁷³ Там само. С. 95.

⁷⁴ Там само. С. 95.

⁷⁵ Там само. С. 97.

⁷⁶ Там само. С. 97.

не вимагав віддати йому замість платні душу, а став сумлінним помічником Василя Словака, пообіцяв зробити його багатим, ніби не потребуючи чогось натомість. Дивний наймит виявляється надзвичайно хазяйновитим, його вправність вразила господаря: «Ділянку картоплі в один голд (до 0,7 га) впорати одному робітникові, а ще нарізати і прокласти понад двісті ліщинових жердин до квасолі (і все це впродовж одного дня) – щось близьке до фантазії»⁷⁷. Згодом завдяки «старанням» домовика землі Словака збільшуються: «Помирає й могутній Штеряк, якого велике угіддя з обійстям прилягало до Словакового. Оскільки у покійного нікого з рідних не було, тож і все майно його було приєднане до сусіда і далекого родича, себто Словака. Окрім того, в урочищі Камені і ще в одному місці край села його майно зросло на багато голдів. Це і вважалось "допомогою слуги"»⁷⁸. Відтак за несподіване збагачення Василю Словакові доводиться платити. Спочатку домовик вимагає за свою роботу тільки їжу, а потім вирішує повністю підпорядкувати собі господаря: демонічний помічник спричиняє смерть дружини Василя Словака (яка хотіла звільнити дивного «слугу»), змушує його «відмовитись від своїх дітей (двох синів і двох доньок), а потім – від другої жінки – вдови [...]. "Слуга" почав забороняти йому відвідувати церкву і молитись. І, зрештою, що засвідчувало повну залежність господаря від наймита, була категорична вимога-заборона проживати йому в сільській оселі, а переселитись у далеку гірську хату. І коли господар збирався йти в село, з горища доносився погрозливий крик, стук і грюк, щоб він цього не робив, себто нікуди не виходив»⁷⁹.

Бувальщина моделює метафоричний сценарій одержимості людини злом, архетипом негативної Тіні, що повністю підпорядковує собі Его. Домовик-слуга через дистанціювання господаря від соціуму створює передумови поглинання свідомості несвідомим: «Життя Словака зовсім змінилось. З часом він перестав відвідувати церкву й молитись, став кволим, змарнів, уникав людей, цурався рідних. Почав хворіти. Не смів уночі виходити з оселі»⁸⁰. І на етапі домінування домовика над господарем, коли людина вже не здатна протистояти демонічності, виявляється фізична сутність «слуги». Домовик постає в образі маленького чорта й знущується над господарем за порушення його наказів: «бородатий і рогатий, до одного метра зростом гном, скидував на землю і душив»⁸¹ Словака. Таким чином, бувальщина пропонує певну трансформацію образу домовика. Здійснені ним злодіяння ніби метафорично зумовлюють зміну його зовнішності: хлопець → невидимка → рогатий гном (маленький чорт).

В образі невидимки домовик жорстоко карає свого господаря за непослух і створює навколо нього хаос – хаотично розкидані речі теж символічно відображають сутність демона-слуги (у міфології темні боги

⁷⁷ Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 97.

⁷⁸ Там само. С. 97.

⁷⁹ Там само. С. 97.

⁸⁰ Там само. С. 97.

⁸¹ Там само. С. 97.

завжди асоціюються з хаосом): «Коли скривавлений і знесилений господар входив до оселі, там був повний безлад: посуд, одяг – усі хатні речі були розкидані по долівці. Не встигав усе розкласти на свої місця – знову те падало й злітало вниз, правда, з мисок, глеків, слоїків, горшків нічого не розливалось»⁸². Метафорично речі продовжували своє буття у стані хаосу (рідина з посуду не виливалась усупереч фізичним законам).

Отже, отримавши багатство завдяки допомозі домовика, Василь Словак стає глибоко нещасною людиною, яка сама собі не належить – ним керує демон, який зі слуги перетворився на господаря. Бувальщина наштовхує слухача на думку про небезпечність укладання угод з демонічними сутностями. Згода Словака найняти слугу, щоб швидко розбагатіти, власне, є й завуальованою угодою про продаж душі. Кінцівка бувальщини моделює крах життя колись щасливого чоловіка, який помирає на самоті. «Його труп на долівці в хаті знайшли лісники, що випадково забрели в оселю через багато днів після смерті. Коли священник виконував церемонію похорону, хтось постійно кричав на вухо цього не робити. А через день після похорону гробар і церківник виявили, що із могили була вийнята й кудись забрана труна з тілом покійника. Поміж селян довго точились розмови, що це не перший той випадок, коли чорти забрали у Супонецьке (пекло) тіло і душу людини, котра була їм запродана»⁸³. Таким чином, у цій бувальщині домовик отримує владу спочатку над живим господарем, а потім і над мертвим. Моральне падіння Василя Словака виявляється незворотнім, у світлі психоаналізу такий сюжет відображає одержимість людини злочинними думками й бажаннями, які руйнують її душу й метафорично проєктуються на образ домовика.

Ф. Потушняк наголошував на існуванні в народних віруваннях Закарпаття ще одного різновиду домовика – «гада-газдівника», якого господар може вигодувати молоком, а «змій служитиме йому як домовик. Його можна висидіти із зноско, як і справжнього домовика»⁸⁴. Власне, змієм і «справжнім домовиком різниця лише формальна, бо «кажен змії – чорт»⁸⁵. Такі уявлення, на переконання Ф. Потушняка, зумовлені давнім звичаєм вшанування змії як божеств, що був відомий на всій землі. Водночас «гада-газдівника бояться менше, ніж справжнього домовика»⁸⁶. О. Поріцька теж спостерегла, що різновидом домовика-опікуна тварин в архаїчних віруваннях Карпат і Полісся постає вуж: «кожна тварина (головним чином корова, рідше кінь) може мати свого опікуна вужа, рідше ласку»⁸⁷.

⁸² Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 97.

⁸³ Там само. С. 97.

⁸⁴ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

⁸⁵ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 15 (27 октября). С. 5.

⁸⁶ Там само. С. 5.

⁸⁷ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.). С. 43.

Уявлення про домовиків пов'язані з різними сферами життя людей та різними професіями. Так, Ф. Потушняк виокремив у народних віруваннях Закарпаття образи домовика-конюхаря, домовика-купця, домовика-мисливця, домовика, що допомагає мельникам⁸⁸. «Домовика-конюхаря також можна висидіти згаданим вище способом, або ж треба вийти на роздоріжжя і тричі закликати рівно опівніч: "Гей, Стефане!" Той зразу ж з'явиться, або на третю ніч. Господар, що має конюхаря, нічого не робить, бо той напоїть, нагодує і вичистить коней ліпше, ніж треба. Він навіть керує кіньми під час бігу. До конюхаря господар має такі ж обов'язки, як і до звичайного домовика. Його можна позбавитися у такий спосіб: на новому батозі зробити "засилку" і раптово накинути її на шию конюхареві, а далі викинути його у рів. Хтось злакомиться на новий батіг і візьме його разом з домовиком»⁸⁹.

Народні вірування українців про домовиків, що опікувалися певними видами робіт, зафіксувала й О. Поріцька: «В Україні тільки в Прикарпатті, Карпатах зафіксовані вірування в те, що деякі (багаті) господарі могли мати по кілька домовиків, попередньо вирощених ними (тобто не пов'язаними з віруваннями про домовика як душу покійного предка-опікуна), тоді між домовиками встановлювався розподіл «обов'язків» – один доглядав за худобою, кіньми, другий – за житлом і господарством, третій – за пасікою»⁹⁰.

Домовик-купець у народних віруваннях Закарпаття «має форму метелика або малесенького чоловічка (не більшого від пальця), тому його можна носити в куртці. Своему господареві домовик дає добрі поради: що і коли купувати, а також позичає гроші. Купці продають і купують домовиків один в одного»⁹¹. Домовик нібито допомагає й мельникам: «Він ремонтує млин, пускає воду, підсипає зерно, щоб воно добре і дрібно молосося. Домовик добре до всіх ставиться, тому усі йдуть лише у цей млин, від чого мельник швидко багатіє: начебто йому все вода несе»⁹². Однак допомога домовика не безкорислива, і згодом, як засвідчують сюжети легенд і бувальщин, за неї людині доводиться розплачуватися власною душею.

Отже, уявлення про чорта й домовика виникли внаслідок прагнення людини вийти за межі своїх здібностей та норм суспільної моралі й реалізувати потенційно можливий сценарій власного життя. Образи цих демонів постали як результат метафоричного виокремлення й персоніфікації внутрішнього зла й агресії людини, акумульованої на рівні несвідомого. Відтак на образи чорта й домовика спроектувався архетип негативної Тіні, що дало змогу подивитися на боротьбу добра і зла в душі людини крізь призму міфічних оповідей, а також через усвідомлення існування зла знайти шлях до пізнання Бога (Самості).

⁸⁸ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 15 (27 октября). С. 5.

⁸⁹ Там само. С. 5.

⁹⁰ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.). С. 43.

⁹¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 15 (27 октября). С. 5.

⁹² Там само. С. 5.

Тема 2.

Демон-помічник на полюванні та диво-рушниця

Ще одною іпостассю чорта в українському фольклорі є демон-помічник мисливця, який, уклавши угоду з чоловіком, починає керувати його рушницею. Мисливство в житті наших предків, крім практичної мети, мало й магічний елемент, базувалося на демонологічних віруваннях та уявленнях про існування таємничого взаємозв'язку між людиною та світом невидимих духів, здатних сприяти успіху в полюванні на тварин. Цікаві записи народних уявлень та обрядів, пов'язаних з мисливством, здійснили в ХХ столітті В. Шухевич⁹³ та Ф. Потушняк⁹⁴. Деякі спостереження двох дослідників є подібними: вірування, пов'язані з мисливством, мали багато спільного в різних регіонах Західної України, але частина специфічних ритуалів виконувалась лише на Закарпатті, про що свідчить стаття Ф. Потушняка «Стрільба в народному віруванні». Про значення зброї в житті та віруваннях українців писали Н. Дядюх-Богатько⁹⁵ та В. Романюк⁹⁶, відштовхуючись значною мірою від праці В. Шухевича.

А. Голан відзначив, що колись у різних народів світу мисливці мали свого бога-покровителя: «У післянеолітичну добу архаїчний образ бога підземного царства розпався на ряд більш дрібних божеств, серед яких виявився і бог мисливства. Серед народів Північно-Західного Кавказу міфічний покровитель мисливства пов'язаний з громом та блискавкою»⁹⁷. Божество підземного царства у всіх міфологіях світу асоціювалося зі злом, темрявою, руйнуванням, тому не випадково у віруваннях українців воно трансформувалося в образ нечистого або ж чорта-годованця, здатного допомагати тим мисливцям, які готові укласти з ним угоду.

Вірування про вплив чорта на рушницю мисливця зафіксував на Закарпатті Ф. Злоцький: «Хто знається у тім, як заворожити рушницю, тому головним чином на великих святах повезе у полюванні: чорт буде шаняти до нього звірів. А якщо у такі дні не вийде на полювання, чорт зажене звірів аж до його хати, щоб він неодмінно приступив до полювання»⁹⁸. На думку Ф. Потушняка, прагнучи здобути успіх на полюванні, мисливець міг покликати на допомогу нечисту силу і тоді зрікався світу ясного, ставав підданим «світу темного (а на межі цих двох світів і перебуває людина)»⁹⁹, віддаючи свою душу чортові. Мотив продажу душі демоні за певні блага часто трапляється у фольклорі: прагнучи здобути успіх у коханні, веденні господарства,

⁹³ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 275–285.

⁹⁴ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник 2. Ч. 1. Унгарь, 1942. С. 148–151.

⁹⁵ Дядюх-Богатько Н. Художні особливості зброї як складова образної та обрядової системи Гуцульщини. *Історія релігії в Україні: наук. щорічник*. Інститут релігієзнавства. Львів: Логос, 2008. Книга I. С. 56–64.

⁹⁶ Романюк В. Вірування мисливців українських Карпат. *Народознавчі зошити*. 2011. № 2 (98). С. 207–214.

⁹⁷ Голан А. Миф и символ. С. 39.

⁹⁸ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 320.

⁹⁹ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 149.

тваринництві, «людина запродає себе чорту, лише щоб досягти бажаного становища. Тут воно полягає в отриманні здатності чарівного стріляння»¹⁰⁰.

Ф. Потушняк описав декілька обрядів, до яких вдавалися нерозважливі мисливці на Закарпатті задля отримання значної здобичі на полюванні: «На Великдень, коли люди співають в церкві "Христос воскрес!", вийде такий на горбок за селом і вистрілить тричі примовляючи: "Люди в церкві, а я стріляю". На такого будуть іти звірі в лісі, й кожного разу, коли прицілиться, то й влучить, бо вже такому чорт помагає»¹⁰¹. Такий ритуал, з психологічної точки зору, є своєрідним протестом проти духовних цінностей, запереченням ідеї воскресіння Бога, оскільки влучні постріли несуть смерть. На нашу думку, мисливець, стріляючи під час богослужіння, метафорично відрікається від Бога й проголошує про свій намір служити нечистому, дублюючи його поведінку, адже глум над святинями – це пріоритет темного божества, демона, чорта. Доцільність такого трактування увиразнюється ще одним ритуалом «запродажу», який мав бути здійснений «вранці, зазвичай в неділю під час служби, або у велике свято [...]; щоб стати спритним стрільцем, треба стати перед хрестом ("десь там, де люди не ходять") і вистрілити в нього, сказавши, для чого це робиться. Тоді або "він" сам з'явиться, або рушниця сама і без його появи стане "чарівною", «бо от тепер вже він нею почне управляти»»¹⁰². Цей ритуал міг виконуватися й трохи по-іншому: мисливець причащався в церкві, але причастя не з'їдав, а ховав під язиком і ніс до дому. Такі горе-стрільці «зав'язують його (причастя – О.Т.) в ряднину, а потім на Великдень за селом, на горбку до освячення пасок, коли люди співають "Христос воскрес!" стріляють в нього, попередньо вложивши або завертвівши його в пень. Той, що це зробить, вже передавався "йому". Це можна зробити і в інший день. Тільки тоді не все може вдатися ("хоч гріх невідкупний")»¹⁰³. Стріляючи в хрест або в причастя (котре символізує тіло і кров Бога), чоловік здійснював своєрідну демонічну ініціацію – проходив посвячення у «клас» богоборців, відступників, уподібнювався до нечистого через символічну декларацію свого наміру: 1) убити бога – уособлення добра та істини, 2) убити божественне начало в своїй душі (знищити зв'язок з Богом на свідомому та несвідомому рівні). На нашу думку, такий обряд метафорично відображає розрив зв'язку між архетипом Самості та Его й одержимість людини архетипом негативної Тіні. Досить цікавим є те, що мисливець-«запроданець» проєктує своє темне alter-ego на рушницю, яка стає уособленням смерті, жорстокості та невмотивованого вбивства тварин: «Коли такий запроданець перебуває на ложах, чорт підганяє йому звірів під приціл, а деколи і сам водить цівкою. І виходить так, ніби та рушниця сама влучає. Коли стрілець уникає полювання, "він" дуже сердиться. Йому тоді добре, коли стрілець дуже багато звірів уб'є, і згрішить у такий спосіб»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 149.

¹⁰¹ Там само. С. 149.

¹⁰² Там само. С. 150.

¹⁰³ Там само. С. 149–150.

¹⁰⁴ Там само. С. 150.

«Нечистий» метафорично взаємодіє з мисливцем через спільне керування рушницею – чоловік володіє зброєю як фізичним об'єктом, тримаючи її в руках, а демон підпорядковує її собі на трансцендентному рівні, непомітно спрямовуючи до потрібної цілі, наснажуючи зброю власним руйнівним, деструктивним духом. Таким чином, рушниця набуває магічних властивостей, оскільки на неї перенесена сила «нечистого», вона ніби отримує здатність впливати на поведінку тварин – і до мисливця, який володіє нею, «звірі йдуть цілими когортами, що він аж всіх їх перестріляти не може. "Він завжди на щось наткнеться в лісі, що можна застрелити". Однак такий мисливець кінець кінцем стає нещасним, бо й совість починає його мучити за таку кількість знищених звірів, а потім вони починають йому ввижатися цілими натовпами і з'являються в його снах. "Він стріляє, а вони все йдуть і йдуть"»¹⁰⁵.

Вплив негативної Тіні стає щораз сильнішим, вона повністю підпорядковує собі «Я» людини, цей процес призводить до одержимості демонічним аспектом несвідомого й мисливець-«запроданець» втрачає психічну рівновагу, божеволіє: «Руки такого не здатні взятися ні до якої роботи. До цього додається нарешті страх перед ними (тваринами – О.Т.) і за свою душу. Він зненавидить свою рушницю і всіма силами буде прагнути позбутися її та свого ремесла, один раз і назавжди зрікаючись брати до рук рушницю, що, однак, не так легко зробити». Багато мисливців втрачають рівновагу й божеволіють від жалісливого вигляду тварин, марно знищених ними, які в образі привидів ніби протестують проти їх занапащеного життя»¹⁰⁶.

Отже, з точки зору психоаналізу, бездумне вбивство тварин мисливцем-«запроданцем», від якого він втрачає психічну рівновагу, символізує подавлення архетипу позитивної Тіні, асиміляцію її інстинктивного аспекту демонічним ірраціональним імпульсом. Метафорично це відображає конфлікт мотивів у душі особистості. Архетип Тіні є амбівалентним – уособлює і добро, і зло, що існує на рівні ідей та мотивів поведінки в несвідомому особистості. За різних життєвих обставин то один, то інший аспект цього архетипу справляє вплив на індивіда, на мотивацію його вчинків. Залежність мисливця-«запроданця» від рушниці символізує домінування архетипу негативної Тіні, витіснення ним і позитивної інстинктивної Тіні (спроєктованої на тварин), й Его самої людини.

У народних віруваннях українців Карпат підпорядкована чорту «рушниця ніколи не втрачає своїх властивостей, бо нею вже він володіє. А він від свого вже не хоче відступити легко, (подібність із газдівником незаперечна). Коли така рушниця висить на клинку, вона сама час від часу рухається. Також і в куті вона не буде тихо стояти: теж час від часу рухається. Якщо ж залишити її зарядженою, вона може сама по собі

¹⁰⁵ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 150.

¹⁰⁶ Там само. С. 150.

вистрелити і когось обов'язково уб'є. Мусить завжди, хоча б лише раз у сім днів використовуватися для мисливства, а особливо в неділю (коли ходити по лісі гріх, коли люди в церкві). Її знищити також не можливо, бо «він» вчепиться до того, хто її знищив»¹⁰⁷. У такий спосіб рушниця трактується як вмістилище (житло, тіло) нечистого духа, котрий потребує способу самовияву й шукає об'єкта маніпуляції. Однак щира спокута мисливця-«запроданця» здатна звільнити його від одержимості демонічним полюванням (метафорично – від одержимості архетипом негативної Тіні).

І. Сенько записав у с. Келечин від М. Шопляка-Козака 1978 року бувальщину «Заворожена пушка». Тут дивовижною рушницею володіє дід Рішко, але яким чином він її отримав, як вона набула магічних властивостей, у бувальщині не згадується. У діда «була заморожена пушка. Коли треба було йти на вадаску, вона сама клокала в стіну. Він мусив того дня щось убити»¹⁰⁸. Специфічним мотивом цієї бувальщини є несподівана зустріч діда Рішка з чортом-повелителем рушниці: «Раз він косив у Розокатій. Там йому з'явився цапок із рогами-короною. Узяв дідо пушку, підкрадається до цапка. Та лише прицілився – цапок щез. Дідо плюнув, узяв пушку на плече – а цапок знову перед ним з'явився. Так довів цапок діда аж до Майдана, над рипу. Там цапок, пропав би, заспівав»¹⁰⁹. Дід прагне позбутися цапка-демона і для цього використовує магічні засоби: «Він вийняв спеціальні набої: гаки, якими жеребець був перший раз підкований, і пшеницю, яку дванадцять раз носили на сейночне. Узяв ціль – убив цапка. Підійшов дідо подивитися, а то стало чорним вороном. Розклав вогонь і спалив убитого ворона. Та від того часу пушка уже не клокала у стіну, і дідо не міг із неї щось убити»¹¹⁰. Старий Рішко без сумнівів позбувається демона, не усвідомлюючи, що той був пов'язаний із його рушницею. Оригінальність сюжету бувальщини зумовлена мотивом убивства чорта рушницею, яка була йому підвладна. Таким чином, у цій міфологічній оповіді утверджується думка про здатність людини усунути зло зі свого життя, навіть коли вона діє неусвідомлено, інтуїтивно.

У бувальщині «Нешастна зброя (пушка)», яка була опублікованій 1924 року в журналі «Наш рідний край», заморожену рушницю прадід оповідача отримує в подарунок від солдата-дезертира: «Давно ще, коли була Кошутова війна, один вояк не хотів воювати, тайком перебував у мого прадіда в Рокосові. Як війна докончилася, вояк не знав, чим оддячитися моєму прадідові. Була в нього така зброя, що кожного дня треба було з неї стріляти, бо аж не стрілити, то она сама стріляла за вояком. Вояк подарував зброю моєму прадідові. Прадід взяв зброю і од того дня стрілив дачто, где лиску, где зайця. Все йому повелосся»¹¹¹. Однак рушниця прагне «нав'язати» чоловікові свою волю, керує його поведінкою: «Раз на Великдень ніс пасху святити, а

¹⁰⁷ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 150.

¹⁰⁸ Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка / упоряд., передм., приміт. та словник І. М. Сенька; запис текстів І.М. Сенька, В.М. Сенька. Ужгород: Карпати, 1988. С. 37.

¹⁰⁹ Там само. С. 37.

¹¹⁰ Там само. С. 38.

¹¹¹ Нешастна зброя (пушка). [подав М. Копос]. Наш родный край. Рочник II. Число 8. Тячово, 1924. С. 7.

нешасної зброї не брав із собою. Зброя зачала за ним стріляти, аби і її брав. Взяв він зброю і пішов, но не до церкви, але в ліс поблизу села. Там привиділася йому серна. Стрелив, а то була сусідова корова. Заплатив за корову 40 срібних»¹¹². І тоді чоловік усвідомив, що рушниця є уособленням зла, й вирішив позбутися її.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, зафіксованими Ф.Потушняком, мисливець міг позбутися завороженої рушниці й уникнути божевілля, якщо вчасно усвідомлював свою помилку і продавав магичну зброю комусь іншому або залишав її десь у безлюдному місці як «подарунок» для недосвідчених мисливців. «Коли її перепродати комусь, то вона тому буде служити й збереже такі самі прикмети. Так і позбуваються її лише хитрим продажем. Наприклад, повісять у лісі на дерево, щоб собі її хтось взяв, не знаючи в чому справа, або продадуть комусь, а він нехай перепродасть іншому, поки вона не знайде собі такого, хто таку рушницю хоче мати»¹¹³.

У бувальщині «Нещасна зброя (пушка)» описується декілька спроб чоловіка позбутися завороженої рушниці: «Задумав прадід збутися зброї. І верг її у воду. Як прийшов до дому, найшов її на тому самому місці, де і доти стояла. Другий раз верг її в огонь. Як прийшов до дому, вона знову висить на стіні. Раз прийшов до нього якийсь чоловік і хотів тоту зброю купити. Мій прадід зрадувався і продав за 30 золотих [...] Так він збувся пушки»¹¹⁴. Символічно продаж замовленої рушниці утворює ймовірність психічного зцілення людини через створення передумов для звільнення її від впливу архетипу негативної Тіні (через усвідомлення руйнівної сутності цього архетипу). Про вигнання демона зі зброї у більшості міфологічних оповідей не згадується.

Легенда «Покараний стрілець»¹¹⁵, записаній у селі Космач (Косівський р-н Івано-Франківської області), показує, що покаранням для стрільця, який володіє завороженою рушницею, може стати тривале перебування під землею в товаристві змій. Мисливець зустрічає в лісі на свято Воздвиження Христового багато змій, і, одержимий страхом, усвідомлює гріховність своєї поведінки: «А вже Господь мене покарав за свята врочисті і за неділі»¹¹⁶. Змії вдаряються головою об корч і йдуть під землю, чоловік робить так само й опиняється під землею серед змій. Гадюка з короною на голові дозволяє стрільцеві залишитись з ними до Благовіщення й не вбиває його, оскільки він нікому з її підданих не завдав шкоди. Чоловік живе серед змій і харчується, як вони: раз на добу лиже камінь. Таким чином, стрілець відбуває під землею символічну спокуту за бездумне полювання у святкові дні й зневажання Божих законів. Повертає його на землю цариця змій: «Та змія, що найстарша, обкрутила си три рази на округ него, штрикла і винесла его на гору. Там

¹¹² Нещасна зброя (пушка). *Наш родный край*. Рочник П. Число 8. Тячово, 1924. С. 7.

¹¹³ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 150.

¹¹⁴ Нещасна зброя (пушка). С. 8.

¹¹⁵ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 pp). С. 1002–1003.

¹¹⁶ Там само. С. 1003.

найшов він свою тайстру і свою стрільбу [...]. І він собі пішов назад до дому. Проповідував помеже стрільці другі, аби у свято врочисте і в неділю на польованє не ходили, аби їм си не трафило таке, йик ему»¹¹⁷. Чи втратила заворожена рушниця свої властивості, у легенді не сказано, однак акцент зроблено на трансформації світогляду стрільця – на усвідомленні ним гріховності його поведінки, що символічно окреслює зникнення демонічного духу з рушниці. Метафорична трансформація зброї тут зумовлена особистісними змінами, що відбуваються в душі людини: стрілець позбувається зла у своїй душі, і, як наслідок, демон перестає керувати рушницею.

Подібну бувальщину записав Ф. Злоцький на Закарпатті, але про рушницю в ній не згадується, чоловіком керує бажання вбити змію, і покаранням за це для нього стає перебування зі зміями в підземеллі до весни: «Один ганявся за змією, щоб її вбити. Змії забрали його з собою під землю, і тільки навесні відпустили його. Там змії показали йому, чим вони живуть: вони облизують якийсь цукровий стовп. І говорили йому змії: "Чому ви всі хочете вбивати змії, коли вони нікого не чіпають, якщо їх не зачепити?"»¹¹⁸.

На Закарпатті існували вірування про можливість здобуття успіху в полюванні через висиджування газдівника-демона з яйця-зноска: «Можна собі також здобути газдівника-ловця. Треба його висидіти з яйця-зноска, як будь-якого газдівника, або ж прикликати його вночі на роздоріжжі. Газдівник служить так само, як і "він", і не відрізняється нічим від першого, крім походження, чим водночас і підтверджується факт, що "він" є саме газдівником у трохи зміненому вигляді»¹¹⁹. В Україні побутує багато міфологічних легенд та бувальщин про народження демона з «ненормального» яйця («зноска»).

У міфології Закарпаття згадуються «два типи мисливців: звичайні й ті, що застосовують чародійні засоби. Звичайний, чесний, мисливець не вживає під час своєї роботи жодних чарів, тільки праведним шляхом намагається досягти успіху. Наприклад, ідучи на полювання, він молиться, переступаючи поріг, хреститься і, беручи рушницю на плече, каже: "Боже, помагай!" або "будь на помочи!" Колись мисливці вміли такі молитви виголошувати, щоб велося, щоб рушниця удачу принесла»¹²⁰. Ф. Потушняк згадує про давній звичай благословляння рушниць у церкві: «Був і такий звичай, що мисливці на Великдень або Водохреща і свої рушниці в церкві святити, а кулі і сьогодні ще святять з паскою. Мисливець, знімаючи рушницю з плеча, каже: "Боже помагай!" – і по цьому можна зрозуміти, що він праведний». Такий мисливець поводить ся зі звіриною чесно і по-людськи»¹²¹. Праведним мисливцем у народними віруваннях українців є лише той, що не прагне збагачення через убивство тварин і виважено ставиться до процесу

¹¹⁷ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). С. 1003.

¹¹⁸ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 315.

¹¹⁹ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованно. С. 150.

¹²⁰ Там само. С. 149.

¹²¹ Там само. С. 149.

полювання: «Стріляє звірів тільки тоді, коли сам потребує м'яса, але не на продаж. Стріляти звірів на продаж є великим гріхом. Рушницю свою використовує лише у важливих випадках, бо рушницю можна зурочити, коли вистрілити з неї в нечисту тварину – собаку, kota і под.»¹²².

Про мисливство складено багато легенд, оскільки воно є «одним із етапів щасливого життя людства, коли людина жила одним нероздільним життям з природою. Полювання є його символом і виразом»¹²³. На думку Ф. Потушняка, причина такої єдності зумовлена психологією людини, вродженим інстинктом мисливства (прагненням повернутися до первісного стану). «А водночас виражене тут і народне уявлення про звірят і піднесення їх до рівня людини, звідки легко провести паралель до уявлень про тотема»¹²⁴. Сприймання тварини як тотема, а швидше – як одухотвореної істоти, котру можна підпорядкувати власній волі, метафорично утверджувало владу людини над світом природи; а мовою психоаналізу, утверджувало можливість асиміляції інстинктивної Тіні й здатність до духовного розвитку. Відтак процес убивства тварини під час полювання на рівні несвідомого міг символізувати умовну перемогу людини не тільки над фізичним об'єктом, але й над певним власним інстинктивним прагненням, яке мало трансформуватися у прагнення духовного плану. І це міркування, на нашу думку, цілком узгоджується зі спостереженням Ф. Потушняка, що «звірі, переважно дикі звірі, через своє приховане загадкове життя є чимось незвичайним і таємничим, тому стають вони предметом казок і повір'їв – передусім вовк як символ лісової дикої сили, ворожої людині. Тому ставляться до них магічно, прагнучи їх здобути або завоювати їх прихильність»¹²⁵. Таким чином, прагнення керувати ірраціональною силою інстинктів стало підґрунтям появи сюжетів чарівних казок, де є мотив полювання на тварин, їх здобування та підкорення¹²⁶.

Рушниці в уяві наших предків приділялося особливе значення, вона символізувала також здатність людини володарювати над тваринами, утверджувала вищість мисливця над світом природи й ніби зберігала часточку особистості самого власника. Саме тому «рушниця є дуже поважним предметом, її не можна позичати, ані іншим в руки давати. Тоді рушниця "несе" добро. Крім того, вона стоїть завжди на почесному місці і є своєрідним фетишем в хаті і на полюванні»¹²⁷. Заборона давати свою зброю іншим, з точки зору психоаналізу, символізує прагнення людини до цілісності особистості, уникнення «зараження» злом (злыми думками, емоціями, прагненнями) іншої особистості. Це – метафоричне запобігання можливості впливу архетипу негативної Тіні, попередження його вторгнення свідомість.

¹²² Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 149.

¹²³ Там само. С. 151.

¹²⁴ Там само. С. 151.

¹²⁵ Там само. С. 149.

¹²⁶ Тиховська О.М. Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект. С. 110.

¹²⁷ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 149.

Ф. Потушняк також зафіксував народні вірування про можливість впливати на зброю неагресивними методами, застосовуючи магічні знання й не вдаючись до допомоги демонічних сил: «Є і інші способи, як зробити рушницю чарівною, котрі водночас зовсім не є грішними: Треба знайти, поперше, таку траву (наприклад, на Іван-день за тих самих обставин, що й при збиранні іншого зілля), взяти з собою і відповідно висушити (назва не знайома виразно, лише "стрільчик". Подібна до "псячки", вершок синій, а стан жовтий, із землі виростає чотирма стеблами). Ту траву треба скручувати або інакше вкласти в рушницю..., а при заряджанні вставити в гільзу. Коли звір проходить лісом і наступить на таку траву, то де б не була рушниця, кивне собою – затрясється. У лісі, коли звір близько, то так захитається, що ловець відразу знає, де є звір»¹²⁸. Таким чином, полювання могло бути вдалим завдяки застосуванню мисливцем знань про магічні властивості рослин. Ритуал не містив елементів богохульства, чоловік не повинен був зневажати святиню, а вдавався до своєрідного мисливського ворожіння, котре базувалося на вірі у здатність рослин до віщування.

Подекуди мисливці, замість рослин, використовували голови змій як кулі. Змії асоціювалися з нечистими духами, відповідно, їх застосовували як набої («звикли загортати і голови змій, тоді так само влучно можна стріляти»¹²⁹), що мало символічно утвердити прагнення людини підпорядкувати собі зло, зробити його засобом досягнення власної мети. Але отримати повний контроль над зброєю в такий спосіб було неможливо, оскільки «рушниця не завжди добре стріляє. Є такий час, коли вона зовсім не влучає в ціль. Тоді й добрий стрілець нічого не вполює»¹³⁰. Календарний час та річний цикл, за цим повір'ям, визнавався нашими предками потужною сакральною силою, над якою людина не може мати влади, тому слід було ретельно вибирати період для полювання. Це народне вірування метафорично утверджувало віру в залежність долі людини і світу від волі божества, вищої сили й передбачало асиміляцію негативної Тіні на рівні несвідомого.

На Закарпатті існує повір'я, що кулі зачарованої рушниці не можуть зашкодити людям, які перебувають під магічним захистом божества або ж знайомі з рослинною магією: «Здатність бути не вразливим до куль можна осягнути через силу, що дається згори (наприклад, дає її Ілля за вбивство чорта), крім цього, є така рослина, що нею можна відганяти кулі, коли її має людина. Однак її мало хто має, і тяжко її дістати. Звичайно, це лише великі люди, котрим згори доручено виконати якусь велику справу»¹³¹. За спостереженням Ф. Потушняка, лише незвичайні люди володіють знаннями про магічні властивості рослин, оскільки для них долею передбачений особливий життєвий план.

¹²⁸ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 150.

¹²⁹ Там само. С. 150.

¹³⁰ Там само. С. 150.

¹³¹ Там само. С. 151.

Як свідчать сюжети українських легенд, невразливим до куль був Олекса Довбуш, він мав хрест-мольфу, зроблену старим мольфаром-відлюдником із Чорногори, котра була оберегом і дарувала «Олексі невразливість до ворожої зброї. Адже для того, щоб його вбити, дванадцять попів у дванадцяти церквах правили дванадцять служб над кулею, вилитою зі срібла. Але й ця зачарована куля на могла вбити Олексу, настільки могутній захист він мав»¹³². Відтак народна оповідь про невразливість Олекси Довбуша до куль ворога підносить його до рівня лицарів, вибраних долею для реалізації важливих суспільних звершень, а також метафорично утверджує здатність героя контролювати деструктивний аспект архетипу Тіні (спроектований на рушницю супротивника). Для того щоб подолати силу магічної мольфи, тричі використовується число дванадцять, а, як відомо, у міфології воно «символізує космічний порядок і спасіння [...]. З ним пов'язані поняття простору і часу, а також колеса і круга»¹³³.

Існують народні вірування про можливість впливу на чужу рушницю з метою захисту себе чи тварин від ворога. Відштовхуються такі вірування від закону контагіозної магії: предмети, які колись торкалися одне одного, продовжують взаємодіяти на відстані. «Рушницю можна також заморозити (замантити), але це знають лише ловці старі і досвідчені. Роблять це з метою захисту від ворогів, коли хочуть, щоб неприятелі не вистрілювали їх звірину, або просто з помсти. Для цього треба дістати щось зі зброї неприятеля... Здобуті предмети вкладають в інертні об'єкти або такі, що були з подібними речами в контакті (мерець), щоб у такий спосіб через подібність прикмети мертвості перенеслися й на зброю неприятеля»¹³⁴. Метафорично зброя ворога стає «мертвою» (не здатною до влучних пострілів), якщо її частина торкається чогось, дотичного до світу потойбіччя (мерця, труни і подібних речей). Водночас Ф. Потушняк згадує про існування обряду очищення для «замороженої» рушниці, яку, «щоб позбулася чарів, треба змивати або обкурювати. Обкурюють її тиміном, іван-зіллям, троян-зіллям таким самим способом і за таких самих умов, як при обкурюванні живої особи. Змивають рушницю звичайно чистцем проти заліза, в озері серед лісу, на потоці і під час цього кажуть певне замовляння, згадуючи, від чого відбувається змивання. Вони знають певні формули»¹³⁵. Такий обряд «зцілення» рушниці нагадує лікувальні обряди язичників, спрямовані на оздоровлення хворої людини магічною словесною формулою (замовлянням) та певною послідовністю ритуальних дій. Таким чином, рушниця сприймається як одухотворена істота або ж як проекція душі людини.

На Закарпатті існували вірування у здатність зброї набувати дивовижних властивостей шляхом дотримання певного ритуалу, й особливе значення надавалося числовій символіці: «Рушниця і кулі, належним чином освячені, здатні побороти і нечистих духів. Пшениця дванадцять разів

¹³² Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). С. 151.

¹³³ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоданализ. С. 579.

¹³⁴ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 151.

¹³⁵ Там само. С. 151.

освячена на 12 всеношних із клинцем від першого лошати, від першої кобили уб'є упиря, дводушника, або й чорта, коли вистрілити з освяченої рушниці, з лівого плеча, натискаючи лівим пальцем. Це вважається доброю справою і така людина заслуговує собі царство небесне після смерті»¹³⁶. У такому контексті на рушницю метафорично проєктується сила світлого божества (зброя стає уособлення архетипу Самості), оскільки набуває здатності побороти демона (асимілювати негативну Тінь): «Освячена або заморожена зброя має вищі прикмети. Нечиста сила не має проти неї снаги (напр., нічник)»¹³⁷. Прикладом реалізації такого давнього вірування, на думку Ф.Потушняка, є казка про стрільця, «котрий за вбивство чорта отримує від чорнокнижника чарівне вміння стріляти (яке дістається магічним способом, але не є грішним)»¹³⁸.

Із мисливством у народних віруваннях пов'язано багато різноманітних табу, нехтування якими нібито може спровокувати нещасливе, невдале полювання: «Пушка тоді нічого не уб'є – не таланить. Наприклад, жінка не має права, коли чоловік їсть або виходить з хати перед полюванням, прясти, бо звір буде крутитися, як веретено, довкола; мисливець теж може заблукати. Жінка мусить вибрати для цього відповідний день і взагалі не робити чогось такого, що на основі подібності могло б статися з мисливцем та його зброєю»¹³⁹. Очевидно, жінка під час процесу прядіння/ткацтва, з точки зору міфологічного світогляду, набуває рис божества долі. Подібного висновку дійшов і Мірча Еліаде, котрий відзначив, що прядіння/ткацтво асоціювалося з жіночою магією, яка могла нашкодити чоловікам-мисливцям. «В деяких місцях (наприклад, у Японії) ще зберігся міфологічний спогад про постійну напругу і навіть конфлікт між таємними товариствами юних дівчат і товариствами чоловіків. Вночі чоловіки і їхні боги нападають на ткаль, руйнують їхню роботу, трощать їхні човники і ткацькі інструменти»¹⁴⁰. У такий спосіб, очевидно, чоловіки символічно убезпечують себе від ролі об'єктів магічного впливу жінок (щоб ті раптом їм не «напряли/наткали» небажаної долі). Подібно страх чоловіків перед магією жінок-пряль у народних віруваннях Закарпаття трансформувалася в табу на прядіння перед полюванням.

Інші повір'я про успіх мисливців пов'язані з уявленнями про символіку тварин, дій та речей. Поганим знаком уважалася, якщо перед полюванням чоловікові хтось раптово переходив дорогу, «наприклад, стара жінка, хтось з чимось порожнім, [...] заєць, кіт і под. [...]». Всі віщування [...] базуються на законі подібності, аналогії явищ»¹⁴¹. Такий «перехід» метафорично перекреслював вдалий шлях мисливця, унеможлиблював успішне полювання.

¹³⁶ Потушняк Ф. Стрільба в народномь вѣрованю. С. 151.

¹³⁷ Там само. С. 151.

¹³⁸ Там само. С. 151.

¹³⁹ Там само. С. 149.

¹⁴⁰ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 287.

¹⁴¹ Потушняк Ф. Стрільба в народномь вѣрованю. С. 149.

І кішка, і заєць асоціювалися з демонічною сутністю жінки: «у багатьох народів світу (кельтів, єгиптян, китайців) зайця мали за місячну тварину, а греки вважали улюбленою твариною Афродіти [...]. У Середньовічних маргіналіях заєць також зображається твариною Венери»¹⁴². А кішка (особливо чорна) у міфологічних легендах та бувальщинах постає уособленням відьми. Таким чином, страх перед жіночою магією виявився в мисливських табу, пов'язаних з «нечистими» тваринами, символічними проєкціями демонічної фемінності.

Отже, мисливство в уяві наших предків пов'язувалося з вірою в існування магічного взаємозв'язку між людиною і тваринами, між стрільцем та рушницею. На нашу думку, на тварин проєктується інстинктивний аспект архетипу Тіні. Бездумне знищення тварин метафорично відображає прагнення чоловіка нівелювати, асимілювати свої інстинкти. Рушниця може трактуватися як персоніфікований образ архетипу Тіні у двох варіантах: як негативна Тінь – коли йдеться про дивовижну зброю, отриману стрільцем-«запроданцем» від нечистого (семантику якого перебирає на себе зброя); як позитивна Тінь – коли зброя освячена в процесі певних ритуальних, магічних дій з метою захисту від ворога, хижаків. У бувальщинах «Заворожена пушка», «Нещастна зброя (пушка)» та легенді «Покараний стрілець» описано процес зникнення замороженої рушниці з життя мисливця, що має змінити якість його життя. У деяких міфологічних сюжетах на рушницю проєктується архетип Самості, про що свідчить здатність зброї долати демонів (упирів, нічників, перевертнів...).

На нашу думку, рушницю можна трактувати як метафоричне alter-ego мисливця, прояв його духовних нахилів та вподобань. Якщо в душі мисливця домінує зло, рушниця підсилює це почуття, поглиблює його й штовхає до занепаду. Якщо ж мисливець є доброю людиною, то зброя здатна облагородити свого власника, зробивши його сильнішим за демонів. Пласт вірувань про невразливість людини до куль, здатність впливати на чужу зброю замовляннями та магічними ритуалами відображає уявлення наших предків про можливість розвитку прихованих потенційних можливостей психіки, духовності, тобто окреслює символічні етапи психологічної ініціації особистості.

Тема 3.

Лісовик та лісовий чорт

Ще одним міфологічним образом, який побутує у фольклорі Закарпаття, є лісовик, а також споріднений із ним персонаж – лісовий чорт. Вірування в існування лісовиків поширені серед слов'янських народів: «У росіян – леший, лісовик (в українців), ласовик, белун (у білорусів), у чехів *divi muž*, *mužik*, у словенців *divi maj*. Знаходимо уявлення про нього взагалі майже у всіх індоєвропейських народів (напр., греко-римські – фавн, сатир і т.д.)¹⁴³.

¹⁴² Мусіхіна Л. Магія гір. Чарівне в житті гуцулів. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2012. С. 37.

¹⁴³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

Погоджуємося з твердженням Г. Лозко, що російський «леший» «значно ближчий до тюркського Шурале. Леший боїться солі, вогню і липового поліна»¹⁴⁴.

Як відомо, ліс у міфах, казках та народних віруваннях є символом колективного несвідомого. На цьому наголошували К.-Г. Юнг, С. Біркхойзер-Оері, К.-П. Естес, М.-Л. фон Франц та ін. Крізь призму психоаналізу казковий «ліс – це символ несвідомого. За часів становлення цивілізації люди жили в джунглях і густих лісах, і розчищення лісу було одним із шаблів у розвитку культури. Несвідоме — це дика природа, що поглинає прагнення людей до поступу, і в цьому воно подібне до лісу, у сприйнятті якого первісна людина повинна була постійно зберігати пильність»¹⁴⁵. Архетипи мають амбівалентне значення, тому й лісовик набуває в народній уяві ознак трікстера, він здатен насилати на мандрівника запаморочення (блуд) й водити його по колу в лісі. Про це писали В. Гнатюк, Г. Лозко, Ф. Потушняк. В. Гнатюк вважав лісовиків «нечистими духами»: «Лісовик веде чоловіка вночі по лісі так, що той чоловік ніяк не знайде дороги і не вибереться з лісу, аж поки треті півні заспівають. Лісовик цілу ніч гукає в лісі, але людям не треба відгукуватися, а то він зараз і прийде до того, хто відгукується»¹⁴⁶. Г. Лозко трактує насилання лісовиком «блуду» на мандрівника як своєрідний жарт: «Він любить пожартувати з людиною, завівши далеко в ліс і сплутавши дорогу. Щоб вибратися, треба вивернути навиворіт сорочку або вдягнути черевики не на ту ногу – тоді повернеться пам'ять. Проте значної шкоди людині він не робить, навпаки, під опікою Лісовика її не чіпає жоден дикий звір у лісі»¹⁴⁷. Подібне уявлення про лісовика зафіксоване й Ф.Потушняком: лісовик «з'являється і приходять до людей тільки вночі, хоча невидима його діяльність триває і вдень. Він затримується більш за все в глухих і неприступних місцях посеред лісу. Тих, хто проходить по лісу, він «заманить» (нечисті духи манять) і примусить блукати по колу. Тоді треба сісти на землю і вивернути на собі одяг на другий бік, «щоб мана минула»¹⁴⁸. Таким чином, щоб позбутися блуду в лісі, слід або поміняти місцями черевики на ногах, або одягти одяг навиворіт, що, очевидно, означає символічне заперечення зв'язку особи-виконавця з впорядкованим, реалістичним світом людей, котрі легко стають об'єктом маніпуляції «нечистих» духів, і декларування приналежності до хаотичного, «потойбічного» світу духів (де все навпаки).

Водночас В. Гнатюк акцентував на специфіці зовнішності лісовика: «Лісовик білий, як сніг. Він може приймати на себе різні постаті і показуватися вовком, лисом, псом. Останнього дня перед Великим постом біжить вихором по снігу, а деколи показується у полі свічкою»¹⁴⁹. У записах

¹⁴⁴ Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2009. С. 59.

¹⁴⁵ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

¹⁴⁶ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 391.

¹⁴⁷ Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. С. 58–59.

¹⁴⁸ Ф. П. Демоны в народном вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгород, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁴⁹ Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 391.

В.Гнатюка лісовик ототожнюється з чортом, який допомагає мисливцям, наганяючи їм здобич. «Він увесь порослий шерстю, а на ногах має копита»¹⁵⁰.

На противагу В. Гнатюку й Ф. Потушняку, І.Нечуй-Левицький схилився до думки, що «полісунів і польовиків не можна вважати лісовими духами: вони мало мають таких прикмет, по котрих було б видно, що вони образи тієї сили натури, котра виявляється в дереві та в звірах. У давні часи народ вважав на хмари як на небесні ліси й скелі. Полісуни були в давні часи духами хмар і навіспісля перенесені у фантазії народу з хмар на землю, в ліси. Їхній колір сірий і попелястий, як колір хмар, а не зелений колір лісу»¹⁵¹. Й І. Нечуй-Левицький, і Ф. Потушняк наголошували на існуванні зв'язку лісовиків зі стихією води. На Закарпатті зафіксовані вірування, що лісовик спричиняє бурі і град, «коли летить над лісами, дерева стогнуть і скриплять, пригинаючись до землі, за ним слідом котяться чорні й важкі хмари, – це лісова людина бурю провадить. Коли лісова людина переслідує повітруль, разом з нею підіймається такий вітер, що дерева вивертає й ламає їх, як тростинки. Тоді її гнівний голос чути серед вершин дерев разом із завиванням і шумом бурі»¹⁵².

Подібним до лісовика міфологічним образом є чугайстер. Зокрема, у бувальщині «Чугайстер» (записаній С. Пушиком від Доні Юрчак у с. Полика Богородчанського району Івано-Франківської області)¹⁵³ цей міфологічний персонаж здатен керувати стихією повітря, провокує вихори. На відміну від лісовика, який переслідує мавок, чугайстер у цій бувальщині мало не позбавляє життя дівчат: «Враз у лісі скрутився вітер, і дівчата побачили, що то Чугайстер танцює. Став він захипувати дівчат. А одну дівчину, Паранню Писяк, той крутінь ухопив з гурту, закрутив нею та й кинув з берега в ріку: якби не вмiла плисти, була би втопилася»¹⁵⁴. Зовнішність його змальована так: «Чугайстер убрання не має ніякого. Дик... Зарослий. Ніби чоловік, але має довге волосся, борода дуже довга, очі дуже страшні зверху, як у жаби, – він увесь страшний. Волосся на голові біле, як сніг, і борода біла, як сніг, і все волосся, яким укритий, біле»¹⁵⁵. Іншим постає чугайстер у міфологічній оповіді, записаній І. Сеньком від Миколи Обладанчука 1961 року у с. Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської області: «Чугай – то лісовик, дикий чоловік, вкритий шерстю, як ведмідь, але має людську подобу»¹⁵⁶, він підходить під колибу, сідає біля ватри та гріється. «Вівчар заговорив до нього, айбо тот мовчав та піпку кури. А далі встав і мовчки пішов геть»¹⁵⁷. У тексті про зв'язок чугая зі стихією повітря не згадується. Зате акцентується на любові цього персонажа до танців: «Ще казали, що коли зафлуерати чугаю, то він

¹⁵⁰ Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 391.

¹⁵¹ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 84.

¹⁵² Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁵³ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 184-185.

¹⁵⁴ Там само. С. 184.

¹⁵⁵ Там само. С. 185.

¹⁵⁶ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записках Івана Сенька. С. 189.

¹⁵⁷ Там само. С. 189.

красно танцює. Вівчарі не боялися чугаїв»¹⁵⁸. У бувальщині протиставляються образи чугая та мавок (яких тут названо «красні») відповідно до їхнього ставлення до людей. Вівчарі «боялися красних, бо ті, коли чоловік один під колибою, можуть його злудити і завести у безвість. Ті малфи боялися чугая і не ходили тими дорогами, куди він ходив»¹⁵⁹.

Іноді в закарпатських бувальщинах та легендах відбувається накладання образу лісовика й чорнокнижника: вони обидва нібито здатні створювати град. Лісовик «для створення граду перш за все заморозить озеро настільки, щоб воно вкрилося льодом, потім цей лід потре «на шматки» – тобто в град, підніме їх вітром вгору і веде, куди йому тільки заманеться»¹⁶⁰. Чорнокнижники, нібито діють дещо по-іншому: «привозять воду хмарами з моря і випускають її десь в лісовій глушині на поляні (де ніхто не ходить). Потім її заморозять, полупають на дрібні куски і хмарами везуть туди, куди їм треба. Звичайно тоді вони сідлають шарканя (дракона). Зловлять його в печері, накинуть на нього вуздечку та й їдуть сидячи на ньому, куди їм треба»¹⁶¹. Отже, лісовик заморожує воду озер, чорнокнижник – морську воду, лісовик використовує як помічника вітер, чорнокнижник – багатоголового змія (шаркань).

Існує подібність лісовика й чорта. І. Нечуй-Левицький акцентував на ототожненні лісовика (полісуна) «з чортами, котрі ховаються в дуплах або під деревом. Бог побиває їх громом і од того грім часто влучає в дерево»¹⁶². Ф. Потушняк відзначив, що образ лісовика «у волинян, що живуть біля підніжжя гірських лісів, набуває вигляду особливого чорта і називається «лісовий чорт». Між ним і звичайним чортом є різниця: лісові чорти живуть у лісах або в лісових ямах, ярах або печерах, розважаються і господарюють, як люди. Деякі мають навіть жінок і дітей. «Лісовий чорт» буває чорний, з хвостом, вкритий він шерстю, на ногах копита, на лобі невеликі роги. Морда його теж з шерстю. Побачити його можна під час грози»¹⁶³. За спостереженням Ф. Потушняка, лісового чорта закарпатські селяни описують іноді як невеликого чорного чоловічка в широкому капелюсі. «Коли хтось випадково зайде глибоко в ліс, лісові чорти заманять його й відведуть до себе, почнуть над ним знущатися, пропонуючи йому розгадати різні загадки, а потім його жорстоко вимучать або зовсім уб'ють. Рідко кого відпускають до дому з нагородою»¹⁶⁴. Тож на лісових чортів проектується страх людини перед невідомим, непрохідними лісами, хащами, які уявлялися колись володіннями духів та тотемів. Загадування лісовими чортами загадок, як передумова прилучення до потойбічного простору, перегукується з загадками русалок та інших демонічних істот, що прагнули через загадки

¹⁵⁸ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 190.

¹⁵⁹ Там само. С. 190.

¹⁶⁰ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.

¹⁶¹ Потушняк Ф. Чорнокнижники. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник 1. Ч. 16. С. 137.

¹⁶² Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 84.

¹⁶³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁶⁴ Там само. С.3.

ідентифікувати приналежність людини до одного зі світів. Відгадати загадку може тільки «свій» (один з поміж демонів), оскільки володіє сакральними знаннями потойбічного світу. Чужий не є посвяченим у таємницю і тому відгадати загадки не може. А його прилучення до потойбіччя можливе лише через смерть.

Яскраве уявлення про «лісову людину» довгий час існувало серед гуцулів. Водночас Ф. Потушняк розмежовує образи «лісових чортів», котрі живуть гуртом в одному лісі й нагадують диких людей, і образ «лісової людини» (лісовика), який міг бути лише один у лісі. Живе лісовик «завжди в лісі. У село або в поле не показується, тому що те повітря йому не смакує і сільських жителів він не любить, зневажає їх. Виглядом своїм він нагадує людину міцної тілобудови, але при тому цілий вкритий чорною шерстю, що гладко прилягає до тіла. "Чистого" від волосся місця на ньому нема. Ноги як у пса, з кігтями, а за іншими даними, замість ніг у нього копита»¹⁶⁵. Лісовик, згідно з народними віруваннями, диференційовано ставиться до людей, поважає лише тих, «котрі самі провели більшу частину свого життя в лісах і "знають лісові звичаї"»¹⁶⁶, ладнає перш за все з вівчарями. «У справі інших людей він не втручається, але якщо хто-небудь втрутиться в його життя, лісовик може жорстоко помститися»¹⁶⁷.

На нашу думку, на лісовика проектується страх людини перед непізнаною силою дикої природи, зокрема, лісів, які часто асоціювалися з небезпекою, нападами хижих тварин. Як відомо, ліс є символом колективного несвідомого, тому саме тут закономірно об'єктивуються різні міфологічні образи, котрі є різними проєкціями архетипу Тіні, а лісовик – одна з них.

По-іншому трактує образ лісовика Г. Лозко, ототожнюючи його з божеством-покровителем лісу. На її думку, лісовик – «первісно Бог-пастух, який випасає лісову худобу: оленів, ведмедів, вовків, зайців. Тому люди-пастухи укладають з Лісовиком угоду, приносячи йому в жертву яйце або печиво із житнього борошна, які кладуть на лісовому перехресті чи на галявині. Тоді дикі лісові звірі не будуть забирати в людей їхню худобу. Цілком імовірно, первісно це були жертви Богів Лісу»¹⁶⁸. На подібну семантику образу лісовика натрапляємо в деяких міфологічних оповідях Закарпаття. Зокрема, Ф. Потушняк вказує на існування народних вірувань у можливість задобрення лісовиків через жертвоприношення. «Старі вівчарі "вміють вблагати" лісовика, щоб зглянувся й не шкодив худобі. По-перше, треба помолитися Богу, потім звернутися до нього й попросити відвести бурю й град на місця, де ніхто не ходить. "Скотарки" ставлять йому в шмаття сіль з куском хліба на роздоріжжі, щоб він не бив худобу градом»¹⁶⁹. У такому контексті увиразнюються риси лісовика як уособлення давнього

¹⁶⁵ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁶⁶ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁶⁷ Там само. С. 3.

¹⁶⁸ Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. С. 58–59.

¹⁶⁹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.

язичницького божества, котре потребувало вшанувань і різноманітних жертвоприношень.

Схожим до образу лісовика є герой казки «Цар Дикого лісу»¹⁷⁰ (СУС – 502+850), записаної П. Лінтуром від М. Галиці в с. Дулово Тячівського р-ну, його названо «диким чоловіком», він нагадує божество, яке володарює в лісах. «Дикий чоловік» доброзичливо ставиться до графського сина, котрий звільнив його з полону, і стає дивовижним помічником хлопця.

Г. Лозко вважає, що фольклористи зібрали лише пізніші уявлення про лісовика й наголошує на такій його особливості, як відсутність тіні¹⁷¹. Вважаю, що таке уявлення метафорично увиразнює припущення, що лісовик сам є персоніфікацією архетипу Тіні.

У народних віруваннях Закарпаття лісовий чорт постає іноді як невеликий чорний чоловічок у широкому капелюсі, який «вночі, побачивши вогонь біля колиби, прямує в ту сторону і волає людським голосом: "Гой, гой, гой!". Відповідати йому не варто. Він сам підійде до колиби і огляне – чи все там до ладу, чи в порядку у вівчаря "спузар" – палка, якою поправляють вогонь, "кулешир" – палиця, якою мішають куліш, і чи досить є води в коновці»¹⁷². Лісовий чорт набуває ознак міфічного судді, наділяється народною уявою здатністю аналізувати дії людей (вівчарів), котрі господарюють на його території, а отже, повинні дотримуватись встановлених ним правил: «Горе тому, в кого він все це знайде не в порядку. Лісова людина буде лякати стадо такого вівчаря, бити градом або просто зішле нашесть, тобто нашле хворобу на будь-яку частину тіла. Але якщо знайде все в порядку, сяде на пень перед вогнем, кажучи: "От тут зігріюсь."»¹⁷³.

На Закарпатті збереглося уявлення про необхідність уникати прямого спілкування з лісовиком, оскільки встановлення діалогу між ним і людиною, може закінчитися для останньої фатально. У записаних Ф. Потушняком міфологічних оповідях лісовик іноді «сидить, поправляє вогонь і при цьому звертається до вівчарів, котрі сплять, з різними запитаннями на зразок: "Гей, ти спиш?" і т. д. Але відповідати йому, як і всім духам, не можна: того, що відповість, лісовик зурочить або задушить»¹⁷⁴. Але не лише до сонних вівчарів звертається лісовик, він може кричати в «лісі "гомутотом" – шумом, особливо вночі і в полудень. Хто до нього відгукнеться, тим він "заволодіє"»¹⁷⁵, того наврочить. Ф. Потушняк наголосив на існуванні вірування в небезпечність діалогу між людиною й демонами: коли людина про щось питає духів або відповідає їм, це дає демонам «силу над живою людиною, бо тоді буде розірване коло їх містичної реальності»¹⁷⁶. З одного боку, через діалог з «нечистими» людина потрапляє в зону потойбіччя,

¹⁷⁰ Казки зелених гір: Закарпатські казки Михайла Галиці. С. 45–60.

¹⁷¹ Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. С. 59.

¹⁷² Ф. П. Демони в народному в'рванні. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁷³ Там само. С. 3.

¹⁷⁴ Там само. С. 3.

¹⁷⁵ Там само. С. 3.

¹⁷⁶ Ф. П. Демони в народному в'рванні. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

ідентифікує себе з ними і згодом прилучається до світу духів через смерть. З іншого боку, вона отримує покарання за спробу прилучитися до «чужого» простору.

Цікавим у Карпатському регіоні є трактування лісовика як володаря полонин: «Головна увага лісової людини спрямована на ліси і полонини. Тут вона єдиний пан і суворо стежить, щоб все було в належному порядку»¹⁷⁷. Ф. Потушняк зафіксував народні перекази про можливість дізнатися, скільки полонин лісовик має у своєму підпорядкуванні: «Для цього два сміливці повинні між собою домовитися й купити новий мішок. Потім опівночі разом повинні залізти у цей мішок так, щоб тулуби опинилися в мішку, а голови дивилися в різні боки. Зробити це слід було на роздоріжжі, де сходилися між собою дві полонини... Лісова людина, як правило, щоночі обходить всі 77 полонин межами й прийде також і на це місце. Вона буде гнати їх звідти, погрожуючи їм усіма можливими способами, бо вони лежать їй на дорозі, а нечисті йдуть тільки прямо, – але ті повинні лежати й не рухатися. Нарешті лісова людина скаже: "Цілу Свидову я сходив, всі 77 полонин, але такого чуда не зустрів: дві голови – один труп". Скаже – й піде геть. Так можна дізнатися, скільки є полонин у Свидовому й одночасно побачити лісову людину»¹⁷⁸. Мотив здивування демона як передумова перемоги над ним є поширеним в українському фольклорі: здивувавши упиря, жінка знищує його – упир перетворюється на попіл. Лісовик від здивування не гине, але вже не здатен завдати шкоди тим, хто його здивував, а, навпаки, розкриває перед ними свої таємниці.

У народних віруваннях Закарпаття лісовик може «перетворитися на те, що захоче, але найчастіше на вовка. Робить лісовик це тоді, коли хоче звабити повітрулю, оскільки повітрулі вовка не бояться»¹⁷⁹. Ф. Потушняк згадує про існування ворожнечі між лісовиком і повітрулями, народні вірування зображують цих міфічних істот антагоністами. Водночас ініціатором ворожнечі постають повітрулі як уособлення давнього жіночого божества, наділеного особливою силою в часи матриархату. «Повітрулі глумляться над ним (лісовиком – О.Т.), повторюючи його "гомут" – від чого й походить луна. Лісовика це сердить, і він глумління не вибачає»¹⁸⁰. Слід відзначити, що народ симпатизує лісовику, умотивовуючи його неприязнь до повітруль суб'єктивною вигодою: якщо б лісовик «не переслідував повітруль, то вони спричинили б багато біди худобі й людям. Тому лісовик, тільки-но схопить якусь з них, відразу ж і "скитить" (уб'є – О. Т.). Іноді можна почути, як вона плаче, коли її вбивають»¹⁸¹.

Отже, в уяві українців Закарпаття розмежовуються образи «нечистих» духів: лісових чортів – демонів, які здатні наслати на людину блуд чи вбити її, та лісовика – покровителя лісів та полонин, який стежить за порядком у

¹⁷⁷ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

¹⁷⁸ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.

¹⁷⁹ Там само. С.3.

¹⁸⁰ Там само. С. 3.

¹⁸¹ Там само. С. 3.

підвладному йому просторі й може бути лояльним до людей, зокрема до вівчарів. Ці персонажі є втіленням двох аспектів архетипу Тіні – темного й світлого: лісові чорти – виразна персоніфікація негативної Тіні, а образ лісовика увібрав у себе риси й позитивної, і негативної Тіні. Таким чином, демонічний аспект лісових духів зумовлений потребою асиміляції страху людини перед загрозливою силою природи – непрохідними лісами, грозами, вітрами. У деяких віруваннях, коли йдеться про лісовика як божество, яке вшановували жертвоприношеннями та поклонінням, можемо говорити також про реалізацію в цьому образі певних ознак архетипу Самості.

Тема 4.

Етнопсихологічна специфіка образу водяника

Одним із персоніфікованих духів природи в українському фольклорі є водяник, який, порівняно з іншими міфологічними істотами (русалкою, потерчатами), що теж нібито живуть у річках, озерах, ставках, джерелах, наділений найбільшою владою і силою. Специфіку образу водяника в народних віруваннях Закарпаття описав Ф. Потушняк у розвідці «Демони в народному віруванні»¹⁸².

Образ водяника тісно пов'язаний зі стихією води, й уявлення про нього збереглися у віруваннях майже всіх слов'ян. Деякі народи з образом водяника пов'язують «цілий підводний світ з палатами, коштовним камінням, загадковими звірятами»¹⁸³. Але на Закарпатті він уявляється іншим. Цілком погоджуємося з твердженням Ф. Потушняка, що образ водяника часто витісняється «уявленням про упирів, потопельників і домовиків, котре більш відповідає географічним умовам і світогляду (оскільки в нас переважає уявлення про дводушників)»¹⁸⁴. Подібних висновків дійшов і польський дослідник А. Гейштор: «Слов'янський сонм водяних демонів частково складається з акватичних істот невизначеної природи, сила яких виявляється у воді, а частково – з духів померлих людей»¹⁸⁵. А. Гейштор зауважує, що потопельників у Росії «називають водяниками або лобастами (від тур. *albasta*). Ці істоти є однозначно злими, їхня мета полягає в тому, щоб топити людей, затягуючи їх у вири. Вони відпочивають на березі водойм, перетворюються на тварин та риб. Чехи і словаки називають цих істот *vodniki*, *vodni moř*. Останні часто являються в образі дитини, яка несе живих людей до води у світлі місяця»¹⁸⁶.

В. Гнатюк простежив, що в уявленнях українців Західної України «водяник подібний до чоловіка, але має дуже великий хвіст і крила. Як рибаки розкладають на березі вогонь, він виходить з води грітися. Риба втікає

¹⁸² Ф.П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и души источниковъ *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабря). С. 5; Ф.П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и души источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

¹⁸³ Ф.П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и души источниковъ *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №26 (4 декабря). С. 5.

¹⁸⁴ Там само. С. 5.

¹⁸⁵ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 250.

¹⁸⁶ Там само. С. 251.

перед ним, і тоді добре її ловити, бо сама набігає в сіті. Сидить у ріках та керницях і може показуватися людям у різних видах: чоловіка, дитини, пса, kota, качура, риби»¹⁸⁷.

За спостереженням О. Поріцької, часто водяника «уявляли собі у вигляді сома, щуки, селезня, ягняти, білого пса, високого сивого коня; водяного вужа [...]. Найчастіше водяник у повір'ях східних слов'ян зображувався старим потворним голим чоловіком, іноді вкритим густою шерстю, інколи взагалі позбавленим будь-якого волосяного покриву, вкритим баговинням, з великою бородою і зеленим волоссям. У деяких місцевостях до образу водного МП додавалися такі деталі зовнішності, як лапи замість рук, хвіст, ріг чи роги на голові, гусячі лапи, перетинки між пальцями рук і ніг, або відсутність ніг, замість яких були лапи чи копита»¹⁸⁸. Такий портрет водяника метафорично утворює його близькість до інстинктивного життя людини, адже тварини в давніх міфах асоціювалися з тотемами, а з точки зору психоаналізу, поставали персоніфікованими образами інстинктивних прагнень особистості, архетипними образами її непізнаного, несвідомого життя. Інстинкти людини мають дуалістичну природу, вони можуть сприяти становленню особистості, а можуть шкодити. Так само амбівалентним є образ водяника в українських міфах, легендах, повір'ях, хоча кількісно переважають оповіді, де водяник постає втіленням негативного аспекту водної стихії та персоніфікацією деструктивного змісту несвідомого. Зокрема, це виявлялося у віруванні, що водяник «любить робити збитки п'яним і заводить їх у болота. Псує греблі, ломить у млинах колеса, коли недобрий, а як люди наближаються тоді до його царства, прим., купаються, або роблять щось на березі, то лякає їх і то так, що вони відлежують довго переляк»¹⁸⁹.

На противагу цій характеристиці Ф. Потушняк відзначив, що на Закарпатті існувало вірування у здатність водяника допомагати людям – зокрема рибалкам та мельникам. Водяник «володарює над водними тваринами (перш за все рибами та раками), котрі йому підкоряються у всьому. Деякі рибалки знайомляться з ним, навіть викликають його вночі на розмову, бо він багато знає про риб... Тим, котрі з ним товаришують, він допомагає, але якщо на когось гнівається, розриває йому сіті, лякає риб... Тому його інколи порівнюють з домовиком. Гнівається тільки на недосвідчених рибалок, що псують рибу, особливо заради торгівлі»¹⁹⁰. Здатність водяника товаришувати з рибалками й допомагати їм у промислі відображає позитивний зміст цього міфологічного образу й увиразнює його архетипну природу. Архетипи дуалістичні, а, отже, такі народні вірування метафорично переосмислюють ставлення людини до власного непізнаного потенціалу психіки, своєї інстинктивної природи, віднаходять у ній

¹⁸⁷ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 392.

¹⁸⁸ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально- слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). С. 98–99.

¹⁸⁹ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 392.

¹⁹⁰ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и души источниковъ *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабрь). С. 5.

конструктивний елемент. Віра людей у те, що можна домовитися з загрозливим, непізнаним змістом несвідомого, відтак втілилася в оповідях про довірливі розмови рибалок з водяником та допомогу мельнику. «Мельнику, з яким він у хороших стосунках, пускає воду на млин, але коли розсердиться псує йому лотоки»¹⁹¹.

На контакт із водяником, згідно з повір'ями Закарпаття, були здатні лише деякі люди. Для більшості водяник усе ж асоціювався з нічними жахіттями, породженими страхом перед водною стихією та власним несвідомим: «Вночі він буває небезпечним і грізним: стрибає над водою (любить, коли хвилі б'ються об береги), наслідує різні голоси, колишеться на вербах, літає над водою... Тоді будь-кого втопить, хто переходить через воду або блукає над берегами біля цього місця»¹⁹². Таке уявлення про водяника чітко корелює з властивостями грізних водних потоків під час повені та потужною силою несвідомого, яке бурхливо дає про себе знати під час емоційних переживань, психологічних криз та неврозів.

Контакт людини з її несвідомим відбувається вночі, у процесі сновидінь, тому не випадково сила водяника стає особливо потужною саме вночі – це час, коли свідомість спить, а архетипи колективного несвідомого персоніфікуються в образах сновидінь, зводячи людину віч-на-віч з її страхами та хвилюваннями. Як вважає О. Поріцька, «періодами особливої активності водних МП у межах доби були полудень і північ [...]. У цей час заборонялося купатися у водоймах, рибалити й навіть перебувати поблизу річок, озер, ставків та інших об'єктів, оскільки водні МП могли затягати до себе людей, що знаходилися у воді і поблизу неї»¹⁹³. Крім того, згідно з народними віруваннями, «на самопочуття й зовнішність водяника мають значний вплив фази місяця. За молодого місяця це кволий, повільний, неповороткий дідок із зеленими волоссям та бородою. А в повню це доволі меткий і жвавий добродій, волосся й борода якого срібні»¹⁹⁴. На нашу думку, сила водяника ставиться в залежність від яскравого світла місяця. Очевидно, оскільки місяць здатен впливати на земні води (припливи, відливи в морях та океанах), це метафорично вмотивовує його вплив і на водних духів: сила повного місяця максимальна і це закономірним чином додає енергії та снаги водянику.

На Закарпатті донедавна існували вірування, що водяник має владу та силу тільки у воді, «ховається, як правило, під берегом, де вода найглибша та спокійна, або утворюються вири. Коли хтось сам сидить над таким місцем у полудень, коли найбільша тиша, а водяник покажеться йому, чоловік від страху падає у вир і топить. Водяник засміється і зникне. Як правило, від людей він ховається. Тільки, коли думає, що навколо нікого нема, вилізає зі свого укриття, б'є долонями по воді й сміється від задоволення. Коли почує,

¹⁹¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

¹⁹² Там само. С. 5.

¹⁹³ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально- слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). С. 105.

¹⁹⁴ Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. С. 150.

що хтось наближається, швидко ховається під водою. Але тоді небезпечно йти понад берегом, бо він, розсердившись, може того, хто його потурбував, "підвіяти" або навіть затягти до води. Затягне також того, хто необережно плаває над його житлом, каламутить йому воду і т.д.»¹⁹⁵.

Уявлення про те, що водяник уникає товариства людей і може ставати видимим лише для однієї особи, але не кількох, ще більше увиразнює архетипну природу цього демонологічного образу. Водяник постає персоніфікованим страхом людини перед непізнаною частиною її власної душі – перед негативною Тінню, деструктивним аспектом психіки, який може зруйнувати впорядкований лад звичного життя. На нашу думку, страх бути втопленим у воді, або ж, метафорично, – у власних деструктивних емоціях та інстинктах, об'єктивується в уяві людини в образі водяника (антропоморфної чи зооморфної злої істоти). Відбувається персоніфікація самого страху, і в такий спосіб психічна, нервова напруга послаблюється, щось страшне й непізнане стає видимим, а отже, лякає менше, оскільки його можна побачити.

У наукових розвідках фольклористів психоаналітичної школи вода часто асоціюється з колективним несвідомим, з руйнівним потенціалом колективного несвідомого, котрий на інтуїтивному рівні лякає людину. Тож страх перед могутньою силою води та некерованим інстинктивним аспектом несвідомого є психологічним підґрунтям семантики образу водяника. Згідно з народними віруваннями, водяник «буває в пустих місцях, десь у зарослому ставку за селом. Можна його підстергти й побачити. Зазвичай він сидить на великому камені, зігнувшись, і коли щось наближається, кидається у воду з великим шумом. Живе також біля млинів під великим колесом у воді. Вночі сидить на лотоках і світить зеленими очима. Якщо хтось проходить повз у цей час, він його підвіє або затягне у воду»¹⁹⁶. Небажання водяника контактувати з людьми, його вороже ставлення до них увиразнює доцільність трактування цього образу як персоніфікацію неусвідомленого загрозливого змісту психіки.

Ознакою причетності водяника до потойбічного світу є вірування в те, що він бере собі за жінку «дівчину-утопленицю. Може перетворитися на те, що захоче. В образі рибалки відвідує своїх знайомих, але спілкуватися з ним – це гріх»¹⁹⁷. З образом водяника були пов'язані певні табу: людям заборонялося говорити з ним, товаришувати, наближатися до місць, у яких він може бути. Світ водяника асоціювався з простором смерті, тому згадані табу мали вберегти людину від страшної небезпеки. Водночас існували способи подолання водяника, зокрема, його можна було вигнати з млина, «призупинивши воду, що вертить колеса, бо без води його життя неможливе. Боїться він також блюзнірських рослин, тому й садять їх мельники коло

¹⁹⁵ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и души источниковъ *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабря). С. 5.

¹⁹⁶ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и души источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

¹⁹⁷ Там само. С. 5.

ставка»¹⁹⁸. Згідно з народними уявленнями, водяник втрачає силу, коли опиняється поза звичною стихією води, у чужому просторі. З точки зору психоаналізу, будь-який чітко усвідомлений страх, виведений з тіні, зі сфери несвідомого, утрачає владу над людиною, нейтралізується. Тому й ототожнюють його іноді з «домовим мельником».

На Закарпатті існувало вірування, що у справжньому вигляді водяник «подібний до невеличкого чоловічка в зеленому одязі (або весь оброслий шерстю, по котрій стікає вода, як по моху, витікаючи з-під пахви)»¹⁹⁹. Така його іпостась наближена до давніх язичницьких уявлень про божеств-покровителів природи. Відповідно, як колись божествам слід було приносити різноманітні жертви, так само й водяник, як свідчать народні вірування, потребує жертвоприношень. «З архаїчного в етнографічному плані регіону (Архангельська губернія Російської імперії) походить запис про принесення сільською громадою в жертву водяному цілого коня. Тварину купували, не запитуючи про ціну, її лоб мастили медом, а потім, прив'язавши до шиї два жернови, топили коня»²⁰⁰. В Україні відомими були такі жертвоприношення: «щоб вберегти себе від повені, кидали в річку померлих домашніх тварин, курку чи півня або хоча б мишу [...], хліб, грудкову сіль, варену рибу, мертвонароджених дітей, під час посухи до води могли скидати викопані тіла заложних покійників, на свята – лили горілку. Пасічники топили перший рій у жертву водяному»²⁰¹ або ж «кидали у річку свіжий мед і віск. Робили це, щоб уберегти вулики від повені»²⁰². Рибалки жертвували водяному «чорного півня або чорного цапа [...] Мельник раз на рік приносив у дар водяникові чорну свиню чи чорного цапа, рідше – чорного півня»²⁰³. Таким чином, водяник сприймався як істота, поведінку якої можна частково передбачити. Різноманітні жертвоприношення слугували своєрідним «відкупленням» людини від смерті й руйнування її життя та господарства. Водночас народні вірування мали дещо фаталістичне забарвлення: у житті людини ніщо випадково не відбувається – якщо водяний дух обрав собі жертву, не варто йти йому наперекір. Як відзначає О. Поріцька, «донедавна в Україні, у західних слов'ян побутував погляд, що потопаючого рятувати не можна й небезпечно, оскільки водяник міг розгніватися й через деякий час утопити того, хто відняв у нього здобич-офіру»²⁰⁴.

Згадка про необхідність задобрення водяника збережена і в закарпатській казці «Про жениха-жабуна»²⁰⁵ (СУС – 440), яку записав І. Сенько в

¹⁹⁸ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

¹⁹⁹ Там само. С. 5.

²⁰⁰ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 251.

²⁰¹ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). С. 113.

²⁰² Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. С. 152.

²⁰³ Там само. С. 152.

²⁰⁴ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). С. 114.

²⁰⁵ Казки Карпат: Українські народні казки / упоряд., вступ. ст., прим. та слов. І. В. Хланти. Ужгород: Карпати, 1989. С. 186–188.

Міжгірському р-ні Закарпатської області. Водяник тут постає володарем дивовижного колодязя й потребує від людей жертвоприношень у вигляді квітів та вінків під час святкування весіль. «Під час одного з весіль селяни забули віддати шану водяникові, який сидів у тому колодязі, й не прикрасили колодязь квітами. Це дуже розсердило водяного демона, й коли хлопчик з дівчинкою прийшли набрати з того колодязя води, він вхопив хлопчика й затягнув у воду. З того часу воду могла набрати лише одна людина в селі – та дівчинка, товариш якої нібито втопився»²⁰⁶. Метафорично хлопець, викрадений водяником, і дівчина (його подруга) – це уособлення двох наречених, які необдуманно, занадто швидко вирішили одружитися. Водяник перетворив хлопця на жабу й у такий спосіб узяв собі більшу, ніж квіти, жертву (адже згідно з давніми віруваннями, деколи мельники приносили в жертву водяникові мертвонароджених дітей). У цій казці хлопчик – це жертва, обрана водяником. А з точки зору психоаналізу, викрадення юнака водяним демоном метафорично відображає одержимість людини деструктивним змістом несвідомого, а точніше інстинктами (тому й відбувається перетворення юнака на жабу – він потрапляє під вплив деструктивного архетипу).

Уявлення про водяників як духів джерел збережені на Закарпатті. Зокрема, Ф. Потушняк писав, що «лікувальні джерела стережуть духи джерел. Коли вночі хтось наближається до них, вони з'являються в різних страшних образах, як голова коня на двох ногах, баран без голови, скелет якогось звіра... Як правило, вони тільки лякають, але коли зустрітися з ними (тобто зіштовхнутися з ним), «підвіють» або замучать до смерті. Народ називає їх загальним терміном «нечисті» й дуже старанно обходить такі місця»²⁰⁷. Поява водяника в образі розчленованої тварини ще раз підтверджує доцільність його інтерпретації як уособлення негативного аспекту інстинктивної Тіні: він – персоніфікація страху перед неконтрольованими інстинктами.

Цікаво окреслюється взаємозв'язок водяника і води: водна стихія постає лише місцем перебування демона, але не підвладна йому, він не керує її властивостями, а є уособленням її сили, одного з її аспектів. Крізь призму психоаналізу, водяник зв'язаний із водою, як архетип із цілою сферою колективного несвідомого.

Отже, уявлення про водяника в українських повір'ях, міфологічних легендах, бувальщинах та казках є «уламками» давніх язичницьких вірувань, а також своєрідним неусвідомленим психологічним прийомом усунення страху перед стихією води й темним alter-ego людини, деструктивним впливом негативної Тіні (архетипу колективного несвідомого) на усвідомлене життя особистості.

²⁰⁶ Тиховська О. Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект. Монографія. С. 199.

²⁰⁷ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С.5.

Тема 5.

Етнопсихологічна семантика образу русалки

В українському фольклорі персоніфікованими духами природи, окрім водяника та лісовика, є русалка, мавка та повітруля – трансформовані образи давніх язичницьких богинь. Як відомо, у світовій міфології образ жіночого божества амбівалентний, про це писали Є. Нойманн, Дж. Кемпбелл, А. Голан, М. Еліаде, К.-Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, К.-П. Естес, Дж. Фрезер, В.Войтович та інші дослідники. Богиня має багато різних облич, що, на думку Дж. Кемпбела, зумовлено суперечливим характером процесу світотворення. «Прамати життя є водночас і праматір'ю смерті; вона ховається під масками страшних демонів голоду і смерті»²⁰⁸. Е. Нойманн трактує образ богині (Великої Матері) як уособлення уробороса, оскільки вона «жахлива й пожираюча, добра й здатна творити та допомагати й водночас зваблювати та руйнувати»²⁰⁹. Аналізуючи трансформацію образу богині у світовій міфології, учений вмотивовує причини витіснення темної сторони цього образу зі свідомості людства: «Від образу Великої Матері відділяється Добра Мати, котру розпізнає свідомість, а весь свідомий світ проголошує цінною. Інша частина, Жахлива Мати, у нашій культурі придушується й в основному витісняється зі свідомого світу»²¹⁰. Страх перед силою давньої темної богині, як уособленням неконтрольованих емоцій та інстинктів, був настільки потужним, що об'єктивувався в образах жінок-напівдемонів, легенди, казки й бувальщини про яких можемо знайти у фольклорній традиції всіх народів світу.

В «уламках» українських міфів є згадки про добру богиню, покровительку природи (Дану), родини (Лелю, Берегиню), жіноцтва (Мокош). У процесі засвоєння християнських ідей ці образи поєдналися з образом Богородиці, св. Параскеви та ін. Натомість темна іпостась богині в народних віруваннях Закарпаття спроектувалася на образи відьми, босоркані, русалки, мавки, повітрулі, дикої баби, перелесниці, Смерті, хвороб ... В українській міфології образ давньої богині трансформувався, зазнав своєрідного «розщеплення» на декілька іпостасей, набув негативного семантичного забарвлення.

Трансформованим образом язичницької богині, пов'язаної зі стихією води, є русалка. У розвідках фольклористів та етнографів переважає уявлення про русалок як про нижчих міфологічних персонажів східнослов'янського пантеону – духів, що живуть у полі або у воді. М. Костомаров акцентує на значущості образу русалки, оскільки «в народі зберігалась не лише пам'ять про них, але й віра у їхнє існування; і найсуворіші літописці змушені були називати русальним тижнем час, визначений для пошанування німф. Корінь слова русалка – з кельтської мови, у якій *рус* означає вода; а наскільки поширеним було це слово у нас, свідчить безліч назв річок, наприклад, Руса у Новгородській губернії, Россь, що

²⁰⁸ Кемпбелл Дж. Тисячеликий герой. С. 297.

²⁰⁹ Нойманн Э. Происхождение и развитие и сознания. С. 260.

²¹⁰ Там само. С. 260.

впадає у Нарву, Рось – у Київській губернії, Русилівка – у Полтавській; врешті-решт, у нашій мові є слово русло, що означає середину ріки. Русалка – мешканка русла – води. Це ті самі німфи, яких згадує Прокопій»²¹¹. Я. Головацький теж переконаний, що назва *русалка* виникла на основі слова *русло*: «Русалка означає жительку русла води»²¹². Учений теж указує на подібність семантики українських русалок та європейських німф. «Живучи постійно у воді, на свято Лади навесні, коли вся природа святкувала воскресіння і повернення Святовита – сонця, вони виходили з води і танцювали на лугах, у лісах, на нивах [...] Русалки – це істоти легкі, майже безтілесні, ні добрі, ані злі. Вони були, очевидно, супутницями Дівони і тому зображувалися як істоти земноводні, бо народні перекази поміщають їх у полях і лісах під іменем мавок чи мявок»²¹³. За спостереженням Я. Головацького, «пасивне положення води в природі стало для людини приводом бачити в ній жіночу істоту»²¹⁴, що згодом вплинуло на її персоніфікацію в образах Моряни, Морени, Мокоші та русалки. Таким чином, русалки трактуються Я. Головацьким як уособлення природних сил, котрі мають дуалістичну, амбівалентну природу. Так само характеризує цих істот М. Костомаров: русалки «ні добрі, ні злі; вони наче предмети фізичного світу, втілені у людському образі, проте у людській подобі зберегли і неусвідомленість, і природне нерозрізнення»²¹⁵. На думку І. Нечуй-Левицького, русалки є богинями «земної води, дівчата або діти-семилітки»²¹⁶, які можуть залоскотати людину до смерті, а отже, мають виразно демонічний характер.

В. Милорадович відкидав міркування про ототожнення русалок з богинями води і вважав, що русалки – це перш за все душі померлих молодих жінок, дівчат та дітей, які «втопилися або померли під час Зелених свят»²¹⁷. Вони відрізняються від напівжінок-напівриб (сирен), оскільки «...не мають в природі своїй нічого подвійного [...]. Згодом стають жінками водянників»²¹⁸. А за спостереженням Ф. Потушняка, уявлення про русалок «дійшло до нас книжним шляхом було запозиченим і замінило поняття утоплениця або повітруля»²¹⁹. Отже, існує певна розбіжність у поглядах дослідників.

Про доцільність трактування русалки як Богині, на переконання Г. Лозко, свідчить «той факт, що подекуди виготовлялося її культове зображення: солом'яна лялька в жіночому вбранні (засвідчене на Рязанщині). Російська Русалка (жінка, яка тримає цей образ в центрі хороводу) танцює,

²¹¹ Костомаров М. Слав'янська міфологія. С. 77.

²¹² Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. Київ: Довіра, 1991. С. 47.

²¹³ Там само. С. 47–48.

²¹⁴ Там само. С. 35.

²¹⁵ Костомаров М. Слав'янська міфологія. С. 78.

²¹⁶ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 76.

²¹⁷ Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та бібліогр. нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк ; вступ. ст. А. П. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 413.

²¹⁸ Там само. С. 413.

²¹⁹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи (Окончаніе). VI. *Русское слово*. Ужгородъ, 1941. № 19 (9 марта). С. 5.

виконуючи рухи, подібні до тих, які імітує й українська Перегеня, намагаючись розсмішити всіх учасників обрядодійства. Такий хоровод іде до самого поля, де розриває солом'яну ляльку й розкидає солом'яну з неї по полю, кажучи: "Проводили Русалок"²²⁰. На нашу думку, у найдавніші часи русалок сприймали як уособлення жіночого божества, котре увібрало в себе риси архетипу, який амбівалентний за своєю суттю. Тому за різних умов і в різних текстах русалка (а також подібні до неї істоти – німфи, мавки, сирени, віли та ін.) може сприйматися і як доброзичлива, і як зла істота (М. Костомаров, Я. Головацький).

З точки зору психоаналізу, русалка є метафоричним образом архетипу Аніми у фольклорних текстах та обрядах, створених або чоловіками, або для чоловіків. К.-Г. Юнг уважає, що «русалка є більш інстинктивною попередньою сходинкою чаклунської жіночої постаті, яку ми називаємо анімою. Нею можуть бути також сирени, мелюзини, мавки, ундини і дочки лісового короля, ламії і сукуби, які заворожують юнаків і висмоктують із них життя. Ці фігури є проєкціями заборонених почуттєвих станів і вартих осуду фантазій. [...] Але чи є це вся правда? Чи істота русалки й справді є лише продуктом моральної слабкості? Чи не існували такі істоти вже споконвіку, ба навіть уже в ті часи, коли невиразна людська свідомість усе ще була цілком прив'язана до природи? Адже духи існували в лісі, у полі і у струмках ще задовго до того, як постало питання про моральну совість. Окрім того, ці істоти викликали такий жах, що їх дещо дивні еротичні манери сприймалися як мало важливі характеристики»²²¹. Такі міркування К.-Г. Юнга вмотивовують специфіку амбівалентної семантики образу русалки. За спостереженням ученого, «моторошна ундина давнини нині називається «еротичною фантазією», яка прикро ускладнює наше душевне життя. Втім, вона й далі часто зустрічається нам у вигляді русалки, виступаючи, до цього всього, ще й як сукуба: вона, як та відьма, перетворюється на чимало постатей і, взагалі, виявляє нестерпну самотійність, на яку, за своїм статусом, психічний зміст не має права. Час од часу вона викликає зачарованість, яку можна порівняти хіба що із найсправнішим чаклунством, або ж такі напади страху, які не перевершить навіть з'ява самого диявола»²²².

В. Ятченко пропонує трактувати образ русалки як уособлення якогось табу – заборони того, що людині дуже хотілося мати або зробити, але здійснення такого бажання суперечило усталеним морально-етичним нормам. «Ці свої потаємні жадання і страх перед їх здійсненням людина часто об'єктивізувала в образі істоти звабливої, манливої і в той же час ворожої, злої і небезпечної. Для християнина – це Диявол, для буддиста – численні дочки Марі і т. под. В українській дохристиянській міфології такою істотою стала русалка. На Овруччині (Житомирська обл.) етнографами зафіксоване повір'я, за яким людина, яка порушила певні традиційні

²²⁰ Лозко Г. Богиня: Берегиня чи Русалка. URL: <https://www.ridivira.com/uk/bogoznavstvo/560-berehynia-bohynia-chy-rusalka> (Дата звернення: 10.03.2016).

²²¹ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 40–41.

²²² Там само. С. 41–42.

заборони, може перетворитися на русалку»²²³. Таким чином, зваблива краса русалки символізувала привабливість бажання людини, котре уява малювала яскравими фарбами, але якому не судилося здійснитися. А демонічний бік уявлень про русалок увібрав у себе нагадування про наслідки здійснення прекрасного бажання, яке могло накликати біду. Про це свідчить запис Я. Гарасима, здійснений 1995 року в Овруцькому районі Житомирської області: в уривках русальної пісні згадуються деякі табуйовані дії: биття коня дугою, пиття води з дійниці, миття однієї ноги іншою²²⁴. За повір'ями поліщуків, русалки карали також тих, хто працював під час русального тижня в полі, просівав борошно в діжку, місив тісто. Відтак, русалка перебирала на себе роль судді, слідкуючи за дотриманням усталених моральних норм.

У казках та легендах, де головною героїнею є дівчина, русалка постає персоніфікованим образом архетипу Тіні. Уособлення русалки як позитивної Тіні ми бачимо в образі дівчини-куста, яку під час Русалій подруги водили від хати до хати, співаючи русальних пісень. Саме календарне дійство «Водіння куста» моделювало вірування українців у відвідування русалками людей під час Зелених свят. Дівчина-куст, одягнена у сукню, сплетену із зелених листків, і з очима, закритими вінком папороті, сприймалася нашими предками як прототип доброзичливої русалки, котра завітала в гості до господарів. Під час виконання цього обряду дівчата уподібнювались до русалок, які сприймалися як богині, покровительки природи, що добре ставилися до людей. Відповідно дівчина-куст, яка з'являючись на подвір'ях давніх українців, мала накликати добробут родині, гарний урожай злаків та городини.

В українській легенді «Підводна королева»²²⁵, записаній С. Пушиком від Доні Юрчак у с. Полика Івано-Франківської області, метафорично переосмислюється мотив утоплення дівчини як викрадення її русалками й прилучення до потойбіччя в ролі їх королеви. Катерину, яка заснула поблизу води під впливом навіювання мавки, русалки забрали в підводне царство. І те, що героїня потрапляє в підводний світ русалок тоді, коли спить, зближує сюжет легенди зі сновидінням. «Дуже довго прожила вона в кришталевому палаці під водою разом з Русалками, але не постарілася ні на день. Через багато-багато років спам'яталася Катерина у водяному царстві, що мала маму, та й захотіла до неї навідатися. Вийшла вона з води, але нічого не впізнала, бо вже тих людей, що знала колись, не було – багато-багато літ минуло. Зажурилася. А тут повіяв вітер – й вона розсипалася, як попіл»²²⁶. Катерина не перетворюється на одну з русалок (у легенді її жодного разу не названо русалкою) і не прагне назавжди залишитися в підводному палаці, оскільки не є самогубцем, вона не мала наміру топитися. Тому душа дівчини

²²³ Ятченко В. Про культуротворчу підоснову образу русалки в українському фольклорі. URL: <http://archive.nndiuv.org.ua/fulltext.html?id=798> (Дата звернення: 11.02.2016).

²²⁴ Гарасим Я. Нові записи з древньої Овруччини: огляд жанрів та сюжетів. Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження, 1999. № 2. С. 230.

²²⁵ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 192.

²²⁶ Там само. С. 192.

не є навіки прив'язаною до місця утоплення, а лише на період, доки мало тривати її земне життя. Катерина покидає водойму й не перетворюється на демонічний жіночий персонаж, а розсипається на попіл – метафорично стає частиною землі й у такий спосіб приєднується до своїх померлих родичів.

У чарівних казках герой чи героїня, побувавши в потойбіччі (у тридев'ятому царстві, під землею, під водою тощо), повертаються у світ людей і стають щасливими, а в легенді «Підводна королева» Катерина не може повернутися до життя на землі, так само, як небіжчик не може воскреснути, мотив метафоричної ініціації тут відсутній. Образи русалок у цій легенді набувають деструктивного значення, уподібнюються до дівчат-потопельниць, які скоїли самогубство й тепер прагнуть прилучити до світу мертвих інших людей. З точки зору психоаналізу, легенда моделює психологічну ситуацію одержимості жінки негативним аспектом архетипу Тіні (він проєктується на образи русалок), який повністю підпорядковує собі її свідомість (Его).

Дещо семантично незвичний і виразно архетипний образ русалки бачимо в закарпатській казці «Наречена-русалка»²²⁷ (у СУС не вказана), записаний П. Лінтуром. Тут головний герой потрапляє в інший світ (у глибоку яму, що є символом несвідомого), знаходить палац, де чути сміх і співи русалок: «Відчинив двері, дивиться: велика кімната, а в ній русалки – дванадцять дівчат. Побралися за руки, стали собі в коло, танцюють і співають. А посередині найкраща – розмахує палицею в такт»²²⁸. Русалки мешкають в підземному світі (подібна локація цих істот відсутня в інших фольклорних текстах), і зв'язку з водною стихією не простежується. Русалки кличуть героя до танцю, але не мають на меті його залоскотати чи вбити, вони не загадують йому загадок, як це роблять, згідно з народними повір'ями, під час Зелених свят ці демонічні істоти. Тут, у підземному світі, вони є уособленням архетипного змісту колективного несвідомого, персоніфікованим образом Аніми, з якою чоловік може контактувати у снах та мареннях. Як слушно зазначає Дж. Кемпбелл, «жінка, образною мовою міфології, втілює в собі те, що може бути пізнане. Герой – це той, хто приходить, щоб пізнати. У міру того, як він просувається вперед у поступовій інтуїції, котра складає його життя, образ богині зазнає для нього ряд перетворень [...]. Вона манить, вона спрямовує, вона націлює його розірвати свої пута. І якщо він здатен відповідати її сутності, то він і вона, той, що пізнає, і та, котру пізнають, будуть вільними від усіх обмежень»²²⁹.

Казка окреслює предмет, який стає зв'язковою ланкою між найгарнішою русалкою і хлопцем, – це втрачена юнаком на поверхні землі палиця, єдиний подарунок від покійного батька, котрий незрозумілим шляхом потрапив у палац підземних красунь. Русалка відмовляється віддати цю палицю хлопцеві, а дарує замість неї золоту: «То чудесна паличка. Як нею щось

²²⁷ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1968. С. 97–101.

²²⁸ Там само. С. 97.

²²⁹ Кемпбелл Дж. Тисячеликий герой. С. 119.

ударити, нараз почне стягатися в'єдно. А вдариш живе – чоловіка, худобину, звірку, – тої ж хвилини вмре»²³⁰. За допомогою цієї палички хлопець рятує трьох принцес з полону трьох шарканів – 7, 14- і 21-голового.

Юнак, скориставшись подарунком русалки, частково проходить ініціацію й у такий спосіб набуває рис культурного героя. Палаці зміїв золота паличка перетворює на срібне, золоте й діамантове яблучка. Однак, оскільки герой діяв не самостійно, на нього чекає ще один етап посвячення – перед тим, як покинути потойбічний світ, хлопець ще раз змушений звернутися по допомогу до русалки, оскільки через зраду псевдопомічника – кози – втратив і золоту палицю, і дивовижні яблучка, і врятованих ним принцес. Коза і три принцеси з підземелля метафорично утворюють демонічний, однобічний аспект Самості, який свідчить про одержимість героя фемінним архетипом. Хлопець метафорично не здатен керувати ні материнським архетипом (козою), ні негативною Анімою, що проектується на трьох принцес.

Принцесам протиставляються дівчата-русалки, які кличуть юнака до танцю, він розповідає про свою біду й отримує ще одну золоту паличку. Завдяки допомозі грифа підіймається на поверхню землі, потім повертає собі яблучка-палаці, відвойовані у шарканів. А коли згадує про найгарнішу русалку й висловлює бажання бути з нею, вона в ту ж мить з'являється поряд з ним, закляття з неї й з одинадцятьох дівчат було зняте: «Скінчилося моє заворожіння! Перед сим ми мусили жити в підземнім світі. Тепер я і мої подружки – вільні»²³¹. І русалка стає дружиною героя.

У цій казці образ русалки накладається на звичний образ царівни, яку герой повинен звільнити від закляття. Вважаємо, що русалка тут асоціюється зі світлою, доброю, загадковою богинею, здатною вберегти чоловіка від небезпек та смерті. У цьому контексті русалка наближається до образу Березини, котра уявлялася захисницею роду людського від сил темряви. Дівчина-русалка метафоричною мовою казки дає героєві необхідні духовні орієнтири, що об'єктивуються в образі чарівного предмета (золота палиця, котра замінила стару – батьківський подарунок, тобто старі, віджили світоглядні орієнтири і цінності). Герой казки шляхом випробувань і помилок, уміло використовуючи подарунок русалки, здобуває необхідний досвід і досягає рівня Самості.

Мотив зустрічі чоловіка з русалкою й отримання від неї винагороди є й у казці «Дроворуб і русалка»²³², опублікованій 1942 року в часописі «Руська молодежь». Герой казки, дроворуб, випадково втопив у ріці свою сокиру і дуже сумував. Його плач почула русалка. «Жаль їй стало дроворуба. Винесла з річки золоту сокиру і звідаєся:

- Чи се твоя сокира?

Хлопець каже: «Ні, се не моя!» Русалка винесла другу, срібну. Хлопець знов каже: «Не моя». Тоді винесла русалка його сокиру. Хлопець зрадив і

²³⁰ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича. С. 97.

²³¹ Там само. С. 102.

²³² Дроворуб і русалка. *Руська Молодежь*. Унгарь. 1942/43. Рочникъ II. Число 7. С. 30–31.

каже: «Се моя». Русалка подарувала хлопцеві всі три сокири за його правду»²³³. Однак коли пригоду дроворуба хоче повторити його товариш і навмисно топить у ріці свою сокиру, коштовних подарунків від русалки не отримує, оскільки є духовно незрілим. Русалка винесла йому золоту сокиру, а він збрехав, що ця сокира його. Таким чином, сценарій поведінки русалки з обома хлопцями однаковий, але результат спілкування різний, оскільки товариш дроворуба відповів на її запитання нещиро. На нашу думку, архетипна природа Аніми в цій казці виявляється у двох протилежних аспектах: вона є позитивною стосовно дроворуба й негативною щодо його товариша. Русалка метафорично випробовує хлопців, але вдалою є ініціація лише першого юнака, якого вона винагороджує за безкорисливість, чесність, відсутність прагнення легкого збагачення.

Отже, головні герої проаналізованих казок, прагнучи повернути зниклий предмет (палицю, сокиру), насправді метафорично прагнуть осягнути фемінність у своїй душі й встановити з нею тісний контакт. Русалка в цих казках набуває виразно архетипних рис, є персоніфікованою Анімою героїв і сприяє їх індивідуації. Вона не прагне смерті хлопців, як про це часто згадується в баладах та легендах, а навпаки, сприяє їх духовній трансформації, що виявляється в її метафоричних подарунках, котрі мають змінити життя юнаків на краще, символізують їхнє нове «народження» в іпостасі сильного/багатого чоловіка. Відтак русалка в цих закарпатських казках набуває ознак богині – стає проєкцією четвертої стадії розвитку Аніми. За спостереженням К.- Г. Юнга, формування Аніми проходить через чотири стадії. «Першу стадію найкраще символізує образ Єви, що виявляється через виключно інстинктивні та біологічні зв'язки. Другу стадію бачимо в образі Олени у «Фаусті», вона уособлює романтичний та естетичний рівень, котрому ще властиві риси сексуальності. Третя стадія репрезентована Дівою Марією — образом, котрий підіймає любов (ерос) до вершин духовної відданості. Четвертий тип символізує Сапієнція – вища мудрість, що стоїть понад вищою святістю і чистотою»²³⁴. Казкова русалка протиставляється подібним до неї істотам в легендах та баладах, у котрих вона є персоніфікованим образом першої стадії розвитку Аніми, оскільки законом її життя є природні інстинкти (пристрасть, ненависть, прагнення розваг і єдності з природою).

У легенді «Русалки і зла чарівниця»²³⁵, записаній на Закарпатті Є. Ревницькою, художньо вмотивовується зникнення з нашого краю русалок (на яких проєктується семантика давніх богинь) унаслідок їх заміщення демонічними образами (відьмами, чарівницями). Давність подій, зображених у легенді, окреслюється словами: «На місці теперішніх міст і палат росла велика шовкова трава. Жили тут русалки»²³⁶. Локусом перебування русалок

²³³ Дроворуб і русалка. С. 30–31.

²³⁴ Франц М.-Л. фон. Процесс индивидуации. *Человек и его символы* / под общ. редакцией С. Н. Сиренко. Москва: Серебряные нити, 1997. С. 181.

²³⁵ Русалки и зла чаровница. *Наш родный край*. Тячово, 1923 (Децембер). Рочник II. Число 4. С. 9–10.

²³⁶ Русалки и зла чаровница. С. 9.

тут є поля й ліси, а не вода. Таким чином, відбувається накладання уявлень про мавок та русалок. «Були вони дуже красні, такі, як сонце. Любили танцювати, співати, заладжувати великі бенкети. Одного разу їх цариця Фіялка зарядила великий бенкет на землі. Цариця запросила на бенкет усіх русалок. Русалки убралися в золоте шовкове вбрання, на голову поклали віночки з гарних квітів і взули золоті черевички. Золотих метеликів запрягли в золоті карети, і метелики з ними вітром полетіли і привезли їх на бенкет»²³⁷. Одяг русалок нагадує вбрання язичницьких богинь (праслов'янської, шумеро-акадської, греко-римської міфології та ін.), проведення ними дозвілля теж подібне до бенкетів богів: «Там ріками текло вино і мед. Русалки забавлялися, співали, грали, танцювали»²³⁸. Однак тривають радощі русалок недовго, раптом з'являється «чарівниця ворожілька» й прагне знищити їх. Вона «летіла бистро і сердито, гнівно. Русалки перелякалися, посідали скоро на свої карети і стали втікати. Зла чарівниця за ними летіла. Золоті метелики летіли легенько і бистро. Кінь чарівниці не міг так летіти. Побачила се чарівниця, стала страшно наганяти коня. Доти наганяла, що кінь уморився, упав з чарівницею в море, де чарівниця утопилася»²³⁹. На перший погляд, легенда моделює щасливу розв'язку: зла відьма загинула, а русалки врятувалися. Але перемога виявляється лише частковою: «Русалки тішились, однак вже не верталися до нас, бо боялися, що товаришки чарівниці можуть над ними помститися. Полетіли через море, лишилися в чужині. Відтоді не лунає в нас веселий сміх русалок»²⁴⁰. У цій закарпатській легенді метафорично вмотивується витіснення русалок зі світогляду українців тим, що вони бояться відьом-чарівниць, які можуть їх знищити. Тож замість русалок в лісах та горах, згідно з народними віруваннями, влаштовують свої шабаші відьми.

Легенду про зникнення русалок зафіксувала й Г. Лозко: «Жили на Землі семеро дівиць, водили хороводи, співали славні пісні на честь Богів. Коли вони померли, Боги перетворили їх на Русалок і, взявши на Небо, оселили на семи зірках, де вони й нині щочочі водять коло, тобто рухають час. Це сузір'я й досі в Україні вважають жіночим оберегом, на що вказує назва Баби-Звізди (тобто жіночі родові Божества). Витоки цих вірувань – у ведійській релігії, де Місяць і Зорі вважаються душами Предків, які дивляться з нічного неба на життя своїх родичів»²⁴¹.

Ця легенда моделює метафоричне перетворення дівчат, на яких спочатку проєктуються образи язичницьких жриць (вони співають і танцюють на честь богів), на астральні божества. Їхні земні імена невідомі, а після смерті вони стають русалками-зірками. Відтак ця легенда ще раз підтверджує думку, що русалка в українській міфології є архетипним образом, дотичним до божественної мудрості, прихованої від профанного світу людей. Пізнати її

²³⁷ Русалки и зла чаровница. С. 9.

²³⁸ Там само. С. 9.

²³⁹ Там само. С. 9–10.

²⁴⁰ Там само. С. 10.

²⁴¹ Лозко Г. Богиня: Берегиня чи Русалка.

сутність до снаги лише чистим душею і тим, хто причетний до магічних практик чи ритуалів. А темний аспект русалки-богині відкривається тим, хто має отримати заслужене покарання за свій злочин.

Русалка-благодійниця постає і в казці «Дурний Гриць і водяна панна»²⁴² (у СУС не вказана), записаній О. Роздольським 1895 року в Берліні (Бродівський р-н Львівської області) від Онуфра Столяра. Гриць, ловлячи рибу в озері, несподівано витягує з води дивовижну дівчину. Коли побачив її, почав утікати, а вона обхопила його руками за шию і каже: «Ти від мене тепер уже ніколи не втечеш, бо я на тебе двадцять чотири роки уже в тій воді чекаю, тепер будеш мій чоловік, а я твоя жінка, коли ти вже мене витягнеш на світ і на сонце із води»²⁴³. Водяна панна володіє магічними здібностями і, ставши дружиною Грицька, робить його дуже багатим (з'являються панські палати, замість старої хатинки, новий одяг – замість подертого лахміття). Життя хлопця змінюється до кращого під впливом жінки-русалки.

Отже, образ русалки у фольклорі українців суперечливий: вона і добре створіння, яке допомагає людям (казки «Наречена-русалка», «Дроворуб і русалка», «Дурний Гриць і водяна панна»), і смертельно небезпечна та підступна істота (легенда «Підводна королева»). У казці «Дроворуб і русалка» русалка наділяється ще й функцією судді, оскільки винагороджує гідного чоловіка, а користолюбного залишає ні з чим. Легенда «Русалки і зла чарівниця» метафорично вмотивовує зникнення русалок-напівбогинь з водойм, витіснення їх демонічними жіночими персонажами – відьмами. Також образ русалки в українській міфології можна інтерпретувати як персоніфікований образ страху перед смертю через утоплення, перед кінечністю життя. З одного боку, саме існування русалки свідчить про короткочасність земного буття, а з іншого – утверджує ідею безсмертя. Оскільки русалка існує за межею зримого світу, у потойбіччі, але все ж існує, отже, смерть – це ще не кінець.

Тема 6.

Етнопсихологічна семантика образу мавки

Семантично близькою до образу русалки є мавка. У слов'янській міфології існує уявлення про лісових жінок (мавка, мана, лісниця в українців, *Matoha* в чехів, *Warana* у поляків, *Dziwica*), про диких жінок (*dive ženy*, *dziwie żony*, *divje devojke*, *divite žena*) і про віл. Найчастіше мавка асоціюється з темною богинею, втративши багато рис, властивих їй раніше, у період язичництва. За спостереженням В. Гнатюка, «мавки живуть по лісах і з'являються людям як молоді, гарні дівчата. Заманивши когось до себе своєю красою, розмовляють з ним, кокетують, а потім залоскочують на смерть»²⁴⁴. Зустріч з ними, як правило, віщує людині біду. Мавки прагнуть забрати життя випадкового подорожнього (найчастіше – чоловіка), змусивши його

²⁴² Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник*. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1899. Том 7. С. 118–123.

²⁴³ Там само. С. 120.

²⁴⁴ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 394.

перед тим відчути радість, піднесення, повірити в їх щирість, а потім лоскотанням змушують свою жертву сміятися й померти від надмірного емоційного збудження. З точки зору психоаналізу, такий розвиток подій може бути візуалізацією процесу деградації чоловіка як особистості внаслідок надмірного заглиблення в чуттєво-інстинктивну сферу, підпорядкування своїх думок і вчинків еротичним фантазіям за відсутності справжнього кохання до жінки.

Мавки і повітрулі, згідно з народними уявленнями українців, мали властивість насилати на подорожніх ману/блуд – нездатність зорієнтуватися на місцевості й провокували тривале блукання в лісових хащах. Ф. Потушняк зазначав, що «у долинян і досі є уявлення про «Ману». Мана – це невидима істота, що перебуває в лісі або на пустирях. Того, хто йде лісом чи пустирем вночі, Мана заманює і водить колами»²⁴⁵. «Мана» на інших територіях України мала більшість ознак повітрулі: «красуня, яка переслідує у вітрах юнаків, з'являється під час грози – ударів грому і бурі, заманює і т.д.»²⁴⁶. Водночас на Закарпатті, як твердить Ф. Потушняк, Мана не має нічого спільного «з повітрулею, як з уособленням атмосферного явища. Якщо побачать серед дерев таємничий морок, кажуть – це Мана. Тут уявлення про Ману редукувалося від однієї властивості «манити»²⁴⁷. Семантично близькими були образи мани та мавки: їм обом приписувалася здатність насилати блуд на подорожніх, заманювати їх у свою пастку.

У Карпатському регіоні існують легенди про зустрічі юнаків-пастухів із мавками. «Коли бісиці-мавки помічали вночі в лісі самотнього легеня, вони, бавлячись, надсилали "непрохідну стіну". Людині здавалося, що її зусібіч стискають міцні мури. Або коли на самотнього подорожнього на рівній дорозі нападав блуд, то теж казали, бісиці або повітрулі бавилися»²⁴⁸. Відтак, на нашу думку, в образі мавки-мани об'єктивувався страх чоловіків перед можливістю бути захопленими жіночою красою (чарами), втратити чітке бачення реальності та здатність тверезо мислити через пристрасть, а метафорично – піддатися блуду. Мавка (мана) асоціювалися з забороненим демонічним коханням, котре призводить до смерті. Синонімом гріховного кохання є слово «блуд», яке народна уява об'єктивувала, увиразнивши повір'ям про можливість заблудитися (загубитися) в лісі під впливом чарів «лісових» жінок. Таким чином, обидва значення слова «блуд» відтворюють давнє праслов'янське вірування про загрозу потрапити під вплив «лісової» жінки: блудити (загубитися) в лісі завдяки її магії і блудити – піддатися забороненій любовній пристрасті.

Образ мани поширений у Карпатському регіоні, зокрема, він постає в казках, записаних С. Пушиком від Доні Юрчак у с. Полика Богородчанського району Івано-Франківської області. Однак тут мана не прекрасна дівчина, а стара баба, яка володіє чарами (перетворює людей на тварин, будинки на

²⁴⁵ Ф. П. Демони вь народномъ вьрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 184 (3 сентебря). С. 3.

²⁴⁶ Там само. С. 3.

²⁴⁷ Там само. С. 3.

²⁴⁸ Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). С. 248.

дерева, літає попід хмарами й насилає на самотніх подорожніх блуд). У «Казці про чарівну пташку»²⁴⁹. Мана насилає блуд на чоловіка – і він стає її заручником, не може знайти дороги до дому. Однак Мана обіцяє героєві звільнення з полону, якщо він вирубає з каменю дзвін, який зможе дзвонити. З допомогою сина чоловік виконує завдання Мани: «Розплавив гроші, обдали гарячим золотом кам'яний дзвін, викували з дукатів серце до дзвона. Як дзвін задзвонив, Мана впала й умерла. З дерев зробилися люди, з каменів – будинки, і показалася їм дорога прямо до хати»²⁵⁰. У цій казці образ Мани містить у собі ще й риси чаклунки, вона гине тоді, коли люди здійснюють те, що, на її думку, їм не під силу. З іншого боку, музика дзвонів, згідно з народними віруваннями українців, відлякувала демонів, позбавляла їх сили, тому «голос» дзвону знищує Ману. Як відомо, дзвони сповіщають про смерть людини, а в цій казці «голос» дзвонів, навпаки, передує смерті Мани, ніби стає її передумовою.

У казці «Штефанко й Мана»²⁵¹ (у СУС не вказана) Мана насилає блуд на молодого хлопця, коли він взимку сам поїхав у ліс по дрова (зробив це вдруге за один день): «Поки знову дістався до лісу, звіялася така метелиця, що світу не видко. Хотів уже дрова рихтувати, як чує, що його хтось кличе. А в тім лісі була Мана. Знайшла вона Штефанка з кіньми та й зачала татовим голосом вабити [...]. Підходить він ближче на голос, а то вже з другого боку чути [...]. Як зачав Штефанко ходити то сюди, то туди по лісі – Мана завела його в страшні хащі»²⁵². Мана постає в цій казці в образі тисячолітньої баби, а не молоді дівчини, і обіцяє хлопцеві показати дорогу додому, якщо він три дні їй служитиме. Герой опиняється в хатинці Мани, і час там минає по-іншому, ніж у світі людей: коли юнак засинав, була зима, а коли прокинувся, побачив: «ліс зелений, цвіте все, пташки співають, бджоли літають – весна. Здогадується хлопець, що він у баби проспав не ніч, а цілу зиму»²⁵³. Мана дає хлопцеві завдання – три дні пасти її волів і не погубити їх. Героєві вдається це зробити завдяки допомозі чарівного помічника (безвухого вола): він переборює сон під час своєї служби й приганяє до стайні всіх волів. Однак звільнення з полону Мани є ілюзорним: вона відпускає героя, дарує йому за роботу золотого зайця, а потім наздоганяє, щоб знищити. Долає Ману не хлопець, а безвухий віл, який перетворився на коня, здатного літати: «Став кінь копитами бити, здійнявся в повітря, а ззаду зчинився шум – Мана летить. Почався бій у повітрі. Став кінь Ману в повітрі копитами бити. Бив, поки не порвав її на шматки. Впала Мана в ліс – зробилося з неї болото»²⁵⁴. У цій казці Мана теж уподібнюється до відьми, коли ставить перед героєм складні завдання, а потім преслідує його в повітрі, щоб убити. Власне міфологічні риси Мани-мавки є лише в мотиві насилання на хлопця блуду.

²⁴⁹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 12–16.

²⁵⁰ Там само. С. 15.

²⁵¹ Там само. С. 16–20.

²⁵² Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 16.

²⁵³ Там само. С. 17.

²⁵⁴ Там само. С. 17.

Фольклористи зафіксували вірування в те, що можна позбутися дезорієнтації у просторі, виконавши декілька нескладних дій. У записах Ф. Потушняка, щоб позбутися блуду, «треба сісти, вивернути на собі одяг, помолитися і Мана відступить»²⁵⁵. Подібно про подолання блуду, насланого мавкою, пише і В. Гнатюк: «Треба лише скинути сорочку, перевернути навиворіт і таким чином відкараскатися від нявки»²⁵⁶. Таким чином, щоб позбутися блуду в лісі, слід або поміняти місцями черевики на ногах, або вдягнути одяг навиворіт, що, на нашу думку, означає символічне заперечення зв'язку особи-виконавця зі світом людей і декларування в такий спосіб своєї приналежності до хаотичного, «потойбічного» світу духів (де все навпаки).

Ф. Потушняк виводив назву «навки» або «нявки» від дієслова «нявчати» й уважав їх спорідненими з образами повітруль. На Закарпатті «вона не має нічого спільного з мертвими, у той час як у решти українців (Мавка, Нейка, Нявка), у словенців (Navje, Mavje, Movje), у болгарів (Navi, Navjanci), у поляків і т.п., мавки походять від нехрещених дітей»²⁵⁷. Г. Бердник відзначила, що «нявками, або ж бісицями, в Карпатах називають лісових духів, які можуть перевтілюватися на вродливих дівчат. Нявки люблять сміятися та співати чудовими голосами, гойдаючись на вітті дерев. Живуть вони в гірських печерах та на деревах. Необачних легінів заманюють своїм сміхом та чарівним голосом у прірви й урвища. Часто своїм виглядом нагадують кохану дівчину неодруженого легіня або дружину молодого газди, який вівчарює в горах і часто думає про неї»²⁵⁸.

Народні вірування про взаємозв'язок образу лісниці та коханої дівчини юнака зафіксував і В. Шухевич. Дослідник навів декілька міфологічних оповідей про передумови встановлення таких стосунків. Зокрема, згідно з народними віруваннями, лісницю хлопець може зустріти тоді, коли сумує за своєю коханою, коли вона сниться йому дев'ять ночей підряд, а він нікому про це не розповідає. Лісниця «того туманить, хто має дівку або молодицю; як йому 9 ночей сниться його дівка, а він нікому про це не говорить, то дев'ятої ночі прийде лісниця до нього, покажеться йому тою дівкою або молодицею, що він її має; як вона до нього вчепиться, важко її позбутися»²⁵⁹. На нашу думку, туга хлопця моделює в його несвідомому образ коханої дівчини, який об'єктивується спочатку в сновидінні, а потім у маренні-галюцинації – уявній зустрічі з мавкою/лісницею в подібні його коханої. Відрізнити уявний образ дівчини (лісницю) від реального юнака не може, сприймаючи бажане за дійсне, а міфологічна оповідь метафорично зображує таку одержимість об'єктом любові як потрапляння в полон лісниці. Вважаємо, міфологічні оповіді про зв'язок чоловіка з мавкою могли виникати як результат трансформації нереалізованих бажань та мрій чоловіка про кохану жінку, а відсутність реального об'єкта кохання підмінялася

²⁵⁵ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 184 (3 сентебря). С. 3.

²⁵⁶ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 395.

²⁵⁷ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. №184 (3 сентебря). С. 3.

²⁵⁸ Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). С. 246.

²⁵⁹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1100.

одержимістю негативним аспектом Аніми, демонічною фемінністю в образі лісниці/мавки.

У записах В. Шухевича, коли лісниця «любитья з якимось вівчарем, його вівці ходять, куди хочуть, пасуться дуже добре; їх не зачепить ведмідь, вони самі повернуться на місце, де вона з вівчарем кохається»²⁶⁰. На нашу думку, влада лісниці над тваринами метафорично відображає її зв'язок зі сферою інстинктів, вівчареві вівці можуть трактуватися як уособлення інстинктивного аспекту душі хлопця – архетипу Тіні. Зваблюючи вівчаря, лісниця отримує владу над його інстинктами, а вівці – це символ, об'єктивація цих інстинктів. Також одним із «приписуваних гуцульській мавці занять було випасання стад оленів, що споріднює цей образ із образом болгарської самодівки, самовіли»²⁶¹. Отже, мавка, згідно з народними віруваннями, мала владу не тільки над тваринами, що належали людині, але й над лісовими, дикими тваринами, що увиразнює її метафоричний зв'язок з інстинктивним аспектом архетипу Тіні.

Також, згідно з повір'ями Івано-Франківщини, лісниця може зачарувати вівчаря, якщо він відгукнеться на її голос, почувши своє ім'я: «Лісна кличе по імені вівчарів; якщо котрийсь відразу ж обізветься, то вже вона до нього пристане; її не зможе вже позбутися. Чоловік такий стане мізерний, пожовкне, в нім не буде вже цвіту»²⁶². На нашу думку, така підпорядкованість юнака лісниці метафорично відображає психологічний процес одержимості чоловіка архетипом негативної Аніми, внутрішньою деструктивною фемінністю, яка підпорядковує собі його Его, руйнуючи особистість.

Буквалізацією метафори є й зовнішність мавки, котра спереду виглядала як надзвичайно гарна дівчина, а зі спини було видно її нутрощі через великий отвір у тілі. «Мавки бувають високого росту, лице мають округле, а довгі коси спускають на плечі і затикують цвітами. Одяг їх тонкий, прозорий, спадає недбало по углім тілі. Їх бистрих, блискучих очей не гріє людська душа, а нутро їх отворене»²⁶³, – пише В. Гнатюк, зазначаючи, що це вірування поширене не всюди в Україні. Водночас подвійний, діаметрально протилежний образ мавки – красуня, коли дивитись на неї спереду, і потвора – ззаду, очевидно, є метафорою сприйняття чоловіками своєї внутрішньої фемінності (Аніми), яка може бути і життєствердною, і демонічною. Це свідчить про архетипну природу образу мавки, яка дуалізмом своєї зовнішності відображає амбівалентність архетипу Аніми.

Поєднання краси й потворності, пристрасного кохання й смертельної небезпеки в образі мавки відображають страх чоловіків перед прихованою, часто незрозумілою, внутрішньою сутністю жінки. Відтак мавка постає уособленням внутрішньої фемінності чоловіка, візуалізованим образом

²⁶⁰ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1100.

²⁶¹ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). С. 147.

²⁶² Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1100.

²⁶³ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 395.

об'єкта кохання легіня чи газди. Вважаємо, що такі вірування могли виникнути як результат прагнення чоловіка позбутися страху перед втратою жінки, оскільки надмірний сум загрожував спровокувати зустріч з мавкою, яка була зовні подібна до реального об'єкта почуттів, але всередині неї крилася демонічна душа, темна сторона фемінного начала. Подібно до язичницьких богинь, мавка здійснює бажання чоловіка, дарує йому зустріч із коханою, але натомість позбавляє внутрішнього спокою.

Існує також вірування, що «мавками стають незаміжні дівчата, котрі померли наглою смертю, недолюбили. І тоді вони приходять до легіня, щоб завершити любовний зв'язок»²⁶⁴. Очевидно, образ мавки в такому контексті слід інтерпретувати як проєкцію душі дівчини, не готової до смерті, до подолання межі між світами, оскільки нею ще не були здійснені два попередні обряди переходу – вікова ініціація та весілля. «За давніми уявленнями, мавка — це неупокоєна душа дівчини, яка вкоротила собі віку через нещасливе кохання або з туги за коханим і відмовилася переходити у світ мертвих. Після смерті вона не пам'ятає себе живої, ані того, хто її образив. Однак відчуває велику тугу за справжнім коханням. І, спокушаючи чоловіків, вона намагається пригасити ту журбу: зваблює, заводить у ліс та губить, як колись занапали її»²⁶⁵. З іншого боку, такі народні оповіді теж відображають уявлення про мавок як уособлення архетипу Аніми, наділеної здатністю карати чоловіка за нехтування ним духовно-емоційними імпульсами несвідомого, за відмову від кохання, від щирого прояву почуттів до жінки.

У казці «Золоте яечко»²⁶⁶ (у СУС не вказана), записаній С. Пушиком від Доні Юрчак, мавка постає в образі прекрасної дівчини, Лісової Царівни, яка дає головному героєві добру пораду, але не відкриває своєї сутності (не показує свого обличчя й не каже, хто вона) до моменту, поки хлопець не виконає те, що повинен: «– А хто ти така, що все знаєш? – Тобі ще рано знати. Відкрий обличчя, най тебе побачу. – Відкрию і побачиш його, але спершу йди до батька й поможи йому»²⁶⁷. Про те, що саме Лісова Царівна наслала на хлопця блуд, у казці не згадується. Навпаки, мавка привертає увагу юнака до того, що він дуже довго блукає у хащах: «Тобі, легіню, здається, що ти недавно тут, а ти вже ходиш лісами кілька років»²⁶⁸. Зустріч хлопця із Лісовою Царівною має відбутися біля куша з квітами, що теж відображає народні вірування про мавок як покровительок рослинного світу: «Коли вернешся з дому, тут буде велике роздоріжжя, а куш виросте великий і рясно зацвіте. Прийдеш, свиснеш і я тобі покажуся»²⁶⁹. Допомігши батькам, хлопець повертається до лісу, одружується з Лісовою Царівною й стає Лісовим Царем.

²⁶⁴ Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). С. 246.

²⁶⁵ Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. С. 82.

²⁶⁶ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 46–49.

²⁶⁷ Там само. С. 48.

²⁶⁸ Там само. С. 48.

²⁶⁹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 48.

Життя мавок, згідно з народними віруваннями, тісно пов'язане з рослинністю та деревами. Ці «невеликі красиві дівчата перебувають на деревах і "мявчать". Живуть в ялових (можливо, хвойних) лісах, найчастіше в ясенових. [...] Дроворуби вранці знаходять сліди їх невеличких ніжок на деревах, котрі вони залишили на ніч, знявши з них кору. "Мавки дерево міряли", – кажуть тоді. Тому ніхто не залишає на ніч біля зрубаного дерева сокиру або інший гострий предмет, бо мавки можуть собі порізати ніжки, а тоді тому, хто залишив сокиру, загрожує біда: вони ще більше злі, ніж повітрулі, – моментально «путнуть» людину»²⁷⁰. На нашу думку, уявлення про мавок, які живуть на деревах, у деревах, водять свої танки в лісах, міряють кроками зрубане дерево, залишене на ніч у лісі дроворубом, виникло на основі вірувань у богинь рослинності, лісів, покровительок природи. Мавки негативно сприймають нищення рослинності, тому сердяться, мабуть, не через можливість порізати ніжки, а через обурення тим, що дерево було зрубане, природна гармонія порушена. З психологічної точки зору, такі вірування про мавок могли компенсувати, послаблювати почуття провини лісорубів перед світом природи, яку колись язичники вважали одухотвореною, а отже, здатною відчувати біль. Дбайливе ставлення до мавок, бажання вберегти їх від болю через прибирання сокир ніби було своєрідною спокутою за зрубання дерев.

Ознаками, які засвідчують можливість інтерпретації мавок як трансформовані образи давніх богинь, є народне вірування, що навесні «мавки бігають горами й долинами і засаджують на них цвіти. Коли все зазеленіє і розцвітеться, вони рвуть квітки, затикують коси і забавляються або купаються по потоках та озерах. Найчастіше, однак, виводять танці на ігровищах, а навіть виправляють оргії, особливо на Купала»²⁷¹. В. Шухевич зафіксував на Гуцульщині вірування в життєдайний вплив лісниць на рослинність, дотик їх ніг під час танцю стає потужним стимулом проростання першої трави навесні: «Як сніг зійде, то на місці їх танців, проростає зелень. Ще ніде трави нема, лише на місці, де вони танцювали, вперше трава з'являється і зеленіє. Лісна засіває навесні траву та усяке зілля; як воно зацвіте на Івана, вона зриває квіти і прикрашає ними коси»²⁷². Подібні народні уявлення записав й І. Нечуй-Левицький: «Де танцюють мавки, там трава росте краще і густіше. Під їхніми ногами й трава не гнеться»²⁷³.

Відзначимо, що В. Гнатюк наводить діаметрально протилежні народні вірування про вплив нявок на рослинність: «До танцю (нявкам – О. Т.) приграє чорт на дудці (козі). На тім місці, де раз перетанцюють, трави не буде по вік. Такі місця звуться ігровищами»²⁷⁴. Отже, образи лісниць/мавок можуть мати позитивний аспект у плані їх впливу на природу – вони

²⁷⁰ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгород, 1940. № 184 (3 сентебрия). С. 3.

²⁷¹ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 394–395.

²⁷² Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1101.

²⁷³ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. С. 79–80.

²⁷⁴ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 395.

пробуджують її своїми танцями від зимового сну і це уподібнює їх до язичницьких богинь, покровительок рослинного світу; нявки ж – навпаки, знищують рослинність дотиком своїх ніг, що наближає їх до образів темних богинь, богинь смерті.

Мавки, згідно з народними уявленнями українців, є активними у всі пори року, крім зими – у період засинання природи їх сили слабнуть: «На зиму ховаються кудись, але час від часу виходять зі своїх криївок, а стрільці подибують не раз їх сліди на снігу, подібні до дитинячих»²⁷⁵.

Як зазначив В. Гнатюк, гуцульські мавки нібито живуть «у гірських печерах, коморах, що мають перед собою широкі краєвиди. Їх світлиці вистелені і обвішані килимами. Вони сидять і прядуть крадений лен, тчуть і з вибіленого полотна, шиють одяги»²⁷⁶. Такі вірування свідчать про причетність мавок до світу живих, уподібнення до звичайних жінок через виконання тих видів жіночої праці, котрі становили обов'язкові етапи обряду вікових ініціацій дівчат. Оскільки, як було згадано вище, мавками ставали неодружені юні дівчата, тож закономірно народна уява приписувала їм прагнення пройти все-таки обряд вікової ініціації – а, отже, ткати, прядсти.... Адже вміння виконувати ці види праці було невід'ємною складовою вікової ініціації дівчини, згадки про що знаходимо в чарівних казках з мотивом прядіння чи ткацтва. М. Еліаде зазначав, що під час ініціації дівчину навчали кільком професіям, зокрема прядінню й ткацтву: «Символізм цих професій відіграє провідну роль у багатьох космологіях. Місяць снує час, він "тче" людські буття, богині долі – ткали. [...] Ткання часу і долі, [...] і жіноча праця, яку треба виконувати в далині від сонячного світла і таємно, майже крадькома»²⁷⁷. М. Еліаде наголошував на «ритуальному характері цієї жіночої праці: (в уявленні людей минулого) [...]. Існує таємна близькість між жіночими ініціаціями, тканням і сексуальністю»²⁷⁸.

Мавки сприймалися українцями і як уособлення добра (оскільки піклувалися про природу – дерева й рослинність), і як персоніфікація зла, оскільки могли насилати блуд і зводити зі світу чоловіків. Така амбівалентність указує на архетипну основу цього міфологічного образу.

Отже, образи мавки, лісниці, нявки та мани в українській міфології постають і як уособлення злої богині, котра зводить зі світу чоловіків, наславши на них блуд (дезорієнтацію на місцевості), або зваблює й лоскоче до смерті, і як покровительки природи, уособлення краси та кохання (казка «Золоте яечко»). Семантично близьким до образу мавки на Закарпатті є мана та повітруля, на Гуцульщині – лісниця. Образи всіх цих персонажів амбівалентні й мають архетипну природу. На нашу думку, в образі мавки-мани об'єктивувався страх чоловіків перед можливістю бути захопленими жіночою красою (чарами), втратити ясне бачення реальності та здатність

²⁷⁵ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 395.

²⁷⁶ Там само. С. 394.

²⁷⁷ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 287.

²⁷⁸ Там само. С. 287–288.

тверезо мислити через пристрасть – метафорично «заблудитися» у своїх почуттях («Казка про чарівну пташку», казка «Штефанко й Мана»). Вважаємо, що міфологічні оповіді про зв'язок чоловіка з мавкою могли виникати також як результат трансформації нереалізованих бажань та мрій чоловіка про кохану жінку, а відсутність реального об'єкта кохання підмінялася одержимістю негативним аспектом Аніми, демонічною фемінністю в образі лісниці/мавки.

Тема 7.

Етнопсихологічна семантика образу повітрулі

Лише на Закарпатті існує уявлення про повітруль – «духів, істот напівдуховної-напівматеріальної субстанції, жінок надзвичайної краси. Їх довге жовто-пісочне волосся завжди прикрашене квітами, що спадає майже до п'ят. Волосся це покриває їх задню частину тіла. Спереду повітрулі прикривають голе тіло квітами»²⁷⁹. Згідно з народними повір'ями, коли вони летять, їх волосся розвівається на вітрі, їхнім помешканням є таємничі печери в горах та лісах, оскільки вони не можуть існувати без дерев і квітів. Але основна відмінність повітруль від інших жіночих міфологічних персонажів – це здатність літати й функціональна подібність до птахів. А, як відомо, у світовій міфології та «навіть в аборигенів Австралії, птахи вважалися божественними істотами»²⁸⁰. Повітруля подібна до напівжінок-напівптиць, зображення яких створювалися в епоху неоліту, «вони були поширені від Європи до Індії [...] і уособлювали богиню. Богиня-птаха, очевидно, була богинею неба; серед народів Давнього Сходу жіноче божество часто характеризувалося епітетом "володарка неба"»²⁸¹. Крилатими уявлялися давньоєгипетська богиня неба Нут, шумерська богиня неба Інанна, іноді грецькі богині – Артеміда, Ніка, Афінна, Афродіта, а також Богородиця (в уяві ранніх християн мала крила).

В українській міфології Закарпаття крилата богиня трансформувалася в образ повітруль, які частково ототожнюються з птахами: мають крила і подібно до того, як деякі птахи відлітають у вирій і змушені зимувати в чужих краях, так і повітрулі певний час не літають над горами, а мають перебувати в печерах від дня Чесного хреста і до Благовіщення. «Саме на Благовіщення, коли Бог благословляє землю, повітрулі вилітають зі своїх печер на вершини гір і тут починають свої нескінченні ігри, то знову піднімаються в повітря, здіймаючи при цьому вітер, і кружляють над лісами і полонинами, – через що називають їх повітрулями. Вони вміють співати: пісні їх прекрасні, але ми їх не завжди розуміємо і не завжди чуємо»²⁸². Уявлення про незрозумілу людям мову повітруль теж увиразнює сприйняття народом цих міфологічних красунь як уособлення дивовижної, непізнаної, дикої природи жінки. У китайській міфології подібним до повітруль образом

²⁷⁹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

²⁸⁰ Голан А. Миф и символ. С. 172.

²⁸¹ Там само. С.173.

²⁸² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

є «богиня Хсі Ван Му («Золота Матір Черепахи»). Вона живе в палаці на горі Кун-лун, оточеному пахучими квітами й золотою стіною навколо саду [...]. Вона чиста квінтесенція західного вітру»²⁸³, тобто теж пов'язана зі стихією повітря.

У народних уявленнях українців Закарпаття повітрулі на полонинах нібито мають свої квітники, де ростуть найкрасивіші троянди та лікувальні трави. Відповідно на повітруль проєктується семантика богинь-покровительок природи й рослинності. Прагнучи долучитися до божества, отримати магічну силу, пастухи на Івана Купала шукають ці троянди, щоб вкрасти їх. Ідуть натовпом, лізуть по скелях за ними. «На вершинах, де повітрулі танцюють, не росте трава і худобу пускати на ці місця не дозволяється, бо повітрулі можуть "зіпсувати" її. Харчуються вони тільки молоком оленів, які їм служать, як корови людям. Тому повітрулі стережуть оленів, як свою власність, пасуть їх і виганяють углиб лісу, якнайдалі від мисливців та інших недругів. Вони відбирають молоко від інших лісових тварин і напувають ним оленів. Воду повітрулі п'ють тільки дощову, тому охоче перебувають у хмарах»²⁸⁴. Піклування про оленів та здатність літати зближує повітруль із балканськими вілами, які «можуть перетворюватися на лебедів, соколів і коней. Іноді вони мають крила, пересуваються верхи на конях або оленях. Вони мешкають у лісах, горах та водоймах [...]. Крім того, вони якимось чином пов'язані з хмарами і смерчами»²⁸⁵.

У народних віруваннях Закарпаття повітрулі здатні спровокувати повітряні коловороти, і з вирів хмар лунає їхній спів та шум крил. Таким чином, повітрулі мають владу над вітрами, стихією повітря, де почувуються так само впевнено, як русалки у воді. Їхню увагу привертають хлопці, яких вони можуть або вбити, або обдарувати своїм коханням. Повітрулі, як уособлення давньої богині, увібрали в себе риси архетипу Аніми, яка може бути або демонічною, або доброю.

Згідно з повір'ями Закарпаття, якщо повітрулям вдасться схопити поганого (підступного, злого) хлопця, вони його роздеруть, піднявши в повітря. Таким чином, реалізується сценарій справедливого суду, а з точки зору психоаналізу, метафорично моделюється ситуація одержимості чоловіка фемінним архетипом, що врешті-решт призводить до руйнування його особистості (а народна оповідь буквалізує цей процес словесною формулою «повітрулі розривають хлопця на шматки»). З іншого боку, через ритуальне вбивство юнака проявляється влада давньої богині над чоловіками, яких вона сприймала як нижчих істот, функція яких полягала в оплодотворенні богині. Е. Нойманна відзначив, що у світовій міфології «юнаки, які уособлювали весну, належали Великій Матері. Вони – її раби, її власність, тому що вони – народжені нею сини. У результаті вибрані служителі й жерці Матері Богині ставали євнухами. Вони жертвували найважливішим для неї»²⁸⁶.

²⁸³ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. С. 162.

²⁸⁴ Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

²⁸⁵ Там само. С. 3.

²⁸⁶ Нойманн Э. Происхождение и развитие и сознания. С.75.

Мотив розривання повітрулями негідного хлопця на шматки перегукується з етнографічними згадками про царя-жертву, котрого вбивали з метою утвердження нового життєвого циклу й переродження природи (Дж. Фрезер, Дж. Кемпбелл). «Смерть і розчленування або кастрація – це доля юного бога... І те, й інше яскраво простежується в міфі та обряді, і те, й інше пов'язане з кривавими оргіями культу Великої Матері. Розчленування трупа Сезонного Царя й поховання частин його тіла є невід'ємною частиною магії родючості»²⁸⁷. На нашу думку, повітрулі постають множинним образом Великої Матері (богині), яка здійснює календарний ритуал, однак первісна його мотивація у віруваннях Закарпаття втрачена: хлопець стає жертвою внаслідок своєї моральної недосконалості (оскільки він підступний, злий), а про сприяння жертви родючості землі не згадується.

У чарівній казці «Жених-вуж і наречена-жаба»²⁸⁸ (СУС – 433В), записаній П. Лінтуром в с. Горінчеві Хустського р-ну, повітрулі знищують у процесі свого танцю не юнака, а дванадцятиголового змія. У чарівних казках, за теорією психоаналізу, дракон є метафоричним уособленням злого, демонічного alter-его героя (архетипу негативної Тіні), тож саме його, а не юнака, прагнуть знищити повітрулі, яким, згідно з народними віруваннями, не подобаються злі чоловіки. Повітрулі сприяють порятунку нареченої головного героя з полону дракона. І спочатку не самі вступають у протиборство зі змієм, а лише скеровують Івана (головного героя), дають йому «кужіль і кажуть:

– Запали цей кужіль і, як оббіжиш хату, а кужіль не згорить, будеш її мати.

Кужіль не згорів. Повітрулі зібрали попіл, дали йому»²⁸⁹ та сказали підмішати попіл до страви, яку їсть змій. Однак ця спроба позбутися ворога була невдалою – змій дав скуштувати отруєну їжу собаці, і той помер замість нього. Кужіль – це річ, яка використовувалася під час прядіння і ткацтва, а отже, тісно пов'язана і з магією прядіння. Він символізує жіночу працю й постає у казці метафоричним уособленням фемінних персонажів (нареченої-жаби та повітруль). Оскільки запалений кужіль не згорає цілком, це символізує нездатність змія (а дракони, як відомо, асоціюються з вогнем – вони його видихають) подолати, підпорядкувати собі дівчину й повітруль. Також саме через існування символічного зв'язку між змієм та вогнем він не з'їдає страву, у яку був підсипаний попіл, – вогонь не здатен його вбити. Тому вдруге самі повітрулі знищують змія, використавши свою владу над стихією повітря: «Повітрулі взяли змія межі себе і доти танцювали з ним, доки не розвіяли його до смерті»²⁹⁰. Як бачимо, у цій казці на повітруль проектується образ чарівного помічника, позитивної Аніми героя, котра допомагає йому здолати антагоніста – дванадцятиголового змія, уособлення архетипу негативної Тіні.

²⁸⁷ Нойманн Э. Происхождение и развитие и сознания. С. 80.

²⁸⁸ Закарпатські казки Андрія Калина. С. 142–148.

²⁸⁹ Там само. С. 147.

²⁹⁰ Там само. С. 147.

У міфологічних оповідях Закарпаття зустрічається й образ доброзичливої повітрулі, котра є проєкцією доброї (світлої) богині, у яку закохуються земні хлопці, і їм не відводиться роль жертви: «У хороших хлопців повітрулі закохуються. Щоб викликати любов повітрулі, хлопець повинен бути сміливим і чистим. Такого повітрулі приносять до себе. Люблять вони і тих, хто гарно грає на сопілці або на гусях. Вони заманюють музикантів і несуть у повітрі разом з інструментом»²⁹¹. Легенду про вкраденого повітрулями вівчаря, що має назву «Полонина камінь»²⁹², записав В. Піпаш-Косівський. Тут вівчар потрапляє у видолинок, що має назву Корито, розташований на горі Камінь між Раховом і Косівською Полянню, і там відбувається його зустріч із повітрулею, котра прийшла, почувши його гарну гру на сопілці. «Під смерічкою стояла молоденька дівчина. Вона пильно дивилася на нього, слухала чарівну мелодію сопілки. Плаття на ній було біле як сніг, і довге до землі, тонесеньке, як павутиння. Крізь нього видно було красиве ніжне тіло [...]. На грудях звисали дві довгі коси золотавого волосся. Дівчина тримала китицю польових ромашок»²⁹³. Повітрулі дуже сподобалося, як вівчар грав на сопілці, і вона покликала його з собою. Згодом хлопець зрозумів, що перед ним не звичайна дівчина, бо «красуня не йде, а немов пропливає. І трава не шелестить під її ногами, і квітки не згинаються [...]. Узяв його страх – хотів оглянутися»²⁹⁴, але повітруля заборонила й повела його на вершину гори. «Коли вже були біля самої вершини гори, перед вівчарем пропливла завіса туману. Він нічого не бачив — ні дівчини, ні поля, не відчував запаху зілля, яке росло довкола. Тільки розумів, що його хтось веде, тримаючи за руку. Прозрів лише у видолинку-кориті, де мавки збиралися на гулянки. Тут він побачив багато таких дівчат, як та, що його привела»²⁹⁵. Дівчата-повітрулі слухали його гру на сопілці, самі танцювали, а потім і разом з вівчарем. Вони «узяли його попід руки і швидше від вітру закружляли в танці»²⁹⁶. Повітрулі пропонували хлопцеві своє кохання: «Хоч котру з нас можеш покохати так, як Гафійку»²⁹⁷, але вівчар відмовився, бо думав про свою дівчину. Відтак, як минуло три дні, повітрулі відпустили хлопця додому й наказали нікому про них не розповідати. «Опівдні перед вівчарем знову проплив туман – заслонило все навколо. Дівчина взяла вівчаря за руку і повела на те поле, звідки його приманила. Коли підійшли до смерічки, знявся великий вітер. Легінь і не помітив, коли мавка покинула його й метелицею закружляла в повітрі»²⁹⁸. Повітрулі прагнули обдарувати вівчаря своїм коханням («...припадали до легіня. Кожна прихилилася до нього, пестила, вимагала від нього ласки»²⁹⁹), а

²⁹¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

²⁹² Легенди нашого краю. С. 32–34.

²⁹³ Там само. С. 32.

²⁹⁴ Там само. С. 33.

²⁹⁵ Там само. С. 33.

²⁹⁶ Там само. С. 33.

²⁹⁷ Там само. С. 33.

²⁹⁸ Там само. С. 34.

²⁹⁹ Там само. С. 34.

тому кохання земне стало для нього недоступним. Вівчар прожив до дев'яности п'яти років і не одружився.

«Тільки його одного відпустили повітрулі здоровим з їхнього зачарованого місця, яке й сьогодні називається Корито. Коли б був оглянувся – став би глухим, німим, сліпим, бо за ним ішло страхіття»³⁰⁰. Звідси виникло місцеве табу – заборона пізно вночі грати на сопілці в горах або на полонині, бо може з'явитися повітруля у вигляді гарної дівчини та забрати з собою.

Подібну міфологічну оповідь зафіксував Ф. Потушняк (1940), однак вона відрізняється від попереднього сюжету тим, що тут вівчаря забирає не сама повітруля, а раптовий потужний вітер. Талановитий хлопець, який грав на сопілці вночі (усупереч застереженням старих вівчарів) і мріяв про свою кохану дівчину, «почув у темряві її голос і вийшов. Але тільки зробив він декілька кроків, як могутній вітер підхопив його і поніс над вершинами дерев з незвичайною швидкістю»³⁰¹. Так вівчар опинився серед лісу на полонині й «на велике своє здивування не міг зрушити з місця. І просидів так п'ять діб, доки його не знайшли товариші»³⁰². З'ясовується, що вихор приніс хлопця до повітруль, котрі мали намір зробити його своїм коханцем. Вони говорили до хлопця, танцювали навколо нього, а він навіть поворухнутися не зміг. Самі повітрулі в цій міфологічній оповіді уподібнюються до сильного вітру: «Вночі прилетіли до нього повітрулі і танцювали навколо нього з такою швидкістю, що навіть ліс нагинався з ними в такт. Потім сідали навколо нього і співали такими чарівними голосами, як орган. Заглядали йому в очі й любовно підморгували»³⁰³. Вівчар дізнається, що для повітруль є доступною лише та вода, що падає з неба: «Їм не можна торкатися іншої води, окрім дощової»³⁰⁴. І на прохання хлопця дати йому напитися повітрулі «кидали йому квіти з росою»³⁰⁵. Вівчар захоплюється незвичайною красою повітруль, але не може доторкнутися до жодної з них, бо в його одязі схований оберіг («манта»). Повітрулі не забрали з собою талановитого вівчаря-музиканта, бо «виявили, що він має у себе «манту», котрої вони бояться: непота, пшоно, свячена свічка, цибуля – часник, пшениця, – все в одному вузлику. Нарешті розгнівались на нього за це і за своє безсилля оволодіти ним, і накидали йому снігу на ноги, від чого він і захворів, а потім був змушений пролежати б місяців у лікарні»³⁰⁶. Ця бувальщина яскраво уподібнює повітруль до дивовижних птахів: «Після півночі вони полетіли геть, ніби ступнями порхаючи вгору. У лісі тоді лунав їх чудовий голос, ніби шум лісу, як веселий спів»³⁰⁷. А враження від зустрічі з повітрулями визначає майбутній сценарій життя вівчаря: «його охопив глибокий сум, бо повітрулі були дуже

³⁰⁰ Легенди нашого краю. С. 34.

³⁰¹ Ф.П. Демони вь народномь вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №181 (30 августа). С.3.

³⁰² Там само. С. 3.

³⁰³ Ф. П. Демони вь народномь вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №182 (31 августа). С. 3.

³⁰⁴ Там само. С. 3.

³⁰⁵ Там само. С. 3.

³⁰⁶ Там само. С. 3.

³⁰⁷ Там само. С. 3.

гарними, і хто один раз побачив їх, настільки закохувався, що не міг знайти собі місця на землі»³⁰⁸.

Зустріч вівчаря з повітрулями в цій міфологічній оповіді є незвичайною, оскільки він не здатен вступити з ними в контакт і пасивно бореться з ними: схований в одязі оберіг дистанціює від хлопця міфічних красунь, хоч сам він цього не бажає. Вівчар у цій бувальщині постає об'єктом бажань повітруль, а згодом згадка про зустріч із ними й нереалізований сценарій кохання робить юнака надзвичайно нещасним. Метафорично повітруля як уособлення ідеалу жінки витісняє образи інших дівчат зі свідомості хлопця.

По-іншому розподіляються ролі між вівчарем та повітрулею у ряді легенд та казок, де хлопець бере собі повітрулю за дружину. Ф. Потушняк зафіксував на Закарпатті міфологічні оповіді про подружні стосунки вівчарів та повітруль: «Як правило, повітруля несе викраденого в печери і там живе з ним, як зі своїм чоловіком. У них іноді бувають і діти: дівчинка буде повітрулею, а хлопчик згодом стане чоловіком повітрулі»³⁰⁹.

Важливе значення в житті повітруль, згідно з народними віруваннями Закарпаття, відіграє музика. Кохання й звучання музичного інструменту стають у сприйнятті цих міфічних дівчат синонімічними поняттями: повітрулі «викраденого юнака несуть з собою на вершини гір і т.д., і тут він повинен грати під час їх танців. Коли викрадений постаріє, його відпускають до дому, якщо він допоможе їм викрасти свого замісника»³¹⁰. Однак у чарівних казках подружнє життя чоловіка та повітрулі зображується в межах світу людей. Не повітруля забирає до себе хлопця, а він змушує її прийти жити до його будинку. Зокрема, у чарівній казці «Жона-повітруля»³¹¹ (СУС – 400 частково), яку записав П. Лінтур в с. Горінчеві Хустського р-ну, Йосип, син міністра, випадково побачивши повітрулю, змушує її вийти за нього заміж. «Йосип ходив по лісу і потрапив на рибник, де купалося дванадцять повітруль. Підібрався і захопив однеї дівки і заховав під реклик. Дівки вийшли з води, одинадцять вбралися, а дванадцята ходить гола. Ходить за Йосипом, просячи свою одягу. Йосип не дає одягу і все далі наближається додому. Привів дівку додому, дав їй другу одягу, а ту сховав у скриню й замкнув»³¹². Повітруля стала дружиною Йосипа і жила з ним протягом п'яти років. А потім одного разу, коли залишилась сама вдома, відкрила скриню, повернула собі свій одяг і втекла. М.-Л. фон Франц називає такий казковий мотив архетипним: «Герой повинен знайти божественну фігуру своєї Аніми, а потім знову її втратити. Цей мотив можна виявити в численних версіях казок різних народів світу»³¹³. У другій частині казки образ повітрулі уподібнюється до образу принцеси-чаклунки: вона допомагає Йосипу виконати завдання своєї матері, щоб повернутися з ним додому.

³⁰⁸ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №182 (31 августа). С. 3.

³⁰⁹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №182 (31 августа). С. 3.

³¹⁰ Там само. С. 3.

³¹¹ Закарпатські казки Андрія Калина. С. 98–102.

³¹² Там само. С. 99.

³¹³ Франц М.-Л. фон. Архетипические паттерны в волшебных сказках. С. 154.

П. Лінтур записав від А. Калина ще один подібний казковий сюжет – «Сопілкар Марко і повітруля»³¹⁴ (СУС – 400 частково). Тут повітруля стає дружиною вівчаря за сприяння діда-чарівника, який радить хлопцеві, що слід робити: «Сядеш під моєю бородою і почнеш пищалити (грати на сопілці – О.Т.). Награвай так сильно, щоб дівки у танці геть розгарячилися та пороздягалися. Але добре роздивися доти, бо то повітрулі, коли вони роздягнуться, то їх не стане видно. На котру з них маєш ласку, візьми її одяг, а кинь її сорочку. Та й ніколи не віддавай їй дівочого плаття»³¹⁵. У цій казці дещо зміщені акценти: повітрулі видимі у своєму одязі, а коли скидають плаття, їх побачити не можливо. Очевидно, цей текст є пізнішим за походженням, оскільки в народних віруваннях Закарпаття, зафіксованих Ф. Потушняком у 40-х роках ХХ століття, навпаки: скидання повітрулями крил (що мають семантику одягу, магічної оболонки) робить їх видимими. Також новим у казці «Сопілкар Марко і повітруля» є мотив підміни плаття повітрулі сорочкою вівчаря. Одягнувши вбрання чоловіка, повітруля сама стає частиною світу людей.

Зазначимо, що у казках «Жона-повітруля» та «Сопілкар Марко і повітруля» втрачений важливий елемент, який відображає міфічну природу повітрулі: у них герої викрадають одяг міфічної дівчини, коли вона купається з сестрами в озері. А, згідно з повір'ями Закарпаття, повітрулю можна було зробити звичайною жінкою, якщо викрасти її крила (і зробити це можна було лише у певні дні року): «На Іван-день та на Петра купаються повітрулі в озерах між лісами. Тоді озеро "кипить" – грає. Перед купанням вони скидають з себе крила-оболонку, на яких літають, і після цього стають видимими. Якщо хтось крила вкраде, то за ним повітруля буде йти аж до самого дому»³¹⁶.

У казці про одруження вівчаря з повітрулею, яку зафіксував Ф. Потушняк, саме завдяки викраденню крил дивовижної дівчини хлопець зміг забрати її до себе. «Опівночі молодий вівчар повертався до себе у колибу. Місяць яскраво освітлював все навкруги. Проходячи повз озеро серед лісу, вівчар дуже здивувався, коли помітив, що в озері купається багато голих дівчат незвичайної краси. Одна з-поміж них йому особливо сподобалася. За порадою одного з вівчарів, юнак заховався у мосі, зрозуміло, що з "мантою", і чекав. Повітрулі прийшли знову купатися. Тоді молодий вівчар підкрався і викрав крила своєї коханої»³¹⁷. Таким чином, тут крила символізують причетність повітрулі до небесної сфери, до стихії повітря, також вони є магічною оболонкою, яка робить повітрулю невидимою. На нашу думку, крила повітрулі – це метафорична маска, яка зумовлює домінування в душі жінки божественної природи, розкриває її потенційні духовні якості.

³¹⁴ Дванадцять братів. Закарпатські казки Андрія Калина / запис текстів та впорядкування П. В. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1972. С. 145–148.

³¹⁵ Там само. С. 145.

³¹⁶ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 182 (31 августа). С.3.

³¹⁷ Там само. С. 3.

Скидання крил символізує наближення повітрулі до образу звичайної жінки й передбачає можливість її підпорядкування чужій волі (бажанням чоловіка).

Водночас ця казка окреслює безсилість повітруль перед берегами, створеними людьми, нездатність міфічних дівчат завдати шкоди чоловікові, який має «манту»: «Повітрулі почали переслідувати злодія, та не змогли його наздогнати, бо в нього була "манта". Але того ж дня кохана повітруля з'явилася перед його хатою. Хлопець оженився на ній, і вона народила йому хлопчика»³¹⁸. Далі, як і в попередній казці, повітруля за відсутності чоловіка знаходить свої крила, забирає сина й летить геть. Водночас у тексті сказано, що втечі повітрулі можна було уникнути, якби чоловік спалив її крила. Але оскільки «вівчар не спалив їх, як йому говорилося»³¹⁹, дружина покинула його дім. «Дуже засумував вівчар, не знаходив собі місця. Нарешті він залишив господарство і пішов у ліс шукати жінку. Блукаючи по лісі, він зустрів трьох "диких людей"»³²⁰. Вівчареві вдалося обдурити їх, привласнити шаблю, «яка сама тне»; чоботи-скороходи та плащ-невидимку. Завдяки цим чарівним предметам вівчар повернув собі дружину та сина: «Сама повітруля не захотіла повертатися до людей. Тоді вівчар своєю шаблею зрубав голови матері й сестрам своєї жінки і змусив її повернутися до нього до дому при допомозі чобіт-скороходів, а перед тим спалив її крила. З тих пір вони жили разом довго і щасливо. Повітруля жила й працювала, як звичайна жінка, але деякі "дикі" сторони її поведінки так і залишилися при ній»³²¹.

Казку про викрадення закоханим хлопцем крил повітрулі («Жінка, що мала крила»³²²) записав М. Івасюк у с. Мілієві Вижницького району Чернівецької області від Ю. Булиги. У цій казці, на відміну від інших подібних сюжетів, герой є не музикантом, а мисливцем, повітруль тут не дванадцять, а три: «Петрик підріс, навчився полювати. Якось вийшов на одну галявину, а там росла шовкова трава. Він не хотів травичку столочити – ліг скраю під кущем і почав дрімати. Раптом чує: фох-фо-хо-хо. То прилетіли три дівчини. Такі файні, аж рота роззявив. Вони скинули крила, поклали їх у шовкову траву і красенько взялися за руки, аби танцювати. Коли їм доста було з танцю, знову почепили собі крила і полетіли геть»³²³. Герой викрадає крила наймолодшої повітрулі, і вона стає його дружиною, народжує сина. Через п'ять років повітруля залишає свого чоловіка, бо він піддався на вмовляння людей і повернув їй крила, щоб вона краще могла танцювати. І, зазнавши пригод, подібних до описаних у варіанті Ф. Потушняка, чоловік повертає собі жінку-повітрулю. Відмінність цього сюжету є також у тому, що герой забирає жінку і сина, не завдаючи шкоди її матері й сестрам.

Бувальщину про викрадення чоловіком повітрулі та її втечу записав І. Сенько у с. Келечин на Міжгірщині від Дмитра Коваля: «Єден чоловік

³¹⁸ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 182 (31 августа). С. 3.

³¹⁹ Там само. С. 3.

³²⁰ Там само. С.3.

³²¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 182 (31 августа). С. 3.

³²² Казки Буковини / запис та літерат. підготовка текстів М.Г. Івасюка. Ужгород: Карпати, 1973. С. 185–188.

³²³ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 185.

зловив повітрулю. Лишив черлений чобіт у горосі, вона прилетіла і приміряла. Він вискочив і імив її. Зняв із неї платину, бо так йому радили, аби не полетіла від нього. Платину запрятав і жив із тою повітрулею як із жоною. Та вона якось найшла платину і полетіла від нього»³²⁴. Отже, у цій міфологічній оповіді повітруля потрапляє в полон через свою надмірну цікавість: вона приміряла чобіт чоловіка. А взуття в міфології та сновидіннях пов'язане з мотивом одруження (адже потрібна пара чобіт, щоб ходити). У цій бувальщині повітруля одягла лише один чобіт, що метафорично вказує на невзаємність (однобічність) бажання чоловіка створити подружню пару з повітрулею (адже вона сама цього не хоче). Образ крил у цій міфологічній оповіді теж відсутній: замість них чоловік викрадає одяг (платину) повітрулі. Зауважимо, що суттєва відмінність цієї бувальщини від казки полягає в тому, що повернути жінку-повітрулю назад чоловік не зміг. Також у тексті згадується про здатність повітрулі розрізняти властивості різних трав, чим вона уподібнюється до богині-покровительки рослинного світу: «Та повітруля зналася на усяких травах – котра від якої хвороти»³²⁵, і навіть дала слушну пораду чоловікові, якому тимчасово була за жінку.

У бувальщині «Бісиця», котру записав І. Сенько 1978 року в селі Келечин від М. Шопляка-Козака, вівчар не прагне стосунків із повітрулею (котра теж володіє магією рослин). Він бачиться щоночі з нею, вони прогулюються полониною, і повітруля розповідає вівчареві про лікувальні властивості різних трав. Побачить вівчар «зілля якоєсь – звідає її, від чого се, від чого те. А вона йому відповідала, що від чого. Раз увидів він якийсь бур'ян і звідує, від чого той помагає, а вона мовчить»³²⁶, оскільки ця трава могла розірвати зв'язок чоловіка з нею. Але згодом повітруля все ж відкриває вівчареві таємницю: «Се зілля таке, що кедь ним дотулишся до мене, то ти не мій, а я не твоя»³²⁷. Міфічна дівчина лякає вівчаря небезпечністю цієї трави й попередньо ставить йому умову: «Я тобі скажу, кедь зложиш клятву, аби тобі, якщо будеш це зілля хоснувати, було те, що тій жінці, котра чешеться у неділю»³²⁸.

М. Максимович зафіксував повір'я, що «жінки не чешуться в неділю, бо цього дня вінчана голова»³²⁹. Вважаємо, що у свідомості наших предків вибудовувався асоціативний ряд: розчісування волосся в неділю магічним чином могло порушити цілісність (стійкість) шлюбу, спровокувати сварки між чоловіком і жінкою. Однак, згідно з народними віруваннями, табу, яких повинні дотримуватися жінки, не стосуються чоловіків. Тож вівчар дає обіцянку, а потім її легко порушує, і покарання йому за це ніякого нема. «"Гоп, – думає легінь, – се я й глядаю". Айбо вона з нього очей не зводить. Він її

³²⁴ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 187.

³²⁵ Там само. С. 187.

³²⁶ Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка. С. 39.

³²⁷ Там само. С. 39.

³²⁸ Там само. С. 39.

³²⁹ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ: Обереги, 2002. С. 146.

заговорює, а вона йому голову дурманить. Покажеться йому голою, а волосся розчесане до п'ят, ніби вона одягнена. Айбо у нього своє в голові. Якось до неї підкрався, і тьоп тим зіллям»³³⁰. Так вівчар позбувся уваги повітрулі: вона дорікнула йому порушенням клятви «й полетіла з вітром. Більше не приходила. Зостався легінь сам. Що з ним було? Нічого, як нічого не буває жоні, котра чешеться в неділю»³³¹. Правдоподібність описаних у бувальщині подій оповідач ставить під сумнів, порівнюючи їх зі сновидінням: «А, може, то йому снилося»³³². Таким чином, сюжет цієї міфологічної оповіді набуває архетипної семантики: самі події переносяться у площину сновидіння (коли людина перебуває в несвідомому стані), а побачення вівчаря з повітрулею й утеча від неї є метафоричним переосмисленням асиміляції чоловіком негативної Аніми, усунення її впливу на його життя.

Також у бувальщині згадані й народні вірування в існування трави, що захищає від повітруль: «Зілля таке, що помагає від бісиць, є, називається шпиндзом»³³³.

У казці «Про Фармудзь Івана»³³⁴ (СУС– 304) повітруля теж є негативним персонажем, вона викрадає принцесу, дружину царевича Івана, й відносить її у володіння Поганого царя. Відтак, змушує головного героя пройти через складні випробування, на неї також проєктується архетип негативної Аніми.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, повітрулі можуть викрадати чужих дітей: «Охотно повітрулі крадуть у матерів дітей, що сплять на ниві: хлопчика заберуть з собою, а дівчинку ж "путнуть". "Путнуть" вони і кожную людину, котру зустрінуть на своєму шляху. Взагалі до людей вони не є прихильними. Тому важко побачити людині, коли повітрулі танцюють»³³⁵. Такі вірування відображають демонічний аспект образу повітрулі й метафорично застерігають людей перед небезпекою встановлення безпосереднього контакту з незрозумілим і непізнаним – зі змістом колективного несвідомого й архетипом Аніми.

Здатністю літати до образу повітрулі уподібнюються «перелесниці» і «богині», персонажі фольклору українців Східної Словаччини. Як і повітрулі, вони є невидимими для звичайних людей, але цим їх подібність вичерпується. Легенди змальовують «перелесниць» і «богинь» переважно худими, невисокими, бридкими жінками з розпатланим волоссям (іноді рудого забарвлення), котрі вдягнені в білий одяг, з обвислими грудьми, перекинутими на плечі; а зуби в них великі, нігті довгі. Н. Вархол зафіксувала народні вірування у те, що літання перелесниць «можна було чути, але не можна побачити. Бачити їх могла лише людина, наділена магічними здібностями. Місцем перебування перелесниць були й береги

³³⁰ Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка. С. 39.

³³¹ Там само. С. 39.

³³² Там само. С. 39.

³³³ Там само. С. 39.

³³⁴ Казки зелених гір: Закарпатські казки Михайла Галиці. С. 9–29.

³³⁵ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №182 (31 августа). С. 3.

річок, мости та межі, борозни. Живуть "богині" та "дикі баби" в лісах, скелях, печерах. Після заходу сонця можуть големи прати в річці білизну, причому ляскання їх праників лунає далеко-далеко»³³⁶.

Отже, образ повітрулі є амбівалентним, вона може бути і доброю, і злою, під пластом демонічних характеристик криється обличчя давньої крилатої Богині, причетної до процесу світотворення. Легенди, бувальщини, казки моделюють різні ситуації зустрічі з повітрулею, котра постає в них проекцією непізнаної чоловіком внутрішньої фемінності (Аніми) і 1) може стати його дружиною, за умови дотримання певних табу («Жона-повітруля», «Сопілкар Марко і повітруля», «Жінка, що мала крила»), 2) допомагає здобути бажане («Жених-вуж і наречена-жаба»), 3) робить його об'єктом своєї пристрасті («Полонина камінь», «Бісиця»), 4) несе руйнування і смерть («Про Фармудзь-Івана»).

Як бачимо, образи русалки, мавки, лісниці та повітрулі семантично близькі, вони є володарками різних стихій (води, землі та повітря), але можуть бути водночас і добрими, і злими. Частково ці персонажі сублимували страх чоловіка перед дивною, незрозумілою внутрішньою природою жінки. Непізнана внутрішня фемінність чоловіків (їх Аніма) отримала в українській міфології багато яскравих персоніфікацій.

Тема 8. Етнопсихологічна основа образів дводушників.

Відьма/босорканя та босоркун

Найвідомішою з «дводушників» на Закарпатті є відьма, і тут її найчастіше називають босорканею. Згідно із записами Ф. Злоцького, селяни вірили, що «у відьми є хвіст і дві душі – одна чиста, а друга нечиста; вночі вона ходить з нечистою душею, а вдень з чистою, і тоді вона не відрізняється від інших жінок»³³⁷. За спостереженням Ф.Потушняка, відьма в уявленні українців – це абстрактний образ жінки, нібито наділеної магічними здібностями, котрі об'єктивують темну сторону її душі (демонічну сутність жінки), а тому лякають людей з християнським світоглядом. М.-Л. фон Франц пропонує цікаву версію появи уявлень про відьом: «У відьомстві звинувачували головним чином жінок, котрі відрізнялися індивідуальними рисами. Деякі з цих нещасних були просто божевільними. Наприклад, останні відьми в Швейцарії були однозначно хворі на шизофренію – смішні старі жінки, котрі щось бурмотіли на своїй мові й різко виділялися своєю ексцентричністю серед інших жінок, а тому стали мішенню для проєкцій образу відьми»³³⁸. Отже, божевілля та шизофренія сприймалися як одержимість злим духом, котрий нібито повністю підпорядковував собі волю й особистість жінки, у тіло якої вселявся. Відповідно така жінка викликала страх, і їй приписувалися різноманітні демонічні здібності.

Образ відьми є досить поширеним у міфології європейських народів,

³³⁶ Вархол Н. З народної демонології. *Дружно Вперед*. Пряшів, 1997. № 5–6. С. 28.

³³⁷ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 320.

³³⁸ Франц М.-Л. фон. Кошка: сказка об освобождении феминности / пер. с англ. В.Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2007. С. 70.

про неї писали О. Афанасьєв, В. Гнатюк П. Іванов, В. Милорадович, П. Богатирьов, Ф.Потушняк та багато інших дослідників.

О. Афанасьєв трактує відуна і відьму як людей, що «відають» (здатні до віщування, передбачення), учений виводить корені цих слів «від (вед, віщ)». Крім того, відьми «обдаровані поетичним талантом та здатні зцілювати від хвороб»³³⁹. Давні магичні формули (замовляння та заклинання) були ритмізованими текстами, бо тільки «вишукане» слово наділялося магичною силою. У цьому контексті поетична «обдарованість» відьом виглядає цілком закономірною. «Впаде хто в недугу – йде до відьми – ворожбитки. Її магичні слова – замовляння посилюють лікувальні можливості цілющих трав»³⁴⁰.

У Західній Європі існує вірування, «що чарівники і відьми можуть літати понад хмарами, спричиняти грози, накликати бурі, рясні дощі і град»³⁴¹. За спостереженням О. Афанасьєва, оскільки хмари є джерелом дощу, граду і снігу, то вони уявлялися нашим предкам дивовижним посудом, котлами чи бочками, у яких виготовлявся і зберігався чарівний напій, або ж небесними джерелами й колодязями. З цими уявленнями пов'язані повір'я про відьом, які нібито «в своїх котлах та горшках варять непогоду, проливні дощі і град»³⁴². В Україні відомі легенди про переховування відьмою дощу в мішках або в якомусь посуді. Коли відьми нема вдома, її наймичка розв'язує мішки (відкриває каструлі), і з них вириваються хмари з дощем (в інших варіантах – плазуни, що асоціюються з вологою, оскільки живуть у вологому середовищі), після цього починається злива.

Згідно з німецькими актами XVI і XVII століть, «відьми збирались біля озер та джерел, били по воді батогами і, коли від піднятих до гори краплин води утворювався туман, згущували його в чорні хмари; на цих хмарах їздили вони повітряними просторами, спрямовуючи їх біг у той бік, де хотіли завдати спустошення»³⁴³. Німецька сага розповідає про відьму, «яка з маленької хмарки створила велику грозову хмару і їздила на ній, наче на повітряному кораблі, утворивши сильну бурю»³⁴⁴. У той час ішов мисливець, він вистрілив освяченою кулею у хмару, і відразу дощ припинився, а йому до ніг упала вбита гола жінка. Подібні сюжети є й в українському фольклорі, однак убитою або пораненою тут падає не лише жінка (відьма), а й чоловік (гонимарник, чорнокнижник).

Крім цього, за спостереженням О. Афанасьєва, відьми уявлялися німцям і французам «небесними праями», які в місячні ночі відбілювали свої сорочки й сушили їх на хмарах. Так, у міфологічній свідомості наших предків білий одяг асоціювався з хмарами, а прання цього одягу було метафорою грози.

О. Афанасьєв згадує про вірування російських селян у те, що відуни та відьми здатні перетворюватися у «клубок пряжі і в такому вигляді з

³³⁹ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. Москва: РИПОЛ классик, 2009. С. 161.

³⁴⁰ Сенько І. Босорканя на терлиці. *Карпатський край*. № 31-34. Ужгород, 1992. С. 11.

³⁴¹ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. С. 188.

³⁴² Там само. С. 189.

³⁴³ Там само. С. 189.

³⁴⁴ Там само. С. 190.

дивовижною швидкістю котитися по подвір'ях та дорогах»³⁴⁵. Такий клубок несподівано з'являється і так само несподівано зникає. Він має форму кулі, а, як відомо з історичних джерел, «куля є символом душі, починаючи з атомістичної моделі Демокріта, котрий припустив, що душа складається з круглих вогняних кульок – атомів. Оскільки ці вогняні кульки душі дуже маленькі й гладкі, то вони можуть котитися в різні боки. Саме так, згідно з Демокрітом, душа поширюється по тілу, адже вона складається з таких кульок»³⁴⁶. Тому перетворення відьми чи іншого демонічного персонажа в клубок пряжі відображає уявлення людей про існування у дводушника другої, злої душі, котра не піддається раціональному сприйняттю. Образ невловимої кулі асоціюється з непізнаною вибуховою енергією людини, внутрішнім прихованим потенціалом, котрий властивий не всім і тому лякає інших індивідів.

Такі уявлення про здатність відьом до різних метаморфоз відомі в міфології багатьох європейських народів. Згідно з давніми народними віруваннями, «тіло є одягом, котрим обволікається безсмертний дух у певний час; це – та життєва сорочка, виготовлена дівами долі, в котрій з'являється на світ новонароджене дитя. Звідси виникло повір'я, що душа може змінювати своє тілесне вбрання, втілюватися то в одну, то в іншу форму»³⁴⁷. За спостереженням П. Іванова, в уяві українців «відьма може набувати вигляду голки і копиці сіна, мухи і коня, колоди, що повільно повзе по землі, і швидкого нестримного вихору [...]. Більшість бачить в цьому мистецтві вміння відьом за допомогою нечистої сили дурманити, морочити людей. Меншість визнає, що піддається змінам не тіло відьми, а її душа, тіло вдома завмирає, а душа блукає далеко, змінює свою подобу, постає перед людьми в різних іпостасях»³⁴⁸. Отже, саме уявлення про дводушників умотивоване вірою в можливість відлучення від тіла демонічної сутності й тимчасове втілення її в певні предмети чи тварин. Знову ж таки маємо справу з психічним «розщепленням» особистості, однак злий дух у таких переказах відокремлюється від тіла людини і набуває зримого, але не антропоморфного вияву. Людина (добра душа) спить і не здатна до активних дій, а її одержимість злом та інстинктами проектується на інші предмети чи істоти й так реалізує свій демонічний потенціал.

Зі слів старожилів Закарпаття Ф. Потушняк записав вірування, що відьма «має два духи. Коли засне, то «нечистий» дух може відлучитися від тіла і йти своєю дорогою. При цьому тіло глибоко спить і його не можна розбудити. Тіло залишиться, наприклад, у ліжку, а блукає тільки той нечистий дух. Звичайно, не бере на себе чужої подоби, але коли їй заманеться, то може перетворитися, у що захоче. Найчастіше перетворюється

³⁴⁵ Афанасьев А. Славянские колдуны и их свита. Москва: РИПОЛ классик, 2009. С. 221.

³⁴⁶ Франц М.-Л. фон. Архетипические паттерны в волшебных сказках / пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2007. С. 46.

³⁴⁷ Афанасьев А. Славянские колдуны и их свита. С. 327.

³⁴⁸ Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та бібліографічні нариси А.П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Борьяк. Київ: Либідь, 1991. С. 435–436.

в демонічних звірят, таких як: кішка, собака, змія, миша, і в такі предмети, як: колесо, кочерга, пральник тощо»³⁴⁹. Цікавим є уявлення, що кішка, котра згорнулася в клубок, наділена дев'ятьма життями, тобто вона, як відьма, має змогу апробувати декілька сценаріїв поведінки, кожного разу її душа отримує новий вияв. «У негативному значенні згорнута в клубок кішка вважалася "гріховним колом"»³⁵⁰.

На Закарпатті народна уява приписує босоркані властивість з'являтися людям у снах: вона «може ввижатися людям як тінь, як мара (марев), як жінка в білому платті, дуже худа, з тонкими ногами, на вигляд курячими, з довгими тонкими й сухими руками, гарячими злими очима»³⁵¹. Можливо, саме на основі страшних сновидінь виникло уявлень про відьму як блукаючий нечистий дух, здатний проникати в підсвідомість, паралізувати людину й робити її легкою здобиччю нестримного страху. Сценарій зустрічі з відьмою уявлявся таким: спочатку вона «наганяє на людину важкий і глибокий сон, потім душить, кусає і напускає на неї страшні сні. Коли хтось із того сну прокинеться, то бачить її як тінь (мару)»³⁵². У такому контексті відьма уподібнюється до нічника («нучника»), який, згідно з віруваннями закарпатців, теж паралізує страхом сплячу людину.

Теми доповідей

1. Українська дохристиянська міфологія як явище світової культури
2. Вклад О.Потебні у розвиток світової й української фольклористики.
3. Міфологічна школа та її роль у дослідженнях з української міфології.
4. Роль сновидінь у формуванні українських замовлянь. Замовляння і християнство.
5. Міфотворча діяльність і замовляння. Замовляння і слово (герменевтичний аспект замовлянь)
6. Архетипи та форми їх вияву в обрядових піснях.
7. Соціальна визначеність особливостей духовно-культурної генези предків українців.
8. Перехід від архетипу до міфу як ментальнісна специфіка колядок і щедрівок. Соціальні функції щедрівок і колядок.
9. Людина і божество в давньоукраїнській міфології. Ідеал в колядках і щедрівках.
10. Проблема упорядкування хаосу в давньоукраїнській міфології. Генетичний зв'язок обрядових пісень і замовлянь з українськими народними піснями.
11. Ритуал як духовно-генетична підоснова загадки.
12. Загадка як словесна форма втаємничення тотемів, оберегів, табу.
13. Психологічні корені загадки. Архетипи та міфи в українських загадках.
14. Ігрова природа загадки. Аналіз розвитку мислення через загадки.

³⁴⁹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 37.

³⁵⁰ Франц М.-Л. фон. Кошка: сказка об освобождении феминности. С. 65.

³⁵¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 38.

³⁵² Там само. С. 38.

15. Генетичний зв'язок обрядових пісень і замовлянь з українськими народними піснями.
16. Форми духовного й матеріального життя людини, що виникають на підґрунті страху.
17. Архетипи в українській міфології: а) Аніма, Анімус, Тінь.
18. Персоніфікація в замовляннях, казках та загадках етноархетипів Змія, Вогонь, Вода, Дерево, Ворота.
19. Особливості семантики етноархетипів Тин, стіна, Дитина, Гора, Камінь.
20. Персоніфікація в замовляннях, казках та загадках етноархетипів Квітка, Місяць, Сонце, Олень, тур.
21. Фетешизм та анімізм в українських загадках.
22. Шаманізм в духовній творчості українців.
23. Втрата людиною бога в українських казках.
24. Феномен перевтілення як засіб наближення до бога в українських казках.
25. Прилучення людини до бога в давньоукраїнській міфології.
26. Боротьба за безсмертя в українських казках: перемоги й поразки.
27. Дохристиянські мотиви і міфологеми в українських народних думах.
28. Міфологеми жерця та воїна як елементи української духовної традиції.
29. Українські міфологеми та їх зв'язок з загальноіндоевропейським міфологічно-культурним фондом.

Література

1. Афанасьев А. Боги – суть предки наши. Москва: РИПОЛ классик, 2009. 320 с.
2. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини /* упоряд., підготовка текстів, передмова та примітки О. Мазурка та І. Мандрика. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 221–353.
3. Бондаренко А. Культ вовка у військових традиціях Давньої України. Київ, Видавець Олег Філюк, 2017. 174 с.
4. Буйських Ю. Жіночі образи української міфології: колись русалки по землі ходили. Харків: Кн. клуб сімейного дозвілля, 2018. 320 с.
5. Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. 448 с.
6. Виноградова Л. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индрик, 2000. 432 с.
7. Войтович В. Генеалогія богів давньої України. Рівне: Вивдавець Валерій Войтович, 2007. 556 с.
8. Войтович В. Українське міфологієзнавство: Навч. посіб. для студентів вищих навч. закл. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2016. 240 с.
9. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.
10. Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини.* Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 184–200.
11. Галайчук В. Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету.* 2008. Вип. 43. С. 320–381.

12. Галайчук В. Українська міфологія. Харків: Кн. клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
13. Голан А. Миф и символ. Москва: Русслит, 1993. 375 с.
14. Голант Н. Про міфологічні уявлення жителів Південно-Західної Румунії (за матеріалами експедицій в Жудеци Вилча і Горж. Олтенія). *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. 2009. Т. 2. С. 112–120.
15. Голосовкер Я. Логика мифа. АН СССР; Институт востоковедения / сост. и авт. прим. Н. Брагинской, Д. Леонова. Москва: Наука, 1987. 218 с.
16. Голосовкер Я. Избранное: Логика мифа. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 499 с.
17. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. Київ, 2000. 379 с.
18. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. С. Гіріка. Київ: Кліо, 2014. 416 с.
19. Давидюк В. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 3–41.
20. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів: Світ, 1992. 176 с.
21. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. 310 с.
22. Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з нім., фр., англ. Г.Кьорян, В.Сахно. Київ: Основи, 2001. 591 с.
23. Єфименко П. Упирі (из истории народных верований). *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 498–504.
24. Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Київ: Довіра. 2006. 703 с.
25. Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских: Комплексне видання / упоряд. і передм. О. Мазурка. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. 392 с.
26. Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа / науч. редакц. Е. Щербаковой; под ред. В. Калиненко; пер. с англ. В. Агаркова, С. Кравец. Москва: Академический Проект, 2007. 368 с.
27. Кальме О. Трактат о явлениях Ангелов, Демонов и Духов, а также о Привидениях и Вампирах в Венгрии, Моравии, Богемии и Силезии. С приложением оригинальных документов первых вампирических расследований / сост. и послеслов. С. Шаргородского. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2013. 338 с.
28. Капица Ф. Тайны славянских богов. Москва: РИПОЛклассик, 2007. 416 с.
29. Качмар М. Демонологічні мотиви українських етіологічних легенд: народна версія походження чорта. *Питання літературознавства*. 2011. Вип. 84. С. 125–132.
30. Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. Москва: REFL-book, 1994. 608 с.
31. Костомаров М. Слав'янська міфологія. Київ: ФОП Стебляк О.М., 2014. 200 с.
32. Кримський С. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності*. Київ: Наукова думка, 2006. С. 273–299.
33. Кульчицький О. Світовідчуження українця. *Українська душа*. Нью-Йорк, Торонто: Ключі, 1956. С. 13–25.
34. Кэмпбелл Дж. Мифический образ / вступ. ст. Н. Калининой; пер. с англ. К. Семенова. Москва: Издательство АСТ, 2002. 683 с.
35. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / вступ. ст. Н. Калининой; пер. с англ. А. Хомика. Москва: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1997. 384 с.
36. Левкович Н. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 261–267.
37. Лозко Г. Богиня: Берегиня чи Русалка URL: <https://www.ridivira.com/uk/bogoznavstvo/560-berehynia-bohynia-chy-rusalka> (Дата звернення: 10.03.2016).

38. Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2009. 228с.
39. Лозко Г. Українське народознавство. Харків: Див, 2005. 472 с.
40. Лозко Г. Українське язичництво. Київ: Український центр духовної культури, 1994. 92 с.
41. Мелетинский Е. Поэтика мифа. [2.изд., репринтное]. Москва: Вост. лит. РАН, 1995. 407 с.
42. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991 С. 407–430.
43. Милорадович В. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 375–382.
44. Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології. *Упоряд., пер., передм. О.М. Таланчук*. Київ: Веселка, 1993. 72 с.
45. Міфи України. За книгою Георгія Булашева «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» / пер. Ю. Буряка. Київ: Довіра, 2006. 387 с.
46. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці: Друк Арт, 2008. 320 с.
47. Мусіхіна Л. Звірслов: Міфологема тваринного світу українців. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2013. 192 с.
48. Мусіхіна Л. Магія гір. Чарівне в житті гуцулів. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2012. 64 с.
49. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). Київ: Обереги, 1992. 143 с.
50. Плачинда С. Міфи і легенди Давньої України. Київ: ФОП Стебляк О.М., 2015. 304 с.
51. Полонина Камінь. *Легенди нашого краю* / редактор-упорядник П. Скунець. Ужгород: Карпати, 1972. С. 32–34.
52. Потебня А.О некоторых символах в славянской народной поэзии. *Слово и миф*. Москва: Правда, 1989. С. 285–378.
53. Потушняк Ф. Світогляд закарпатського народу. *Потушняк Ф. Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття)* / упоряд., приміт. та післямова Р. Офіцинського. Ужгород: Гражда, 2003. С. 75–88.
54. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX–поч. XX ст.). Київ, 2004. 180 с.
55. Потушняк Василь. Русальна п'ятниця. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 317–318.
56. Потушняк Федір. Вѣдьма и еѣ признаки *Литературна недѣля*. Унгварь, 1944. Рочник IV. Ч.5. С.57–59.
57. Потушняк Ф. Вовкун. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч.9. С. 69–71.
58. Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованю. Унгварь: Выдана подкарпатского общества наукъ, 1942. Ч. 24. 29 с.
59. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1941. Рочник I. Ч. 11. (12 октября). С. 88–90.
60. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1941. Рочник I. Ч. 12. (26 октября). С. 101–103.
61. Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. *Науковий збірник товариства «Просвіта» за 1937-1938р.* Річник XIII–XIV. Друкарня оо. Василян в Ужгороді, 1938. С. 33–44.
62. Пуківський Ю. Образ відьми у великодніх звичаях та повір'ях українців історико-етнографічної Волині (за матеріалами польових досліджень). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2011. Вип. 10. С. 227–232.

63. Романова О. Трансформація уявлень про лісову демонологію в традиційних віруваннях українців ХІХ–ХХ ст.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05. Київ, 2019. 268 с.
64. Романюк В. Вірування мисливців українських Карпат. *Народознавчі зошити*. 2011. № 2 (98). С. 207–214.
65. Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. Київ: Книга, 2008. 368 с.
66. Сенько І. Босорканя на терлиці. *Карпатський край*. № 31–34. Ужгород, 1992. С. 10–11.
67. Сенько І. Вовкун. *Карпатський край*. № 2. Ужгород, 1993. С. 20–21.
68. Сенько І. Гонимарники. *Карпатський край*. № 4–6. Ужгород, 1993. С. 48–49.
69. Сенько І. Дводушник. *Карпатський край*. № 3–5. Ужгород, 1992. С. 18–19.
70. Сенько І. Перевертні. *Зелені Карпати*. № 1–2. Ужгород, 1994. С. 130–137.
71. Сенько І. Перекази Івана Ільтя у записах Петра Лінтура. *Карпатський край*. Ужгород, 1997. №1–5 (116) Річник 7. С.102–108.
72. Сенько І. Старший над гадюками. *Зелені Карпати*. № 1–2. Ужгород, 1996. С. 69–72.
73. Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. *Карпатський край*. Ужгород, 2000. № 1–4 (120). Річник 10. С. 103–104.
74. Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М. Фінцицьким / пер. з угорської та післямова Ю. Шкробинця. Ужгород: Карпати, 1975. 190 с.
75. Тереля Й. Бойківські міти. *Карпатський край*. Ужгород, 1993. № 4–6. С. 66.
76. Ткач М. Міфологія: підручник. Київ: ДАКККіМ, 2009. 206 с.
77. Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1968. 239 с.
78. Українські міфи, демонологія, легенди / упоряд. М. Дмитренко. Київ: Музична Україна, 1992. 144 с.
79. Ф. П. [Федір Потушняк] Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 178 (20 августа). С. 3.
80. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. №179 (27 августа). С. 3.
81. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.
82. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.
83. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 182 (31 августа). С. 3.
84. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 183 (1 сентября). С. 3.
85. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 184 (3 сентебря). С. 3.
86. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 5 (22 сентября). С. 4.
87. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 6 (25 сентября). С. 3.
88. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 7 (29 сентября). С.3.
89. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 10 (10 октября). С.4.
90. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 11 (13 октября). С.4.
91. Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 12 (16 октября). С.4.

92. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.
93. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.
94. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 15 (27 октября). С. 5.
95. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабря). С. 5.
96. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.
97. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. V. Нечистые духи. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 28 (11 декабря). С. 5.
98. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 30 (18 декабря). С. 4.
99. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 31 (22 декабря). С. 4.
100. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 32 (25 декабря). С. 4.
101. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1941. № 19 (9 марта). С. 5.
102. Ф. П. Жертва в народном вірованю. *Литературна недѣля*. Унгваръ, 1943. Рочник III. Ч. 12. С. 138–140.
103. Ф. П. Сани в похоронному обрядѣ. Недѣля. Ужгородъ, 1942. Рочник II. Число 38 (27 сентября). С. 3–4.
104. Франц М.-Л. фон. Кошка: сказка об освобождении феминности / пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2007. 144 с.
105. Франц М.-Л. фон. О снах и смерти (Traum und Tod. Was uns die Traume Sterbender sagen). Москва: Клуб Касталия, 2015. 235 с.
106. Франц М.-Л. фон. Процесс индивидуации. *Человек и его символы* / под общ. редакцией С. Сиренко. Москва: Серебряные нити, 1997. С. 15–226.
107. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. Івано-Франківськ: ГУЦУЛЬЩИНА, Верховина, 2009. 351с.
108. Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 pp). Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218 с.
109. Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записках Івана Сенька / запис та підготовка текстів, упорядкування, передмова, примітки та словник – Іван Михайлович Сенько. Ужгород: Закарпаття, 2003. 368 с.
110. Ятченко В. Про культуротворчу підоснову образу русалки в українському фольклорі. URL: <http://archive.nndiuv.org.ua/fulltext.html?id=798> (Дата звернення: 11.02.2016).
111. Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. Монографія. Київ: Віпол, 1998. 200 с.