

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ДЕРЖАВНИЙ ВИЩИЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД  
«УЖГОРОДСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМ. І. КРИП'ЯКЕВИЧА  
ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**КОРОЛЬ ВАСИЛЬ ВАСИЛЬОВИЧ**

УДК 398.41 (477.87=1:23) К 68

ДИСЕРТАЦІЯ  
**НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ ГУЦУЛІВ ЗАКАРПАТТЯ**

Спеціальність 07.00.05 – етнологія

Подається на здобуття наукового ступеня *кандидата історичних наук*

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

\_\_\_\_\_ В. В. Король

Науковий керівник:

Ліхтей Ігор Михайлович,

кандидат історичних наук, доцент

Ужгород – Львів – 2019

## АНОТАЦІЯ

**Король В. В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття.** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук (доктора філософії) за спеціальністю 07.00.05 «Етнологія». – Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; Інститут народознавства НАН України, Львів, 2019.

В дисертації на основі значної кількості польових, архівних та літературних джерел здійснено історико-етнографічну реконструкцію традиційних демонологічних уявлень гуцулів етноісторичного Закарпаття. Простежено генезу цілого ряду демонологічних образів, виявлено локальні особливості демонів та демонологічних мотивів. Народну демонологію гуцулів Закарпаття розглянуто в загальноукраїнському та східноєвропейському контекстах.

Дисертація містить історіографічний аналіз народознавчих публікацій з питань демонології українців Закарпаття; характеристику джерельної бази дослідження, що охоплює як власні записи польових етнографічних матеріалів, так і архівні та вже опубліковані фольклорні й етнографічні джерела; окреслено методологію праці, її структуру та низку понять що розкривають специфіку теми дослідження.

В роботі окреслено коло персонажів народної демонології гуцулів етноісторичного Закарпаття, серед яких: демони хвороб (чума, холера, тетюха), міфологізовані природні явища (скарб), домовик, «ходячі» покійники, напівдемонічні персонажі (відьма, вовкун) та люди з демонічними ознаками. Розкрито традиційні уявлення і простежено повір'я гуцулів про характерні постаті, їх головні ознаки, функції та властивості, їхні взаємовідносини з людьми, розглянуто способи захисту та обереги від їх шкідливих дій. З'ясовано, що більшість із таких вірувань сягають сивої давнини і є залишками архаїчного світогляду гуцулів із сукупністю різних за значенням і походженням явищ давньої та сучасної традиції та значним

впливом церковних канонів. Ідеться про генезу демонічних персонажів, померлих людей; антропоморфні та зооморфні прояви демонів, їх надприродні здібності; піст, молитва як оберіг для знешкодження нечистої сили; звернення за «магічною допомогою» до священиків; використання освяченої води, маку з апотропійною метою тощо.

Демонологічна традиція гуцулів Закарпаття відзначається певною локальною специфікою. До самотніх народних вірувань ареалу, що є предметом нашого дослідження, належать: різноманітна діалектна лексика для позначення демонологічних персонажів; вузька спеціалізація низки персонажів демонологічної системи: хованця (до музики, танцю, грошей, господарювання і т. ін.), т.зв. «непростих» людей (гадобурники, баїльники, «той що гада закликає»); особливі магічні прийоми при похованні «нечистого» покійника; побутування численних оповідок про таких рідкісних та давніх за походженням демонологічних персонажів, як повітруля, красна, сагастриук, лісна, чугайстер, змія з короною, шаркань.

Проведений аналіз польового етнографічного матеріалу дав можливість простежити генезу таких, практично недосліджених або частково досліджених, демонологічних персонажів, як малфа, красна, повітруля, лісна, сагастриук, нучник, та дав підставу віднести їх до категорії «нечистих» покійників (мертвонароджених, нехрещених, убитих дітей, дівчат, які померли до одруження, старих дівиць, самогубців, проклятих).

Окрім елементів традиційного світогляду, у роботі досліджено широке коло апотропейних ритуалів та обрядів, спрямованих на захист від шкідливіх дій демонічних персонажів (магічні практики з використанням рослин-оберегів, процес дотримання ритуальних заборон, використання замовлянь-оберегів), календарі обряди поминальних та охоронних мотивів (обряди задобрювання, поминання, заборони). Розкрито семантику низки явищ пов'язаних з демонологічними персонажами, які генетично пов'язані з «ходячими» покійниками (повітруля, малфа, лісна, красна, чугайстер) та спрямовані на охорону від шкідливого впливу демонів, для їх задобрення,

вшанування душ померлих, а також для забезпечення сприяння у щасливому родинному житті.

Отримані нами результати дозволяють твердити, що навіть сьогодні народні вірування гуцулів етноісторичного Закарпаття, зважаючи на природньо-географічні умови, віддаленість та ізольованість території, що є предметом нашого дослідження, від великих міських центрів, характеризуються очевидною самотністю та консервативністю. Це, у свою чергу, сприяло збереженню, здебільшого в рудиментарній формі, низки архаїчних та рідкісних елементів, передусім таких, як обряд ритуального «кормління-задобрення» домашнього духа; релікти шанування домашньої змії (телекова, місцева, газдинька); ритуальні способи повернення підміненої дитини (за одну ніч виготовлений одяг, імітація спалення дитини); способи полегшення передсмертних мук відьми та т.зв. «непростих» (покладання тіла помираючого на пір'я, обряд викликання рисі).

Разом з реконструкцією давніх демонологічних вірувань гуцулів етноісторичного Закарпаття досліджено сучасний стан збереження та побутування традиційних демонологічних уявлень та пов'язаних з ними обрядових дій. Виявлено, що й досі на території, що є предметом нашого дослідження, поширеними є повір'я про різноманітні чари босоркань та можливі способи їх розпізнання за допомогою низки магічних предметів («громової тріски», «гадючої пацірки»). Зберігається звичай «годувати» домовика на свята та дотримуватися низки господарських заборон у певні демонологічно марковані дати чи періоди доби. Поряд з цим через церковні заборони, зростання освіченості серед населення, боротьбу радянської влади із прадавніми «забобонами», інші соціально-побутові та природно-екологічні чинники тощо ціла низка традиційних демонологічних повір'їв про демонів хвороб (чума, холера), упирів, повітруль, чугайстра та ін. поступово зникають із побуту і вірувань горян.

Наукова новизна дисертації полягає в тому, що вперше в українській етнологічній науці здійснено комплексне етнологічне дослідження

демонології гуцулів етноісторичного Закарпаття; народну демонологію, досліджуваного регіону, розглянуто в загальноукраїнському та, частково, в загальнослов'янському контексті; у науковий оббіг введено значний обсяг нових матеріалів польових етнографічних досліджень, а також низка студій, що містяться в неопублікованих архівах народознавців кінця XIX ст.; картографовано ареали поширення демонічних персонажів та наведено варіації цих лексем (чугайстра, стратчат, жіночих демонічних персонажів, генетично споріднених із дівчатами, які померли до одруження), що дало змогу виокремити певні локальні особливості демонологічних вірувань у середовищі, яке охоплює межі нашого дослідження. Удосконалено методіку емпіричного та аналітичного дослідження міфологічного світогляду українців. Поглиблено вивчення особливостей функціонування та проявів традиційних демонологічних вірувань гуцулів Закарпаття, підтверджено висновки про певну самобутність та низку локальних рис народної демонології гуцулів етноісторичного Закарпаття та загальноетнічну спільність традиційних українських вірувань.

Матеріал, викладений у дисертації, може бути використаний для написання наукових праць як з питань народної демонології, магії, так і досліджень про світоглядні уявлення жителів карпатського регіону та українців загалом; для популяризації гуцульських традиційних звичаїв та вірувань у художній літературі й мистецтві (кіно, театр тощо); для вивчення народознавчих тем у середніх та вищих навчальних закладах чи при розробці спеціальних навчальних курсів з етнології, культурології; при підготовці музейних етнографічних експозицій, у сфері туристично-екскурсійної діяльності і под.

*Ключові слова:* етноісторичне Закарпаття, гуцули, народна демонологія, традиційні звичаї та обряди, магія, оберіг, демонологічні повір'я, світоглядні уявлення.

## SUMMARY

**Korol V.V.** Folk demonology of Hutsuls of Transcarpathia. - Qualification scientific work with the manuscript copyright.

The thesis is for the Candidate degree of Historical Sciences (Doctor of Philosophy, PhD) in speciality 07.00.05 «Ethnology». – I. Krypiakevych Institute of Ukrainian Studies of NAS of Ukraine, Institute of Ethnology of NAS of Ukraine, Lviv, 2019.

The thesis is based on a significant number of field, archival and literary sources and conducts history and ethnography reconstruction of traditional demonology representations of Hutsuls of ethno-historical Transcarpathia. The genesis of demonological characters is shown, local features of demons and demonological motifs are found out. The folk demonology of Hutsuls of Transcarpathia is considered in the all-Ukrainian and eastern European context.

The thesis contains historiography analysis of ethnographic publications on the issues of demonology of Ukrainians in Transcarpathia; description of sources of the study, which include both own field records and published archival ethnographic and folk materials; defines methodology of the research, general structure and a number of concepts showing the specific features of research.

The thesis outlines the circle of the characters of the national demonology of Hutsuls of ethno-historical Transcarpathia, among them: the demons of diseases (plague, cholera, tetiukha), mythologized natural phenomena (treasure), goblins, «zhyvi» deceased, semi demonic characters (witch, werewolf) and people with demonic features.

The traditional conceptions and Hutsul's beliefs about the characteristic figures, their main features, functions and properties, their relationship with people, methods of protection and amulets against their harmful actions are described and traced.

It has been found out that most of these beliefs come from ancient times and are the remnants of the archaic world-view of Hutsuls with a combination of the different values and origins of the phenomena of ancient and modern traditions and

the significant influence of the church canons. It is about beliefs about genesis of some demonic characters of deceased people; anthropomorphic and zoomorphic manifestations of demons, their supernatural abilities; fasting, prayer as protection against evil; appeal for «magical help» to priests; use of consecrated water, poppy for apotropaic magic, etc.

The demonic tradition of the Hutsuls of Transcarpathia has a certain local specificity. The popular beliefs of the area that are explored in the thesis include: diverse dialectal vocabulary to refer the demonological characters; specialization of a number of characters in the demonological system: khovantsia (to the music, dance, money, management, etc.), so called «neprosti» people (hradoburnyky, bailnyky, «the one who spells snake»); special magic receptions at burial «nechysti» deceased; the existence of numerous stories about rare and ancient origin of demonological characters as povitruilia, krasna, sahastriuk, lisna, chuhaister, snake with crown, sharkan.

The analyze of the field ethnographic materials allowed to observe the genesis of unexplored or partially explored demonological characters like malpha, krasna, povitruilia, lisna, sahastriuk, nuchnyk and gave reason to categorize them as «nechysti» deceased (stillborn, unbaptized, killed children, girls who died before marriage, old virgins, suicide, cursed ones).

Except the elements of the traditional world-view, a wide range of apotropaic rituals for the protection against harmful acts of demonic characters (magical practices with the use of plants, the process of observance of ritual prohibitions, the use of spells), calendar ceremonies of memorial and funeral motifs (commemoration, prohibition) are explored.

The semantics of phenomena connected with demonological characters that are genetically associated with «zhyvi» (living) deceased (povitruilia, malpha, lisna, krasna, chuhaister) which aimed to protect against the harmful effects of demons, for their gratification, honoring the souls of the dead and for providing assistance in a happy family life are described.

The obtained results make it possible to state that even today beliefs of the Hutsuls of ethno-historical Transcarpathia, given natural and geographical conditions, the remoteness and isolation of the territory from the large urban centers, which is the subject of our study, are characterized as original and conservative. This contributed to the preservation, mostly in the rudimentary form, of archaic and rare elements such as the rite of ritual «kormlinia-zadobrenia» of the home spirit; relics of honoring a home snake (telekova, local, gazdynka); intolerance of home spirit to salty food; peculiarities of the burial of the «zalozhnykh» deceased (throwing branches, stones at the place of their burial or death, which is a rudimentary form of burning down); ritual ways of returning a substitute child (one night made clothes, imitation of child's burning); ways to alleviate the deaths of the witches and the so-called «neprostykh» (laying the body of a dying person on a feather, a ritual call of lynx).

The reconstruction of the ancient demonological beliefs of the Hutsuls of ethno-historical Transcarpathia, the present state of preservation and existence of traditional demonological representations and ritual actions connected with them are explored.

It was found out that still in the territory which is the subject of our research, the common beliefs about the various magic of bosorkan (witches) and possible ways of their recognition with a number of magical objects («hromovoi trisky» «hadiachoi patsirky») are widespread. It is customary to "feed" a goblin for holidays and to adhere to a number of economic prohibitions in certain demonological marked dates or periods of the day. Because of the church prohibitions, the growth of education among the population, the struggle of Soviet power with the ancient prejudices, other social, domestic and environmental factors many of the traditional demonological beliefs about the demons of diseases (plague, cholera), ghoul, povitruia, chuhaister, etc. . gradually disappearing from the life and beliefs of the highlanders.

The scientific novelty of the thesis consists in carrying out the first special ethnologic research of the folk demonology of Hutsuls of ethno-historical



Transcarpathia; the national demonology of the region that is the subject of our study is considered in the all-Ukrainian and partly in the Slavic context; a large number of new materials of field ethnographic research and a number of studies contained in unpublished archives of ethnographers at the end of the XIX century were introduced into the scientific use; the areas of the distribution of demonic characters and the variations of these lexemes (chugaistras, stratagems, female demonic characters, genetically related with the girls who died before marriage) were mapped, that made it possible to outline a certain local features of demonological beliefs in an environment that is in the limitation of research. The thesis improves: the methodology of empirical and analytical investigation of the mythological world-view is improved. The thesis contributes to further development of study the features of functioning and manifestations of traditional demonological beliefs of Hutsuls of Transcarpathia and have confirmed conclusions about the originality and specific local features of the folk demonology of Hutsuls of ethno-historical Transcarpathia and the general ethnic similarity of the traditional Ukrainian beliefs.

The material in this thesis can be used in writing scientific works on folk demonology, magic, and research on world-view of the inhabitants of the Carpathian region and Ukrainians in general; to popularize Hutsuls traditional customs and beliefs in fiction and art (cinema, theater, etc.); for studying of ethnographic subjects in secondary and higher educational institutions or in the development of special training courses in ethnology, cultural studies; in the preparation of museum ethnographic exhibitions, in the field of tourist excursions etc.

*Key words:* ethno-historical Transcarpathia, Hutsuls, folk demonology, traditional customs and rituals, magic, amulet, demonological beliefs, world-views.

**СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

Статті у фахових наукових виданнях:

1. Король В. Відьма в народних віруваннях українців Мараморошського повіту Румунії (за польовими матеріалами). *«Relatii Romano-Ucrainene. Istorie si contemporaneitate»* – *«Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність»*. Tasnad 26-28 octombrie 2017. Editura Muzeului Samarean. Satu Mare: Editura RSR Editorial Bucuresti, 2018. S. 405–417.

2. Король В. Домашні демонічні персонажі в традиційному світогляді українців Закарпаття. *Вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія*. Ужгород: Видавництво УЖНУ «Говерла», 2008. Вип. 21. С. 136–138.

3. Король В. Жіночі демонічні образи у традиційному світогляді українців Закарпаття (кінець XIX – середина XX ст.). *Вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія*. Ужгород: Видавництво УЖНУ «Говерла», 2007. Вип. 19. С. 113–118.

4. Король В. Зошит із замовляннями із селища Ясіня Рахівського району Закарпатської області. *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2018. № 4 (142). С. 866–870.

5. Король В. Народна демонологія українців Марамурешського повіту Румунії: перспективи досліджень. *Румунсько–українські відносини. Історія та сучасність*. Клуж–Напока–Сату Маре, 2007. С. 334–337.

6. Король В. Обряди відбирання молока в народній магії українців повіту Марамуреш. *Румунсько–українські відносини. Історія та сучасність*. Сату Маре, 2011. С. 129–135.

7. Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Луги Рахівського району Закарпатської області. *Народознавчі зошити*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2017. № 5 (137). С. 1244–1248.

8. Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний Рахівського району Закарпатської області. *Народна творчість та етнологія*. Київ: ІМФЕ, 2018. № 2 (372). С. 110–114.

9. Король В. Яйце в традиційних віруваннях українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія*. Ужгород, 2018. № 2 (39). С. 111–115.

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

10. Король В. Усна і писемна традиції апокрифічних молитов українців Закарпаття. *Етніка Карпат*. Ужгород: Гражда, 2016. Вип. 1. С. 16–24.

11. Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Водиця Рахівського району Закарпатської області. *Етніка Карпат*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. Вип. 3. С. 72–79.

12. Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню», в народній медицині українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород: Видавництво Олени Гаркуші, 2016. Вип. 3. С. 491–498.

13. Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами). *Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій*. Матеріали науково-практичної конференції (22 – 23 червня 2018 року). Харків: “Друкарня Мадрид”, 2018. С. 196–205.

14. Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини в записах Г. Стрипського *Етніка Карпат*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. Вип. 3. С. 182–195.

15. Король В. Кам’яна сокира-молот із села Тур’я Пасіка. *Харьковский историко-археологический сборник*. Харьков: Мачулин, 2016. Вып. 19. С. 19–24.

16. Король В. Лесная в демонологии украинцев Мараморошского региона Румынии. *Conferenta international «Romania si Rusia in sistemul European de dura 1989»(6 – 8 njiembrie 2008)* [тези доповідей міжнародної конференції], Клуж-Напока, 2008. С. 15.

17. Король В. Лікувальні замовляння із сіл Видричка та Розтоки Рахівського району (за польовими матеріалам). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. Вип. 4. С. 321–326.

18. Король В. Лікувальні замовляння із селища Ясіня Рахівського району (За польовими матеріалами). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. Вип. 5. С. 214–220.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b>	15
<b>Розділ 1. ІСТОРИОГРАФІЧНИЙ ОГЛЯД ДЕМОНОЛОГІЇ УКРАЇНЦІВ ЗАКАРПАТТЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЯ</b>	23
1.1. Джерельна база дослідження	23
1.2. Демонологія українців Закарпаття в історіографічному освітленні	27
1.3. Методологічні основи дослідження	48
<b>Розділ 2. ДЕМОНИ ХВОРОБ ТА МІФОЛОГІЗОВАНІ ПРИРОДНІ ЯВИЩА</b>	54
2.1. Демони хвороб	54
2.1.1. Демоніми. Генеза	54
2.1.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд	56
2.1.3. Головні функції	58
2.1.4. Способи захисту, обереги	60
2.2. Міфологізовані природні явища	65
<b>Розділ 3. ДОМАШНІ ДУХИ-ОХОРОНЦІ ТА ПОМІЧНИКИ</b>	73
3.1. Демоніми. Генеза	73
3.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд	83
3.3. Головні функції	91
3.4. Взаємовідносини з домашнім демонічним персонажем та способи захисту, обереги	94
<b>Розділ 4. «ХОДЯЧІ» ПОКІЙНИКИ</b>	102
4.1. Демоніми. Генеза	102
4.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд	108
4.3. Головні функції, заняття	118
4.4. Способи захисту, обереги	123
<b>Розділ 5. НАПІВДЕМОНІЧНІ ПЕРСОНАЖІ</b>	134
5.1. Відьми (босоркані, мештерниці)	134
5.1.1. Демоніми. Генеза	134

	14
5.1.2. Головні ознаки, зовнішній вигляд та способи розпізнання	137
5.1.3. Головні функції	142
5.1.4. Способи захисту, обереги	147
5.2. Вовкуни	150
5.2.1. Демоніми. Генеза	150
5.2.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд	154
5.2.3. Головні функції	157
5.2.4. Способи захисту	158
<b>Розділ 6. ЛЮДИ З ДЕМОНИЧНИМИ ОЗНАКАМИ</b>	160
6.1. «Непрості», «знаючі» люди	160
6.1.1. Демоніми. Генеза	160
6.1.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд	165
6.1.3. Головні функції	168
6.1.4. Взаємини з людьми, обереги	180
6.2. Люди з надприродними можливостями	183
6.2.1. Категорія за фахом	183
6.2.1.1. Мисливець	183
6.2.1.2. Майстер-будівельник	187
6.2.1.3. Пастух	189
6.2.1.4. Музикант	191
6.2.2. Категорія за етнічною ознакою та соціальним статусом	194
<b>ВИСНОВКИ</b>	199
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b>	204
<b>ДОДАТКИ</b>	246

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Народна демонологія є важливою складовою традиційних світоглядних вірувань українців і містить народні уявлення про комплекс демонічних істот та людей з демонічними ознаками, які шкодили або допомагали людині. Такі переконання мають здебільшого давнє дохристиянське коріння і є одними з найбільш архаїчних пластів духовної культури українців. Демонологічні вірування наскрізь пронизують ключові події життєвого циклу людини, календарно-обрядову сферу, мисливство, будівництво, традиційне скотарство, зрештою майже всі напрямки діяльності людини. Саме тому без вивчення народних демонологічних уявлень, дослідження різних галузей традиційної культури буде неповним. Зважаючи на це, дослідження народної демонології актуальне і сьогодні.

Значну актуальність становить також територія дослідження – етнографічний район гуцулів Закарпаття. Цей масив впродовж свого історичного розвитку пройшов через низку важливих подій, має свою специфіку заселення та формування населених пунктів, тут сформовано традиційні форми народної побутової культури українців. Саме тому всебічне вивчення культурної спадщини гуцулів Закарпаття, як одного із локальних варіантів української етнічної культури, є надзвичайно актуальним.

Одним із своєрідних регіонів України, де до сьогодні добре збереглися давні демонологічні вірування, магичні дії, обряди є Гуцульщина. Народні вірування гуцулів були предметом уваги знаних українських етнографів: В. Гнатюка<sup>1</sup>, А. Оніщука<sup>2</sup>, В. Шухевича<sup>3</sup>, серед сучасних

---

<sup>1</sup> Гнатюк В. Нарис української міфології [підгот. та опрац. тексту, вступ. ст. і прим. Р. Кирчів]. Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2000. 263 с.; Гнатюк В. Знадоби до галицько – руської демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. XV. 272с.; Гнатюк В. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIII. Вип.1. 237с.; Гнатюк В. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIV. 280с.; Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1923. Рочник 1. Число 1. С. 19–23.; Гнатюк В. Галицько-руські легенди. Т. 2. *Етнографічний збірник*. Т. 13. Львів, 1902. 287 с.; Гнатюк В. Похоронні звичаї та обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI – XXXII. С. 139–424.

дослідників слід виділити: Н. Хобзей<sup>4</sup>, І. Чеховського<sup>5</sup>. Що ж до гуцулів етноісторичного Закарпаття то демонологія цього регіону не представлена належним чином в наукових публікаціях. Саме тому поява такої праці актуалізована необхідністю заповнення прогалин в регіональних дослідженнях демонології українців.

Сучасні демонологічні вірування українців Карпат в умовах глобалізації, у силу соціально-економічних умов і культурних змін останніх десятиліть, проходять ряд трансформаційних процесів, зникає або відходить на другий план низка демонологічних образів, які були характерними для світоглядних вірувань гуцулів ще на початку ХХ ст. Так порівняння сучасних польових етнографічних матеріалів із записами другої половини ХІХ ст. засвідчує значне звуження персонажного складу, спрощення характерних рис демонічних постатей, скорочення апотропейної практики, певних заборон пов'язаних із демонологічними образами тощо. З огляду на це актуальним є невідкладне і як найбільш повне наукове та всебічне вивчення цієї ділянки народної культури.

### **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами і темами.**

Дисертаційне дослідження виконане в рамках наукової проблематики кафедри кафедри Античності, Середньовіччя та історії України домодерної доби Ужгородського національного університету «Етнополітичні і етнокультурні процеси в Центральній і Південно-Східній Європі» (державний реєстраційний № 011U007025). Воно відображає напрями науково-дослідної роботи кафедри, пов'язаної з вивченням етнокультурних процесів у Центрально-Східній Європі, у тому числі в Українських Карпатах. Дисертаційне дослідження розглядається як один з напрямів підготовки

<sup>2</sup> Онищук А. Матеріали до гуцульської демоньології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907 – 1908. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. ХІ. С. 1–139.

<sup>3</sup> Шухевич В. Гуцульщина : в 5 частинах; передм. А. А. Карпенко ; післям. М. С. Глушко ; упоряд. О. О. Савчук. – (Репринтне видання 1899 – 1908 рр.). Харків : Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218, [10] с., [294 іл.].

<sup>4</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 216 с.

<sup>5</sup> Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці : Зелена Буковина, 2001. 303 с.



спеціалістів з етнології в межах ДВНЗ Ужгородського національного університету.

**Мета дослідження** полягає у комплексному вивченні демонологічних уявлень, визначенні їх ролі та місця у світоглядних віруваннях гуцулів Закарпаття.

Для досягнення мети поставлено такі **завдання**:

- провести історіографічний огляд основних публікацій з демонології українців Закарпаття;
- визначити коло демонологічних персонажів, уявлення про яких наявні в традиційних віруваннях гуцулів етноісторичного Закарпаття та проаналізувати народні повір'я про їх генезу, головні ознаки, функції, способи взаємодії з людиною;
- з'ясувати локальну специфіку та загальноукраїнські риси демонології гуцулів Закарпаття;
- визначити ступінь збереженості демонологічних вірувань та уявлень на досліджуваній території в сучасну пору та виявити причини трансформаційних процесів;
- генетичні витоки та семантику демонічних персонажів гуцулів етноісторичного Закарпаття;
- простежити ареальні межі побутування традиційних демонологічних вірувань (в межах цього завдання виникає необхідність провести картографування ареалів поширення демонічних персонажів, їхніх лексем).

**Об'єктом дослідження** є народна демонологія як важлива складова традиційного світогляду гуцулів Закарпаття.

**Предметом дослідження** є персонажний склад демонологічної системи, їх головні ознаки, функції, «взаємовідносини» з людиною, вплив на буденне життя та обрядову сферу.

**Хронологічні межі.** У дисертації розглядається комплекс уявлень та вірувань, що збереглись у народних світоглядно-міфологічних уявленнях середини ХІХ – початку ХХІ ст. періоду, коли риси традиційної культури

знаходили своє відображення у фольклорно-етнографічних матеріалах. Нижня хронологічна межа зумовлена початком фіксації основного етнографічного матеріалу на досліджуваних теренах. Верхня межа, а саме початок ХХІ ст., зумовлена наявністю сучасних польових матеріалів із Закарпатської Гуцульщини. Разом з тим ми практикуємо розширення хронологічних меж, що продиктовано необхідністю з'ясування історичних витоків та семантики окремих явищ.

**Географічні межі** дослідження охоплюють Закарпатську Гуцульщину, і не обмежуємось лише Рахівським районом (окрім сіл Біла Церква, Добрик, Плаюц, Середнє Водяне, де проживають румуни) Закарпатської області, а розширюємо її на південному сході області за рахунок українських сіл Марамурешського повіту у Румунії. Тут, згідно з переписом 2002 року, проживало 34027 українців. Це 14 населених пунктів долини річок Рускова, Вишова та лівобережжя Тиси<sup>6</sup>. До 1919 року Закарпатська Гуцульщина утворювала єдине етнічне тіло, традиційна культура якого мала спільну основу і утворювала один етнічний масив, який, разом з тим, вирізнявся певними локальними особливостями. Від 1919 р., коли було проведено делімітаційну лінію по р. Тиса, яка в 1945 році стає кордоном, єдиний етнічний масив був розділений на дві частини, які відтоді перебувають в складі різних держав (України та Румунії). Було штучно відділено близько 2 тис. км<sup>2</sup> української етнічної території і включено в склад Румунської держави.

**Методи дослідження** роботи визначаються поставленими у процесі дисертаційного дослідження завданнями. Як один з основних методів застосовувався структурний, який передбачає вивчення того чи іншого явища у безпосередньому зв'язку з його структурою або контекстом.

Специфіка досліджуваної теми передбачає використання історико-порівняльного методу, який робить можливим виявлення історичних витоків

---

<sup>6</sup> Горват Л. Етнокультурний ренесанс українців Марамороського повіту (Румунія). *Соціально-економічні та етнополітичні зміни в країнах Центральної і Південно-Східної Європи*. Ужгород, 1997. С. 207-208.

досліджуваних уявлень, їх зв'язок із давньослов'янськими віруваннями, дає змогу встановити ступінь їх збереженості на більш пізніх етапах розвитку, виявити пізніші нашарування та трансформації традиційних уявлень. Серед інших методів у роботі фрагментарно використовувався феноменологічний метод, який надавав можливість побачити апріорні та незмінні архетипи людського мислення у кристалізованих символічних формах та демонологічних образах.

Збір польового матеріалу проводився традиційними методами: інтерв'юванням та анкетуванням.

**Наукова новизна** дисертаційного дослідження полягає в тому, що *уперше*:

- в українській етнологічній науці здійснено комплексне етнологічне дослідження демонології гуцулів етноісторичного Закарпаття;

- картографовано ареали поширення демонічних персонажів, та варіацій їх лексем (чугайстра, стратчат, жіночих демонічних персонажів генетично споріднених із дівчатами які померли до одруження);

- у науковий оббіг введено широке коло нових польових етнографічних матеріалів, зібраних в різних, зокрема і досі малодосліджених населених пунктах Рахівського району Закарпатської області та Марамороського повіту Румунії, а також дані наявні в неопублікованих архівах народознавців кінця XIX ст.;

*удосконалено*:

- методику емпіричного та аналітичного дослідження міфологічного світогляду українців;

- способи фіксації джерельної бази (розроблено спеціальну програму-питальник для збору польових етнографічних матеріалів з народної демонології);

*отримало подальший розвиток*:

- вивчення особливостей функціонування та проявів традиційних демонологічних вірувань гуцулів Закарпаття;
- висновки про певну самобутність і ряд локальних рис народної демонології гуцулів етноісторичного Закарпаття;
- тези про загальноетнічну спільність традиційних українських вірувань.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає у поглибленні наукового вивчення проблематики української демонології, що є важливою складовою народного світогляду. Результати дослідження будуть використовуватись при підготовці узагальнюючих праць з етнології, фольклористики, філософії та краєзнавства, навчальних і методичних посібників, у підготовці музейних етнографічних експозицій, туристично-екскурсійної діяльності і тощо. Крім того, отримані результати дослідження можуть бути використані при підготовці спеціальних навчальних курсів з етнології, культурології, для написання статей методичних посібників.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційне дослідження виконане на основі польових етнографічних матеріалів, зафіксованих автором у Рахівському районі Закарпатської області та 14 населених пунктах Марамурешського повіту Румунії. Ці матеріали послужили основою для дослідження демонології гуцулів етноісторичного Закарпаття, оскільки саме ця частина Гуцульщини в науковій літературі є найменше представленою.

**Апробація роботи.** Результати дослідження у формі доповідей були апробовані на:

- міжнародних закордонних наукових конференціях: «Румунсько – українські відносини. Історія та сучасність» (листопад 2007, Клуж- Напока – Сату Маре, Румунія); Conferenta international «Romania si Rusia in sistemul European de dupa 1989» (6-8 njiembrie 2008, Клуж-Напока, Румунія); «Румунсько – українські відносини: Історія та сучасність» (30 червня – 1 липня 2009, Сату Маре, Румунія); VIII міжнародний симпозіум « Румунсько-Українські відносини:

Історія та сучасність» (26-28 жовтня 2017р., Тишнад, Румунія); «Румунсько – Українські відносини. Історія та сучасність» (08-09 березня 2019) м. Сату Маре Румунія.

- міжнародних наукових конференціях: «Етнокультурні фактори національної ідентифікації населення українського порубіжжя» (12 грудня 2007 р., Київ); «Українське народознавство на початку ХХІ ст. (теорія, методи та тенденції розвитку)» (17 грудня 2008 р., Київ); «Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини» (26-27 червня 2015 р., Ужгород); ХХІ Міжнародна наукова конференція «Слобожанські читання» (19-21 та 24-25 квітня 2017р., м. Харків).

- наукових та науково-практичних конференціях: «Місце Бойківщини в національному бутті України: минуле і сучасність» (20-21 вересня 2007 р., Дрогобич-Трускавець); «Мистецтво писанкового розпису – соціокультурний скарб України» (21 квітня 2018 р., м. Коломия); «Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій» (22-23 червня 2018 р. м. Харків).

Апробація результатів дослідження також проводилась у формі доповідей на щорічних наукових конференціях професорсько-викладацького складу історичного факультету УжНУ (2006-2009) та підсумкових наукових читаннях співробітників Закарпатського музею народної архітектури та побуту (2015-2018). Матеріали дисертаційного дослідження слугували основою для написання та проведення тематичних екскурсій на базі ужгородського скансену: «Ворожки закарпатських босоркань», «Любовна магія в традиційних віруваннях», «Лікувальна магія в традиційних віруваннях».

**Публікації.** Основні положення дисертаційного дослідження опубліковані у 18 одноосібних публікаціях, з яких 9 – в українських і зарубіжних фахових наукових виданнях.

**Структура роботи.** Дисертаційне дослідження складається із вступу, шести розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури (429 позицій), а також додатків – (перелік населених пунктів, у яких здійснено польові дослідження, та відомості про інформаторів, акустичні прояви жіночих демонічних персонажів, карти (6), ілюстрації. Основний текст дисертації викладений на 195 сторінках, загальний обсяг – 276 сторінок.

## РОЗДІЛ 1.

### ІСТОРИОГРАФІЧНИЙ ОГЛЯД ДЕМОНОЛОГІЇ УКРАЇНЦІВ ЗАКАРПАТТЯ, ДЖЕРЕЛА ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

#### 1. 1. Джерельна база дослідження

Вивчення народної демонології гуцулів Закарпаття вимагає від дослідника залучення широкого кола різноманітних джерел. При написанні дисертаційного дослідження нами використано такі джерела:

- 1) авторські матеріали польових досліджень;
- 2) матеріали етнографічних досліджень студентів історичного факультету, які зберігаються в Архіві лабораторії етнології, фольклористики та краєзнавства ім. М. П. Тиводара ДВНЗ «Ужгородський національний університет»;
- 3) рукописні фонди І. Вагилевича та Я. Головацького, які зберігаються у Львівській науковій бібліотеці ім. Стефаника НАН України;
- 4) рукописні матеріали з фондів Закарпатського музею народної архітектури та побуту: польові матеріали, зібрані М. І. Парлагом, та матеріали етнографічних експедицій студентів УжНУ і співробітників музею, зібрані в Рахівському районі Закарпатської області;
- 5) матеріали відділу рукописних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ, в записах Г. Стрипського;
- 6) рукописні матеріали з архіву Інституту народознавства НАН України: матеріали наукових експедицій на Гуцульщину, щоденник Р. Ф. Кирчів та матеріали з календарної обрядовості, які зафіксував К. М. Кутельмах;
- 7) матеріали з фондів Державного архіву Закарпатської області.

Матеріали польових етнографічних досліджень автора. Головним джерелом для вивчення демонології гуцулів Закарпаття слугували авторські

польові матеріали, зафіксовані в етнографічних експедиціях та наукових відрядженнях 2007-2008 рр. (Марамурешський повіт Румунії)<sup>7</sup>, 2016-2018 рр. (Рахівський район Закарпатської обл.)<sup>8</sup>. Зібрані нами польові матеріали оформлені в окремі папки, відповідно задокументовані та зберігаються у фондах КЗ «Закарпатського музею народної архітектури та побуту» ЗОР. Загалом дисертантом опитано 173 інформатори із 37 населених пунктів. Нами також зафіксовано чотири зошити із замовляннями, матеріали яких вперше введено в науковий обіг. Народні замовляння є доволі стійкими і важко піддаються трансформаційним процесам, тому можуть відобразити архаїчні пласти традиційних демонологічних вірувань гуцулів Закарпаття.

Архів лабораторії етнології, фольклористики та краєзнавства ім. М. П. Тиводара ДВНЗ «Ужгородський національний університет». Нами використовувались польові матеріали та щоденники етнографічної практики студентів-істориків з фонду № 9, який охоплює Рахівський район. Це 22 одиниці зберігання.

Рукописні матеріали Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. Нами використано три записи з фонду І. Вагилевича: «Zapysy do demonografii»<sup>9</sup>, «Demonologia stouranska»<sup>10</sup>, де автор, залучивши широке коло польових матеріалів з української етнічної території, хотів описати слов'янську демонологію, проте праця так і не була завершена. «Kronika ludu z demonologii stouranskiej»<sup>11</sup> для нас цінна тим, що автор наводить демонологічну оповідку, яка побутувала серед українців Карпат, про

<sup>7</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ (Фонди Комунального закладу «Закарпатський музей народної архітектури і побуту» Закарпатської обласної ради). 15584/1596, арк. 1–53 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Марамурешському повіті Румунії); Там само. 15585/1597, арк. 1–46 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Марамурешському повіті Румунії).

<sup>8</sup> Там само. 15582/1594, арк. 1–143 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.); Там само. 15583/1595, арк. 1–79 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.); Там само. 15755/1706, арк. 1–98 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).

<sup>9</sup> Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. Ф. 19, оп.1, спр. 36, П. 8, 15 арк.

<sup>10</sup> Там само. Ф. 19, оп.1, спр. 39, П. 9, 46 арк.

<sup>11</sup> Там само. Ф. 19, оп.1, спр. 49, П. 15, 64 арк.



перетворення людини у вовка, а також зворотний процес перевтілення<sup>12</sup>. Також використали три папки із рукописного фонду Я. Головацького «Етнографічні записки з подорожі по Східній Галичині та Закарпатській Україні (1838-1839)»<sup>13</sup>; «Етнографічні записки (народні звичаї, обряди в Галичині, Гуцульщині і на Закарпатті) та записи пісень, зроблені під час подорожі у 1839 р.»<sup>14</sup>; «Очерк старославянського баснословия или мифологии»<sup>15</sup>. Вагомими для нас є згадки Я. Головацького про те, що мерця навіть влітку везуть на цвинтар на санях, запряжених волами, а також описи способів, як завадити покійнику навідувати живих, задля чого розбивали посередині хати глиняний горщик та посипали обійстя маком<sup>16</sup>.

З рукописних матеріалів із фондів Комунального закладу «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» Закарпатської обласної ради особливо цінними для нас є збірки польових матеріалів сільського вчителя М. І. Парлага із с. Буковець Воловецького району<sup>17</sup>. Ці записи містять значні за обсягом польові матеріали з демонологічної традиції українців Карпат (способи розпізнання підміненої дитини, знешкодження упирів...) <sup>18</sup>. Зазначені етнографічні матеріали дають можливість провести певні паралелі між бойківською та гуцульською демонологічною традицією. Значний обсяг джерельної інформації міститься в папках, зібраних студентами ДВНЗ УжНУ спільно з науковими співробітниками КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР, під час етнографічних експедицій в 2015-2018 рр., де автор був керівником

<sup>12</sup> Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. Ф. 19, оп.1, спр. 49, П. 15, арк. 12, 13.

<sup>13</sup> Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. Фонд Я. Головацького, спр. 725, П. 49, 46 арк.

<sup>14</sup> Там само. Фонд Я. Головацького, спр. 726, П. 49, 36 арк.

<sup>15</sup> Там само, спр. 746, П. 51, 32 арк.

<sup>16</sup> Там само, спр. 725, П. 49, арк. 27.

<sup>17</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛІМ. 5023/574/2, арк. 1–26 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народження дитини і дитинство», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.); Там само. 5024/ 575/2, арк. 1–18 (Польові матеріали до теми «Нечисті духи і боротьба з ними», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.); Там само. 5030/581/2, арк. 1–16 (Польові матеріали до теми «Похорон і упирі», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.); Там само. 5032/583/2, арк. 1–27 (Польові матеріали до теми «Юнацтво, зведення молодих чарами і перелесниця», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.).

<sup>18</sup> Там само. 5023/574/2, арк. 16, 21.

студентської підгрупи, яка збирала матеріал за окремим питальником «Народна демонологія та магія»<sup>19</sup>.

З матеріалів Національного архіву наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ особливе значання для нас мають польові записи Г. Стрипського із с. Верхня Рівна<sup>20</sup> (сучасний Марамурешський повіт Румунії). Передусім це ряд демонологічних мотивів, пов'язаних з календарною обрядовістю (розпізнання відьми на св. Юрія, міфологізоване явище «вогні скарбів», яке активізувалось в ніч напередодні Нового року). Значну увагу дослідник приділив також образу вовкуна (місячника), повітрулі, лісної, зі шкідницькою діяльністю якої пов'язував таку дитячу хворобу як «пране»<sup>21</sup>.

Рукописні матеріали з архіву Інституту народознавства НАН України. Це матеріали з календарної обрядовості, які зафіксував К. М. Кутельмах<sup>22</sup>, матеріали наукових експедицій на Гуцульщину, щоденник Р. Ф. Кирчіва. Тут автор подає значний за обсягом матеріал про народні вірування та демонологію із теренів Закарпатської Гуцульщини, де, крім іншого, наводить раритетні в наш час оповідки про судців, які визначають долю новонародженої дитини<sup>23</sup>.

Матеріали фондів з Державного архіву Закарпатської області. Це справи судових процесів над звинуваченими у чародійстві<sup>24</sup> та справа про заборону

<sup>19</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15579/1591, арк. 1–79 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Ужгородському та Перечинському районах Закарпатської обл.); Там само. 15580/1592, арк. 1–156 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.); Там само. 15581/1593, арк. 1–137 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).

<sup>20</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України (Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського). Ф. 29-3. Спр. 221: «Казки, розповіді, пісні і коломийки (без мелодій і з мелодіями), повір'я та звичаї. Етнографічні замітки», записав Стрипський Г. на Закарпатті. 1898-1899 р., 37 арк.

<sup>21</sup> Там само, арк. 34, 35.

<sup>22</sup> Архів ІН НАН України (Архів Інституту народознавства НАН України). Ф. 1, оп. 2, спр. 281: Матеріали з календарної обрядовості, авт. Кутельмах К. М., 64 арк.

<sup>23</sup> Архів ІН НАН України. Ф. 1, оп. 2, спр. 260: Матеріали наукової експедиції на Гуцульщину, щоденник Кирчіва Р. Ф., вересень 1980 р., 129 арк.

<sup>24</sup> Державний архів Закарпатської області. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 1460: Дело о привлечении к ответственности крестьянки г. Мункач Блех Марию за колдовство. 25 июля 1786 – 27 февраля 1793 г., 30 арк.; ДАЗО. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 330: Приговор жупного суда Бережской жупы в уголовном процессе против крестьянок с. Бене и Боржава Шило Анны, Пап Маргиты, надь Шары и др. привлеченных к ответственности за колдовство. 1698 г., 3 арк.; ДАЗО. Ф. 4, оп. 3, од. зб. 1907: Дело о привлечении к ответственности цыганки Анны за колдовство. 25-25 августа 1753 г., 5 арк.

дзвонити в церковні дзвони під час грози<sup>25</sup>. Вони дають змогу розширити хронологічні рамки дослідження та розглянути демонологічну традицію краю в історичній ретроспективі.

Залучення та використання різнопланового джерельного матеріалу (польових етнографічних матеріалів та архівних документів ДАЗО, рукописів із замовляннями) дало можливість прослідкувати певні локальні варіанти народної демонології гуцулів Закарпаття.

## **1.2. Демонологія українців Закарпаття в історіографічному освітленні**

Дослідження народної демонології України, Закарпаття та закарпатських гуцулів зокрема у різний час здійснювалися з різним ступенем глибини та інтенсивності. Періоди піднесення чергувалися з роками стагнації, що були зумовлені передусім зовнішніми обставинами. Більшість намагань, спрямованих на організоване збирання матеріалів та їх публікацію, широке залучення громадськості, утворення центру наукових досліджень та планове їх здійснення, зазнали невдач і задуми, таким чином, залишились не здійсненими. Проте і ці, не завжди вдалі починання, плани і задуми, ілюструють рівень етнографічної науки і розкривають процес розвитку етнографічних знань на Закарпатті.

Розвиток етнографічної науки та етнографічних знань на Закарпатті в ХІХ ст. проходив у боротьбі за застосування наукових методів збирання, фіксування та опрацювання матеріалів, проти дилетантизму, зумовленого відсутністю наукових центрів, товариств, друкованих органів, у яких би формувались наукові принципи етнології, а також в умовах політики національного утиску закарпатських українців.

---

<sup>25</sup> ДАЗО. Ф. 4, оп. 6, од. зб. 564: Распоряжение Венгерского королевского наместничества в городе Буда о запрещении колокольного звона в грозу. 6 сентября 1786 г., 1 арк.

Звичайно, у цьому процесі були й періоди поживлення та піднесення етнологічних досліджень, пов'язані з діяльністю окремих визначних постатей – науковців, культурних і церковних діячів.

Народна культура українців Закарпаття зберегла до XIX ст. цілий ряд загальнослов'янських і навіть індоєвропейських архаїзмів. Це пояснювалося її значною консервативністю, певною ізоляваністю сільського населення від міських центрів, відносною толерантністю греко-католицького духовенства до народних звичаїв. Тут можна було спостерігати в живому побутуванні обряди й вірування, які мали близькі аналогії в народів класичної давнини (наприклад, запалювання «живого вогню», віра у вовкунів, усе коло уявлень, пов'язаних з образом матері-землі, і т. п.).

Важливу роль у розгортанні етнографічних досліджень на Закарпатті у 50-х роках XIX ст. відіграв галицький український вчений А. Петрушевич, який майже до кінця століття виступав як стимулятор і опора етнографічних студій закарпатських українців. Він першим у закарпатській пресі виступив з програмою і закликом до збирання, збереження, публікування і вивчення фольклорно-етнографічних матеріалів, зокрема у статтях, надрукованих у перших періодичних виданнях закарпатських українців, що виходили у 1856-1858 роках, – «Церковной газеті» і «Церковному віснику». Загалом цей період у краї проходить під закликом до активної роботи по збереженню духовної спадщини попередніх поколінь.

У 60-х рр. XIX ст., коли особливо зростає інтерес до традиційної духовної культури народу (почасти й під впливом народництва), з'являються праці, які вирізняються принциповою новизною у підході до питання нижчої міфології. Фольклор, вірування, обряди XVIII-XIX ст. розглядалися не тільки як джерело інформації про язичницькі божества давнини, а й як джерело, із якого можна судити про спосіб мислення, стереотипи сприйняття більш раннього етапу розвитку етносу.

Працями зовсім нового гатунку були дослідження О. Потебні «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий»<sup>26</sup>, «О некоторых символах в славянской народной поэзии»<sup>27</sup>. Особливо важливим є те, що О. О. Потебня широко залучав лінгвістичні, порівняльно-історичні методи до вивчення традиційного фольклору і, без сумніву, його можна вважати одним із перших етнолінгвістів, хоча етнолінгвістика як окремий напрям оформилася порівняно недавно – у 60-80-х рр. ХХ ст.

У 60-70-х рр. ХІХ ст. спостерігається деяке поживлення етнографічної діяльності на Закарпатті. Це було зумовлено багатьма факторами, передовсім певним послабленням абсолютизму, внаслідок чого з'являється чимало праць, статей, заміток, присвячених народній духовній культурі, проте для них дуже часто характерне опоетизування народних вірувань. Такими були публікації Т. Г. Сельського «Пожиратели трупов и похороны»<sup>28</sup>, Є. Фенцика «О мифах, сказках, песнях или о народной поэзии русского языка»<sup>29</sup>, Ф. А. Злоцького «Кое-что о сказках русского народа на Угорщине», «Из суеверий и обычаев, особенно комитата Угочанского»<sup>30</sup>, А. Кралицького «Из села: об народных сказках», «Жизнь на Руси»<sup>31</sup>. Особливу активність по збору і дослідженню обрядово-звичаєвої традиції, демонології на території сучасної Словаччини проявляв Ю. Ставровський-Попрадов: «Важнейшие суеверия у Спишских русских», «Очерки из Попрадской Руси», «Из Попрадской долины», «Сказки из Спишской Руси»<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М. : В Университетской типографии, 1865. 310 с.

<sup>27</sup> Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии; О связи некоторых представлений в языке; О Купальских огнях и сродных с ними представлениях; О доле и сродных с нею существах. Харьков. : Издание М. В. Потебня, 1914. 243 с.

<sup>28</sup> Сельский Т. Г. Пожиратели трупов и похороны. *Свет*. 1869. № 3–7. С. 4.

<sup>29</sup> Фенцик С. О мифах, сказках, песнях или о народной поэзии русского языка. *Листок*. 1889. С.4–5.

<sup>30</sup> Злоцкий Ф. А. Кое-что о сказках русского народа на Угорщине. *Свет*. 1867. №22. С. 2; Злоцкий Ф.А. Из суеверий и обычаев, особенно комитата Угочанского. *Свет*. 1870. № 23. С. 195–196; № 25. С. 203–205; № 26. С. 210–211; № 27. С. 219–220.

<sup>31</sup> Кралицкий А. Из села: об народных сказках. *Карпат*. Число. 11. 1876. С. 6–7.; Кралицкий А. Жизнь на Руси. *Свет*. 1868. № 31. С. 4; № 32. С. 2–3; № 33. С. 2; № 34. С. 2–3; № 39. С. 2–3; № 40. С. 2–4; № 41. С. 2–3.

<sup>32</sup> Ставровский-Попрадов Ю. Сказки из Спишской Руси. *Новый Свет*. 1872. № 34. С. 3–4.; Ставровский-Попрадов Ю. Очерки из Попрадской Руси. *Новый Свет*. 1872. № 40, 41, 42.; Ставровский-Попрадов Ю. (під криптонімом Ю. И. С.) Важнейшие суеверия у спишских русских. *Свет*. 1869. № 47. С. 2–4.

Велике значення для розширення й систематизації відомостей про міфологію українців мали праці П. П. Чубинського, зокрема, I і III томи «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» (1872)<sup>33</sup>, збірник М. Драгоманова «Малорусские народные предания и рассказы» (1876)<sup>34</sup>. І. Нечуй-Левицький в унікальній своїй праці «Світогляд українського народу. Ескіз української міфології»<sup>35</sup> (1876) у доступній науково-популярній формі викладає свій досвід осягнення світогляду рідної нації, співвідношення в ньому народних традицій, віри, науки, філософії, історії. У розвідках автора постають зримі образи героїв української міфології: бога Господаря, богині Сонця, богині Зорі, богині Хмари, богині Весни, Купайла, Коляди, русалок, мавок, полісунів, польовиків, домовиків, чортів, відьом, вовкулаків, Долі і Злиднів, а також самі легенди про створення світу, Світове дерево-дуб, створення людей.

Нечуй-Левицький був першим, хто подав системний огляд української міфології. Про залежність праць І. Нечуя-Левицького від О. Афанасьєва говорити не доводиться. Автор добре знав досягнення міфологічної школи в європейській і російській фольклористиці. У нього не було ніякого сумніву в тому, що український народ належить до індоєвропейської сім'ї і основа його міфології та ж сама, що й в інших арійських народів.

Теоретичне осмислення народної традиції у XIX ст. йшло паралельно з інтенсивною збирацькою і публікаторською роботою. При цьому ті самі науковці часто виступали і як дослідники усної та книжної словесності, і як збирачі й публікатори фольклору (М. Максимович, Я. Головацький, І. Вагилевич). Принципова новизна того підходу, який запропонував О. М.

<sup>33</sup>Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. 224 с.; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. 490 с.; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1877. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. 714 с.

<sup>34</sup> Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев: Тип. М. П. Фрица, 1876. XXV, 434с.

<sup>35</sup> Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. К.: Обереги, 2003. 88 с.

Афанасьєв, полягала у тому, що фольклор, вірування й обряди XVIII-XIX ст. розглядалися не як джерело відомостей про язичницьких божеств давнини, а як джерело вивчення способу мислення і стереотипів сприйняття людства, яке перебуває на стадії «дитинства». У їхніх працях утвердився перехід від розгляду окремих міфів і персонажів язичницького пантеону до вивчення цілісного світогляду й особливостей «народної психології» сучасного їм селянства<sup>36</sup>.

В останній чверті XIX ст. на західноукраїнських землях активно працювали діячі «Руської трійці» – Я. Головацький, І. Вагилевич, М. Шашкевич. Народна міфологія, зокрема демонологія, цікавила членів «Трійці» як важливий підрозділ етнічної традиційно-побутової культури, один із проявів самобутності духовного життя народу. У цьому вони солідаризувалися з поглядами романтиків, які вважали народну міфологію одним із джерел розвитку національної культури, утвердження її на власному підґрунті.

У дослідженнях народної міфології великі заслуги має Я. Головацький із спробою систематизувати давньослов'янську міфологію у праці «Очерк старославянського баснословия, или Мифология» (1860)<sup>37</sup>. Кілька ґрунтовних розвідок із демонології слов'ян належать перу І. Вагилевича, зокрема «Kronika ludu z demonologie slowianskiej» – 60-ті рр. XIX ст<sup>38</sup>. Ним же була запропонована оригінальна періодизація слов'янської міфології, розвиток якої пов'язував з основними етапами загального процесу соціально-економічного розвитку (дитячий, молодецький, «мужеський», тобто період зрілості)<sup>39</sup>. Така періодизація перегукувалася з поглядами вчених-міфологів інших європейських країн. Новаторством була помічена спроба І. Вагилевичем синтетичного охоплення у рамках характеристики того чи

<sup>36</sup> Афанасьєв А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян, т. 3. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 168–170.

<sup>37</sup> Головацький Я. Очерк старославянського баснословия или Мифология. Львов. : Типом Ставропигийского Института. 1869. С. 27.

<sup>38</sup> Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України ім. Василя Стефаника. Ф. 19, оп. 1, спр. 49, п. 15, 64 арк.

<sup>39</sup> Там же, арк. 4.

іншого демонологічного персонажу всього відповідного слов'янського матеріалу, класифікація народної демонології на три великі групи.

Етапною в українській науці була науково-дослідницька діяльність М. Ф. Сумцова, який, послуговуючись багатим фактологічним матеріалом, робив спроби реконструкції давніх вірувань, типологізації повір'їв та обрядів. Його схема має такий вигляд:

- 1) вірування та повір'я, пов'язані з космогонічними уявленнями;
- 2) демонологічні уявлення;
- 3) вірування, пов'язані з людьми, наділеними надприродними властивостями;
- 4) повір'я та обряди, пов'язані з рослинами;
- 5) повір'я про тварин;
- 6) вірування, пов'язані з речами реального світу;
- 7) магичні уявлення й обряди<sup>40</sup>.

У 80-90-х рр. ХІХ ст. вийшла низка нарисів про традиційні вірування українців Закарпаття. Наукова вартість цих матеріалів не однакова, більшість з них вирізняються характерною для того часу описовістю, але цінність їх насамперед у тому, що авторами їх були люди, які вийшли з села або довгий час працювали там, а отже, знали культуру і побут селян досконало, тобто фактичний матеріал був зібраний з перших рук, ще тоді, коли в народній культурі стійко зберігалися традиційні риси. Сюди відносимо дослідження П. Бігуна «Звичай нашого народу при погребанію на Верховині»<sup>41</sup>, І. Гранчака «Звичай нашого руського народу»<sup>42</sup>, Шаланицького «Из села. Лишайте забобони»<sup>43</sup>, В. Горвата «Обычай руського народа на Святый вечір (коло Мукачеве)»<sup>44</sup>. З кола цих публікацій виділяється стаття Євгена Фенцика «Следы древнеславянской мифологии у нас»<sup>45</sup>, у якій йдеться про залишки

<sup>40</sup> Сумцов М. Слобожане: Історико-етнографічна розвідка. Харків. : Видавництво «Союз» Харківського Кредитного Союзу Кооператорів. 1918. С. 34.

<sup>41</sup> Бігун П. Звичай нашего народа при погребанію на Верховині. *Наука*. 1899. № 14. С. 6–7; № 15. С. 5–6.

<sup>42</sup> Гранчак І. Звичай нашего русского народа. *Наука*. 1902. Число 22. № 2. С. 4–5.

<sup>43</sup> Шаланицький Из села: Лишайте забобони. *Наука*. 1898. № 13. С. 5; № 14. С. 14; № 15. С. 15.

<sup>44</sup> Горват В. Обычай руського народа на Святый вечір (коло Мукачеве). *Наука*. 1897. № 18, додаток. С. 5–6.

<sup>45</sup> Фенцик Е. Следы древнеславянской мифологии у нас. *Листок*. 1886. 1 июня. С. 257–259.



давньослов'янських вірувань на території Закарпаття, зокрема, на прикладі окремих назв і власних імен, що дійшли з давніх часів. Так, маленьких немовлят матері часто називають лялями. Лель або Ляля у давніх русів був богом немовлят, богом любові, тобто для матерів він був охоронцем дитини. Коли немовля посміхається уві сні, то і тепер кажуть, що ангел-Лель грається з ним. Лель або Ляля був сином богині краси Лади, служками якої були русалки, тобто водяні німфи. До цих пір свято п'ятдесятниці у народі називають Русалям або Зеленими святами. Давні язичники у цей час відзначали свято русалок. Як релікт давнього русального обряду автор вважає звичай, коли в русальну п'ятницю (біля Сваляви і Сімера) вимочували коноплі, варили їх і тим відваром мили голову, очевидно задля того, щоб у дівчат було таке розкішне волосся, як у русалок. На думку автора, слово «коляда» походить від імені древньоруського божка Коляди, що був богом миру, тому звичай колядувати і ходити з вертепом по хатах є залишком язичеських святкувань Коляди.

Слово «мара» ще й сьогодні вживається у закарпатських українців у негативному значенні. Наприклад, коли хочуть комусь побажати лиха, то кажуть: «Мара би тя взяла!». Автор статті вважав, що «мара» походить від давньослов'янського домового злого духу Маровита, якого зображували з лєвою головою, покритим лускою і пір'ям. Коре, Корчина був слов'янським богом розгульного життя, зображували його голим товстуном з вінком із хмелю на голові (подібно до Бахуса чи Діоніса). Йому приносили в жертву мед і пиво. На думку автора, слова «корчага» (посудина для вина) і «корчма» походять від імені саме цього божества. Чистий, безхмарний час називають у народі погодою. Автор вважає, що ця назва походить від імені давньослов'янського божества Погода – бога весни<sup>46</sup>.

У чотирьох номерах часопису «Листок» за 1892 рік вміщено публікацію відомого історика, професора Петербурзького університету, дослідника історії Закарпаття Олексія Петрова «Угорско-русские заговоры и заклинания

---

<sup>46</sup> Фенцик Є. Следы древнеславянской мифологии у нас... С. 257–259.

начала XVII века»<sup>47</sup>. Власне, це подача окремих молитв, замовлянь і заклинань, що виконувалися при певних життєвих обставинах. Ці унікальні матеріали підготовлені з рукопису 1707 року, місцезнаходження якого на сьогодні, на жаль, невідоме. Науковий аналіз замовлянь і заклинань відсутній, хоча у вступі автор досить обґрунтовано доводить закарпато-українське походження рукопису, зокрема з територій історичної Мараморощини (сучасні Рахівський, Тячівський, Хустський, частина Міжгірського та Іршавського районів Закарпаття). Нам цікаве дослідження тим, що в ньому автор подає назви ряду демонічних образів, частина з яких, як показують останні дослідження, вже майже не зустрічаються в народних переказах, а саме: дюг, вюр, сінц, вітерниці, кам'яна жона, мештерниці, відь, дикі жони, хованець, селемен.

Наприкінці XIX ст. захоплення міфологією, її дослідженням стало, до певної міри, й модним, тому багато етнографів, лінгвістів торкалися цієї теми. Періодика краю, цього часу, наповнена дописами дослідників-аматорів, важливими для вивчення народної демонології та її різноконкретних проявів про календарну, родильну, похоронну обрядовість, про апотропеїчні практики, окремих демонічних персонажів<sup>48</sup>. Однак зупинимося на спеціальних дослідженнях, зокрема – працях В. М. Милорадовича. Серед дослідницьких робіт етнографа – розробка питань народної демонології як важливого ланцюга архаїчної слов'янської культури: «Заметки о малорусской демонологии», «Украинская ведьма»<sup>49</sup> (1899). Цінний матеріал

<sup>47</sup> Петров А. Л. Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. *ЖМНП*. 1893. Т. X. С. 516–549.

<sup>48</sup> Горват В. Обычай руського народа на Святий вечір (коло Мукачева). *Наука*. 1897. № 18, додаток. С. 5–6; Гранчак І. Звичай нашего руського народа. *Наука*. 1902. № 2. С. 4–5; Демян І. Крестины на Верховині. *Наука*. 1913. 15 мая. С. 8; Домики или избы угро-русских крестьян. *Листок*. 1889. 15 мая. С. 112–113; Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси. *Етнографічний збірник*. Львів, 1896. Т. 2. С. 32–45; Жизнь верховинского земледельца. *Свет*. Унгар, 1870. Ч. 38. С. 305–306; Жизнь верховинского земледельца. *Свет*. Унгар, 1870. Ч. 44. С. 354–355; Злоцкій Ф. А. Из суеверий и обычаев, особенно комитата Угочанського. *Свет*. 1870. № 23. С. 195–196; № 25. С. 203–205; № 26. С. 210–211; № 27. С. 219–220; Немеш М. Народні суевірні приказки. *Місяцеслов*. Ужгород, 1911. С. 54–56; О мертвецах. *Місяцеслов на 1871*. Ужгород. Типографія вдови Карла Іегера. 1870. С. 46–51; Суевіріє і предрозсудки. *Місяцеслов на 1871*. Ужгород. Типографія вдови Карла Іегера. 1870. С. 51–59; Шаланицький. Из села: Лишайте забобоны. *Наука*. 1898. № 13. С. 5; № 14. С. 14; № 15. С. 15.

<sup>49</sup> Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. К., 1991. С. 407–429; Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології; [упоряд, перекл. і передм. О. Таланчук]. К. : Веселка, 1993. 72 с.

зі східних теренів України в ряді праць подав П. В. Іванов: «Кое-что о вовкулаках и по поводу их», «Народные рассказы о ведьмах и упырях», «Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках»<sup>50</sup>. Велике зацікавлення до вивчення питання народних світоглядних уявлень переважно західноукраїнських, виявилось у працях І. Франка «К истории южнорусских апокрифических сказаний», «Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г.» (1890), «Людові вірування на Підгір'ю» (1898)<sup>51</sup>. У 1894 році виходить праця Р. Кайндля «Гуцули: їхнє життя, звичаї та народні перекази»<sup>52</sup>, в якій автор, ґрунтуючись на гранично простому емпіричному методі, описує найхарактерніші риси традиційних вірувань, звичаї, обряди, світоглядні уявлення гуцулів.

Духовний світ населення українських Карпат, зокрема гуцулів Закарпаття, представлений найвизначнішим для свого часу дослідником української народної культури В. Гнатюком. Протягом трьох десятиріч він фактично визначав напрям розвитку фольклористики й етнографії в Західній Україні. Саме він вивів ці галузі зі стадії аматорства і поставив їх на міцний ґрунт, показавши належне місце українського фольклору в загальносвітовому контексті. Фольклорно-етнографічний матеріал, пов'язаний із міфологічними уявленнями українців Карпат, у подальшому стає основою його фундаментальних праць. У 1904 р. вчений започаткував багатотомне видання збірників текстів народних демонологічних оповідань та переказів. Перший том цих текстів – «Знадоби до галицько-руської демонології» і другий –

<sup>50</sup> Іванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці : народні вірування, повір'я, демонологія* ; [упор. прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 505–511; Іванов П. В. 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. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 430–497.

<sup>51</sup> Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник* ; під ред. д-ра Івана Франка. Львів, 1898. Т. V. С. 160–218; Франко І. Зібрання творів у 50-и томах. К. : Наукова думка, 1980. Т. 28, С. 354–364; Франко І. Я. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. *Українці : народні вірування, повір'я, демонологія* ; [упор., прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 512–526. (Пам'ятки історичної думки України).

<sup>52</sup> Кайндль Р. Ф. Гуцули: їхнє життя звичаї та народні перекази ; [пер. з нім. (за вид. 1884 р.) З. Ф. Пенюк ; післямова О. М. Масана]. Чернівці : Молодий буковинець, 2000. 208 с.

«Знадоби до української демонології»<sup>53</sup> побачили світ на сторінках «Етнографічного вісника». Якщо перший том обмежується матеріалами, зібраними на Галичині, то другий містить також матеріали із Східної України, зібрані М. Дикаревим, П. Тарасевським, Д. Щербаківським. У 1908 р. В. Гнатюк видав збірку А. Онищука «Матеріали до гуцульської демонології»<sup>54</sup>. Трьома роками раніше він переклав з російської та видав працю В. Антоновича «Чари на Україні»<sup>55</sup>. Звіт народних демонологічних оповідань та переказів, зібраних та підготовлених до друку В. Гнатюком, складається з кількох томів і містить понад 1500 текстів. Для нас опублікований В. Гнатюком матеріал важливий тим, що надає змогу прослідкувати певні зміни, що відбулися в демонологічних віруваннях гуцулів Закарпаття за понад 100 років, які пройшли від часу їх фіксації.

У цей же час з'являється праця В. Шухевича «Гуцульщина» (1899-1908) в п'яти томах<sup>56</sup>. П'ятий том практично повністю складає збірка легенд та переказів цього краю. Праця дає досить чітке уявлення про оповідну традицію гуцулів. П'ятикнижжя «Гуцульщина» – неповторний подвиг у науці однієї людини. Праця В. Шухевича дала нам можливість уточнити традиційні вірування гуцулів про «непростих», «знаючих», способи передачі сакрального знання. Дослідження містить також унікальний матеріал про музиканта-«сточника», музичні здібності якого пояснюються допомогою духа-помічника.

Період 20-х початку 40-х рр. ХХ ст. належить до найплідніших у вивченні демонології, міфоритуальних вірувань як українців Закарпаття, так і власне закарпатських гуцулів. Демократизація суспільного життя сприяла і розвитку наукової та культурної діяльності.

<sup>53</sup> Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. XV. 272 с.; Гнатюк В. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIII. Вип.1. 237 с.

<sup>54</sup> Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907-1908. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. XI. С. 1-139.

<sup>55</sup> Антонович В. Чари на Україні; пер. В. Гнатюк. Львів: 3 друк. НТШ, 1905. 78 с.

<sup>56</sup> Шухевич В. Гуцульщина : в 5 частинах; передм. А. А. Карпенко ; післям. М. С. Глушко ; упоряд. О. О. Савчук. (Репринтне видання 1899 – 1908 рр.). Харків : Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218, [10] с., [294 іл.].

В ці роки було опубліковано ряд статей місцевих дослідників. Так М. Возняк у статті «Підкарпатська обробка легенди про запис душі чортови ради дівчини»<sup>57</sup> розповідає про поширену в Європі легенду та її побутування на теренах Закарпаття. І. Панькевич у статтях «Звичаї та повір'я різдвяні у русинів на Підкарпатті», «Великодні ігри та пісні», «Говір сіл ріки Руської був. Марамороша в Румунії»<sup>58</sup> описує окремі старовинні обряди і звичаї, що на початку 30-х років ХХ ст. ще побутували у селах долини р. Рускова. Зокрема, автор наголосив на ряді стародавніх вірувань, що збереглися у похоронній обрядовості.

Відомий закарпатоукраїнський поет В. Гренджа-Донський також не оминув цієї теми. У статті «Поганські звичаї в наших святах і т.зв. християнська традиція»<sup>59</sup> ним розглянуто обряди, звичаї і ритуали під час відзначення Святого вечора, напередодні старого Нового року (Меланка), та на Новий старий рік (Василя). Автор, посилаючись на історичні джерела, стверджував, що ще за поганських часів, перед переходом на християнство, наші предки святкували «празник хлібозбору», який припадав на той же час, що і нинішній «святий вечір», тобто празник хлібозбору пристосовано до Святого вечора. Саме ж Різдво (найкоротший день року) у дохристиянські часи називалося Корочун, Коляда і було воно святом хлібозбору.

Цікаві матеріали зібрав сільський вчитель і журналіст А. Ворон, який у статті «Гуцульські звичаї», «Заняття гуцулів», «Підкарпатські гуцули», «Святий вечір у Дмитра ворожбита»<sup>60</sup> висвітлив ряд обрядів і вірувань гуцулів долини р. Чорна Тиса. Крім того, на сторінках часописів

<sup>57</sup> Возняк М. Підкарпатська обробка легенди про запис душі чортови ради дівчини. *Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді за рік 1922*. Річник І. Ужгород, 1922. С. 124–139.

<sup>58</sup> Панькевич І. Говір сіл ріки Руської був. Марамороша в Румунії. *Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді*. Річник Х. Ужгород, 1934. С. 185–215; Панькевич І. Весняні великодні ігри та пісні. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Число 4. Квітень. С. 7–74; Панькевич І. Звичаї та повір'я різдвяні у русинів на Підкарпатті. *Підкарпатська Русь*. 1929. № 1. С. 20–24.

<sup>59</sup> Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція. *Наша земля*. 1928. Число 12. Грудень. С. 20–22.

<sup>60</sup> Ворон А. Гуцульські звичаї. *Подкарпатська Русь*. Річник ІХ. Число 1-3. Ужгород, 1932. С. 27–34; Ворон А. Заняття гуцулів. *Подкарпатська Русь*. Річник VІІІ. Число 9-10. Ужгород, 1931. С. 212–218; Ворон А. Підкарпатські гуцули. *Подкарпатська Русь*. Річник VІІІ. Число 7. Ужгород, 1931. С. 149–153; Ворон А. Святий вечір у Дмитра ворожбита. *Пчолка*. Ч. 5-6. Ужгород, 1926. С. 93–94.

«Подкарпатська Русь»<sup>61</sup> та «Наш родный край»<sup>62</sup> друкували матеріали про народні свята, обряди та вірування Т. Ченгері – «Похорони в Н. Ростоках»<sup>63</sup>, Ю. Куртяк – «Обряди звичаї і вірування на Верховині»<sup>64</sup>, С. Росоха – «Як можна дістати чарівний попіл», «Русалки и опіри»<sup>65</sup>, П. Світлик – «Народні повір'я, ворожки, примовки і обичаї села Імстичова»<sup>66</sup>, М. Пандусяк – «Як у нас бають од сонців»<sup>67</sup> та ін.

Переважна більшість цих статей у періодичних виданнях краю побудована на описі певного явища духовної культури в конкретному селі або районі. Зібраний і опублікований фактичний матеріал має для нас велику цінність, бо у 20-30-х роках ХХ ст. традиційні обряди, вірування, магичні дії були у побуті українців Закарпаття етнографічною дійсністю.

Помітною подією у дослідженні обрядово-звичаєвої традиції, демонології краю була наукова діяльність професора П. Богатирьова. Перші роботи карпатського циклу, статті про народні повір'я, прикмети, народну медицину, карпатську демонологію публікувались ним у чеськомовних журналах у Празі, Братиславі. У 1924 році в Празі, на Першому з'їзді слов'янських етнографів, П. Богатирьов виступив з програмною доповіддю «Этнографические поездки в Подкарпатскую Русь. Опыт статистического исследования», яка відкрила новий етап у вивченні етнографії і фольклору краю на основі синхронного метода Фердинанда де Соссюра. У 1929 р. П.

<sup>61</sup> Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1924. Рочник I. Число 3. С. 43–50; Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1924. Рочник I. Число 3. С. 79–85; Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1924. Рочник I. Число 4. С. 110–114; Дем'ян Л. Похоронні обряди і вірування. *Подкарпатська Русь*. Рочник III. Число 8. Ужгород, 1926. С. 169–176; Фридман Н. До історії основання села Ясіня и жидовской колонизації тамже. *Подкарпатська Русь*. Рочник IV. Число 6. Ужгород, 1927. С.145–148.

<sup>62</sup> Гуцульщина. *Наш родный край*. Рочник XIII. Число 2. Тячево, 1934. С. 27–30; Довгун В. Опірь. *Наш родный край*. Ужгород. 1928. С. 137–139; Як одбываеся свадьба у Квасах. *Наш родный край*. 1926. Рочник IV. Число 9. С. 138–140; Павлюк Д. Забобони у Брустурі. *Наш родный край*. Тячево, 1933. Рочник XI. Число 9-10. С. 248–250; Пасулька И. Чимь занимаются люде в Ясиню и на гуцульской Верховини. *Наш родный край*. 1923. Рочник I. Число 6. С. 4–6; Попович В. Село Білин. *Наш родный край*. Рочник XI. Число 5. Тячево, 1933. С. 130–131; Смердул Й. Похоронный звичай у В. Бичкові. *Наш родный край*. 1927. Рочник V. Число 8. С. 190–191; Тивадар М. Чорна Тиса. *Наш родный край*. Рочник IV. Число 8. С. 120–123; Ткачук А. Рахово. *Наш родный край*. Рочник VIII. Число 1. Тячево, 1929. С. 19–20.

<sup>63</sup> Ченгері Т. Похорони в Н. Ростоках. *Подкарпатська Русь*. 1934. № 1-10. С. 62–64.

<sup>64</sup> Куртяк Ю. Обряди, звичаї і вірування на Верховині. *Подкарпатська Русь*. 1934. № 1-10. С. 45–47.

<sup>65</sup> Росоха С. Як можна дістати чарівний попіл. *Наш родный край*. 1935. Річник XIII. Число 10. Юній. С. 191–192; Росоха С. Русалки и опіри. *Наш родный край*. 1925. Рочник III. Число 9. Май. С. 17.

<sup>66</sup> Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки і обичаї села Імстичова – Бер. Верховина. *Підкарпатська Русь*. 1929. №4. С. 86–91.

<sup>67</sup> Пандусяк М. Як у нас бають од сонців. *Наш родный край*. 1925. Рочник IV. Число 3. Новембер. С. 43.

Богатирьов видає в Парижі французькою мовою дослідження «Магічні дії, обряди і вірування Закарпаття», яке було перекладено та видане російською мовою в 1971 р.<sup>68</sup>. У цій праці вперше був застосований синхронний метод аналізу народних звичаїв, обрядів і магічних дій українців Закарпаття. Для нас робота П. Богатирьова важлива тим, що у ній йдеться про оберегові дії та ворожіння, що відносять до календарних свят Юрія, Різдва, Івана Купала, коли найактивнішими є босоркані, ворожки<sup>69</sup>.

Одним з найвизначніших дослідників духовної культури краю був український етнограф і письменник Федір Потушняк. Свою першу публікацію, про душу в народних віруваннях Закарпаття він зробив у 1938 році, коли ще був магістром Празького Карлового університету<sup>70</sup>. На основі зібраних у рідному селі Осій матеріалів дослідник дійшов висновку, що навколо народних вірувань про душу «групується всі другі» – про дводушників, босоркань (відьом), босоркунів (відьмаків), вовчурів, упирів, їх контакти із нечистими духами<sup>71</sup>. Далі він проаналізував народні уявлення про душу, її митарства після смерті (душі нехрещених дітей, грішні душі і душі тих, що померли наглою смертю), про людей, що мають дві душі («дводушники») до них він відносив «вітрянка» (повеліває бурями і градом) і «того, що гадам розказує». Потушняк послуговувався як місцевими назвами («босорканя», «босоркун», «вовчур», «опір»), так і загальноживаними в українській фольклористиці та етнографії («відьма», «відьмак», «вовкулак»)<sup>72</sup>. Він зазначав, що від «дводушників» треба відрізнити «з одної сторони нечистих духів, які ніколи з тілом нічого спільного не мали, а за друге – чародіїв, котрі знову є людьми, що мають лише якесь магічне знання, при допомозі котрого можуть робити діла загадочні і незвичайні»<sup>73</sup>. В цілій

<sup>68</sup> Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Богатирев П. Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 167–296.

<sup>69</sup> Там само. С. 214, 215, 241.

<sup>70</sup> Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. *Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді*. Ужгород, 1938. С. 33–44.

<sup>71</sup> Там само. С. 43.

<sup>72</sup> Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології русинів (українців) Закарпаття. *CARPATICA – КАПАТИКА*. № Вип. 9. Ужгород. : Ліра, 2001. С. 65.

<sup>73</sup> Потушняк Ф. Душа в народнім... С. 40–41.

низці досліджень Ф. Потушняк міфологію Закарпаття розглядає у всеукраїнському контексті шукаючи її коріння у дохристиянських віруваннях давніх слов'ян. У статті «Душа в народнім повір'ю села Осій» місцеві оповіді про вовкуна-вовкулака співставляє із згадкою про можливість перетворення людини у вовка у «Слові про похід Ігоря», в якому: «Всеслав біг, як вовк з Києва до Тмуторкані. Ту дорогу зробив до співу когута»<sup>74</sup>.

Більшість досліджень Федора Потушняка про демонологію українців Закарпаття опубліковано у 1940-1944 роках у газетах «Русская правда» та «Русское слово» він опублікував: «Голодні і ситі роки у народному віруванні», «Хрест і хресна сила у народному віруванні», «Скарби у народному віруванні», «Демон в народном віруванні», «Демони хвороб», «Чорт і домовик», «Водяник і духи джерел», «Нечисті духи», «Демони долі». У журналі «Літературна неділя» ним було опубліковано статті: «Ночник в народному віруванні», «Вовкун в народному віруванні», «Гад в народному віруванні», «Чорнокнижники в народному віруванні» та ін., а в журналі «Зоря» – «Вогонь в народних віруваннях»<sup>75</sup>. Для нас ці роботи корисні в першу чергу тим, що на широкому тлі демонологічної палітри українців Закарпаття дають змогу виділити певні локальні варіанти, які притаманні демонологічним віруванням гуцулів Закарпаття.

<sup>74</sup> Потушняк Ф. Душа в народнім... С. 39–39. Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології... С. 66.

<sup>75</sup> Потушняк Ф. Хрест і хресна сила в народном вірованю. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 19, 20, 21, 23 квітня. С.3; Потушняк Ф. Демон в народном віруванні. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 27, 28, 30, 31 серпня, 1, 3 вересня. С. 3; Потушняк Ф. Постройка дома в народном вірованії. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 2, 4, 6, августа. С. 4; Потушняк Ф. Демоны болезней. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 22, 25, 29 сентября. С. 4; Потушняк Ф. Черт и домовый. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 10 13, 16, октября. С. 3; Потушняк Ф. Водяник и духи источников. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 4, 8 декабря. С. 3; Потушняк Ф. Демоны судьбы. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 18, 22, 25 декабря. С. 4; Потушняк Ф. Нечистые духи. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 11 декабря. С. 3; Потушняк Ф. Відь в народном верованію. *Русское слово*. Ужгород, 1942. 4 марта. С. 4; Потушняк Ф. Ночник в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 61–62; Потушняк Ф. Вовкун. *Літературна неділя*. Ужгород, 1941. Ч. 9. С. 69–71; Потушняк Ф. Гад в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 88–90, 101–103; Потушняк Ф. Жертва в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник III. Ужгород, 1943. С. 138–140; Потушняк Ф. Межа і дорога в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 172–175; Потушняк Ф. Нагота при врожінню. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 113–115; Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 21–22; 31–32; Потушняк Ф. Стрільба в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 148–151; Потушняк Ф. Чорнокнижники в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 136–138; Потушняк Ф. Яйце в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 259–261; Потушняк Ф. Огень в народних віруваннях. *Зоря*. Річник I. Ужгород, 1941. № 1-2. С. 86–114.



Демонологія у радянський час стає однією із табуйованих тем, і Ф. Потушняк зміг опублікувати тільки дві публікації, які торкаються тематики народної демонології: «Вірування про молоко»<sup>76</sup>, «Серп у похоронному обряді»<sup>77</sup>. Етнографічні матеріали про українців Закарпаття використав Федір Потушняк і для обґрунтування народної основи повісті «Вій» Миколи Гоголя. Стаття «Повість М. В. Гоголя «Вій» і наші народні вірування»<sup>78</sup> сприймається як своєрідне доповнення до розвідки В. Милорадовича «До питання про джерела «Вія»»<sup>79</sup>. Крім того, спираючись на документальну основу, він написав статтю «Спалення відьми-упириці»<sup>80</sup>, що також сприймається у одному ряду із такими публікаціями, як «Спалення упирів у с. Нагуєвичах» Івана Франка<sup>81</sup> та «Купання і палення відьом у Галичині» Володимира Гнатюка<sup>82</sup>.

У процесі вивчення демонології Закарпаття Ф. Потушняк найчастіше фіксував перекази про відьом (босоркань). У цих оповідях він виділяє кілька мотивів:

- 1) дводушність (відьма спить, а її друга душа блукає);
- 2) нечиста душа відьми перетворюється у демонічні тварини (кішку, пса, гадюку, мишу, лилика-кажана) і в предмети (колесо, кочергу, пральник);
- 3) змастивши тіло чарівною мастю, літає (на вінику, терлиці, бочці);
- 4) вона шкодить (може зурочити дитину, відбирає молоко від корови, їздить на жертві, як на коні);
- 5) відьмою стає сьома донька, вона негарна, народжує негарних дітей-підмін;

<sup>76</sup> Потушняк Ф. Вірування про молоко. *Радянський студент (УжДУ)*. Ужгород, 1958. 14 червня. С. 12.

<sup>77</sup> Потушняк Ф. Серп в похоронному обряді. *Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету*. Серія історична. № 2. Ужгород, 1958. С. 65–66.

<sup>78</sup> Потушняк Ф. Повість Н. В. Гоголя «Вій» і наші народні вірування. *Русское слово*. Ужгород, 1941. С. 21–22; 31–33.

<sup>79</sup> Милорадович В. П. К вопросу об источниках «Вия». *Киевская старина*. 1896. № 9. Отд. 2. С. 48.

<sup>80</sup> Потушняк Ф. Сожжение ведьмы-упирицы. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 17 листопада. С. 4, 20 листопада. С. 5.

<sup>81</sup> Франко І. Я. Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*; [упор., прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К.: Либідь, 1991. С. 512–526.

<sup>82</sup> Гнатюк В. Купане й паленє відьм у Галичині. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 178–201; Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології... С. 66–67.

б) відьми збираються вночі на готар (границю села) і там до перших півнів справляють оргії;

7) використовуючи магію, від відьом можна захиститися;

8) відьом можна розпізнати:

а) за тілесними ознаками (хвіст, кривоокість, бородавка на обличчі, волосся на грудях і обличчі),

б) за поведінкою (сварливість),

в) з допомогою магії (на Великдень, Благовіщення)<sup>83</sup>.

У статті «Відьма і її признаки» Ф. Потушняк, узагальнивши фольклорно-етнографічні матеріали зі всього Закарпаття, констатував, що на Мараморошині знають про «рожену» і «учену» відьму, а місцем босорканських шабашів визначається полонина Бужора<sup>84</sup>. Крім того, Ф. Потушняк оприлюднив матеріали про «дводушників», «ночника», «вовкуна», «чорнокнижника»<sup>85</sup>.

Ф. Потушняк, зібрав та опублікував польові матеріали про увесь спектр демонологічних уявлень українців Закарпаття, виділивши в окремих працях вірування:

1) про живих людей, яких наділено надприродними властивостями (відьма, упир, вовкун, «той, що гадам розказує», чорнокнижник);

2) про мерців, душі яких і після смерті не мають спокою – «ходять» (стратча, самогубця, повітруля);

3) демонів хвороб;

4) міфологізовані явища (скарб).

У поле його зору потрапили також перекази про вогнедишних зміїв («шаркань») та королеву гадюк. Використовуючи діалектні назви персонажів

<sup>83</sup> Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології... С. 67; Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю... С. 37–39.

<sup>84</sup> Потушняк Ф. Відьма і її признаки. *Літературна неділя*. Річник IV. Ужгород, 1944. С. 59

<sup>85</sup> Потушняк Ф. Ночник в народном вірованю... С. 62–63; Потушняк Ф. Вовкун... С. 69–71; Потушняк Ф. Чорнокнижники... С. 136–138.

міфології закарпатоукраїнців, Федір Потушняк прокоментував їх у загальноукраїнському контексті<sup>86</sup>.

У роки радянської влади питання народної демонології, обрядово-звичаєвої традиції стають табуйованими серед вітчизняних дослідників. За цей період виходять лише поодинокі дослідження українців в еміграції. Серед них назвемо дослідження І. Огієнка «Дохристиянські вірування українського народу»<sup>87</sup> (1965 р., Вінніпег), в якому автор дає характеристику дохристиянських богів, демонів, віщунів, описує народні повір'я, стародавні народні свята та ін. У 1958 р. у Мюнхені О. Воропай опублікував працю «Звичаї нашого народу»<sup>88</sup> у двох томах. Дослідження О. Воропая є своєрідним продовженням незакінченого річного календаря «Дні та місяці українського селянина» (1856 р.) М. Максимовича<sup>89</sup>. Цікавим також є дослідження С. Килимника «Український рік у народних звичаях в історичному освітленні»<sup>90</sup>. Дослідження С. Килимника – своєрідна енциклопедична праця про свята і обряди народного календаря, що дає можливість заглянути у далекі віки, відчутти себе нацією, яка належить до європейської цивілізації.

У повоєнний період дещо активізується дослідження народної демонології, обрядово-звичаєвих традицій серед українців Східної Словаччини та Польщі. Тут було опубліковано студії: Гривна В. «Народні звичаї Маковиці»<sup>91</sup>, В. Хомик «Звичаї та обряди лемків»<sup>92</sup>, М. Шмайда «Повір'я та звичаї»<sup>93</sup>, в яких висвітлюються окремі питання народної демонології українців Східної Словаччини. Та особливий інтерес для нас становить дослідження Н. Вархол «Жінка-демон в народних віруваннях

<sup>86</sup> Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології... С. 69.

<sup>87</sup> Іларіон Митрополит [Іван Огієнко]. Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія. К. : Обереги, 1992. 424 с.

<sup>88</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. К. : Оберіг, 1993. 590 с.

<sup>89</sup> Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина. Русская беседа, 1856, № 1. С. 61–83; № 3, С. 73–108.

<sup>90</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Кн. 1. Вінніпег, 1964. 154 с.; Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Кн. 2. К.: Обереги, 1994. 524 с.

<sup>91</sup> Гривна В. Народні звичаї Маковиці. Пряшів. 1973. 152 с.

<sup>92</sup> Хомик В. Звичаї та обряди лемків. *Наше слово*. 1963. № 18. С. 5.

<sup>93</sup> Шмайда М. Повір'я та звичаї. *Дукля*. 1964. 1964. № 3. С. 106–107.

українців Східної Словаччини»<sup>94</sup>, «Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини»<sup>95</sup>, в яких на основі автентичних матеріалів з польових досліджень, зібраних в різних місцевостях Східної Словаччини, компактно заселених русинами-українцями, розглядаються окремі демонологічні персонажі, зафіксовані в народних повір'ях.

До обрядово-звичаєвої спадщини та окремих елементів демонологічного світогляду українців Закарпаття вітчизняні науковці звертаються лише наприкінці 80-х років ХХ ст. До таких належать дослідження Р. Кирчіва «Народні вірування і знання»<sup>96</sup>, «Світоглядні уявлення і вірування»<sup>97</sup>, «Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология»<sup>98</sup>. Тут автор на основі літературних та польових матеріалів коротко характеризує та узагальнює особливості традиційних вірувань і світогляду українців Карпат. Разом з тим дослідник торкається демонологічної системи гуцулів Закарпаття.

Відомий фольклорист І. Сенько опублікував декілька статей, присвячених демонічним істотам: «Босорканя на терлиці»<sup>99</sup>, «Вовкун»<sup>100</sup>, «Гонихмарники»<sup>101</sup>, «Дводушник»<sup>102</sup>, «Перевертні»<sup>103</sup>, «Старший над гадюками»<sup>104</sup>, «Щоб розуміти бесіду звірів»<sup>105</sup> в яких подає перекази, зібрані як відомими дослідниками (В. Гнатюком, Н. Вархол, І. Волошинським), так і ним самим.

<sup>94</sup> Вархол Н. Жінка-демон в народному повір'ї українців східної Словаччини. *Науковий збірник музею української культури у Свиднику № 10*. Відділ української літератури у Пряшеві, 1982. С. 275–310.

<sup>95</sup> Вархол Н. Рослини в народних повір'ях русинів-українців пряшівщини. Пряшів–Едмонтон, «ЕХСО s.r.o.». 2002. с.150

<sup>96</sup> Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання. *Бойківщина : історико-етнографічне дослідження*; [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. К. : Наукова думка, 1983. С. 207–221.

<sup>97</sup> Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування. *Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження*; [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. К.: Наукова думка, 1987. С. 243–260.

<sup>98</sup> Кирчів Р. Ф. Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология. *Украинские Карпаты*. Культурв; [отв. ред. Ю. Г. Гошко]. К. : Наукова думка, 1989. С. 125–128.

<sup>99</sup> Сенько І. Босорканя на терлиці. *Карпатський край*. № 31-34. Ужгород, 1992. С. 10–11.

<sup>100</sup> Сенько І. Вовкун. *Карпатський край*. № 2. Ужгород, 1993. С.20–21.

<sup>101</sup> Сенько І. Гонихмарники. *Карпатський край*. № 4-6. Ужгород, 1993. С.48–49.

<sup>102</sup> Сенько І. Дводушник. *Карпатський край*. № 36. Ужгород, 1992. С. 18–19.

<sup>103</sup> Сенько І. Перевертні. *Зелені Карпати*. № 1-2. Ужгород, 1994. С. 130–137.

<sup>104</sup> Сенько І. Старший над гадюками. *Зелені Карпати*. № 1-2. Ужгород. 1996. С. 69–72.

<sup>105</sup> Сенько І. Щоб розуміти бесіду звірів. *Зелені Карпати*. № 3-4. Ужгород, 1996. С. 97–99

Значний матеріал з питань народної магії, демонології та традиційних календарно-обрядових свят українців Закарпаття міститься в працях М. П. Тиводара «Скотарські обряди та вірування в літніх календарних святах населення Українських Карпат другої половини XIX – середини 40-х років XX ст.»<sup>106</sup>, «Традиційна народна ветеринарія Українських Карпат другої половини XIX – середини 40-х років XX ст.»<sup>107</sup>, «Весняні скотарські свята, обряди та вірування населення Українських Карпат (друга половина XIX – середина 40-х років XX ст.)»<sup>108</sup>, «Марен, марен сідий як полонина...»<sup>109</sup>, «Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст.»<sup>110</sup>. Тут автор на основі значного фактичного матеріалу досліджує вірування та обряди, пов'язані із скотарством, характеризує ряд образів народної демонології, а саме демонів хвороб, смерті. Торкається також образу пастуха в традиційних віруваннях гуцулів Закарпаття, якого народна уява наділяла потаємними знаннями.

Поряд з науковими студіями спостерігається інтерес до збирання і систематизації фактологічних етнографічних матеріалів по окремих селах. Свідченням цього є публікації останніх років на красознавчу тематику, в яких вміщені матеріали про народні повір'я, та демологію. Серед них на увагу заслуговують такі автори: Ю. Головка<sup>111</sup>, Г. Ф. Ковбаснюк<sup>112</sup>, В. Попович<sup>113</sup>, Х. Турецька<sup>114</sup>.

<sup>106</sup> Тиводар М.П. Скотарські обряди та вірування в літніх календарних святах населення українських Карпат другої половини XIX – середини 40-х років XX ст. *Тези доповідей 1-ї народознавчої науково-практичної конференції, присвяченої 200-річчю від дня народження М. Лучкая. 17-18 липня 1989 р.* Ужгород: Карпати, 1989. С. 101–103.

<sup>107</sup> Тиводар М. П. Традиційна народна ветеринарія Українських Карпат другої половини XIX – середини 40-х років XX ст. *Тези III народознавчої науково-практичної конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження Олександра Маркуша. 25-26 жовтня 1991 р.* Хуст, 1991. С. 37.

<sup>108</sup> Тиводар М. П. Весняні скотарські свята, обряди та вірування населення Українських Карпат (друга половина XIX – середина 40-х років XX ст.). *Народна творчість та етнографія*. 1990. № 5. С. 78–91.

<sup>109</sup> Тиводар М. П. Марен, марен сідий як полонина... *Народний календар на 1991 р.* Братіслава–Пряшів–Ужгород, 1990. С. 23.

<sup>110</sup> Тиводар М. П. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. Ужгород : Карпати, 1994. 560 с.

<sup>111</sup> Головка Ю. Господарство, культура та побут українців верхів'я р. Ріка (кінець XIX – перша половина XX ст.). Ужгород : ВАТ «Видавництво Закарпаття», 2004. 88 с. : іл.

<sup>112</sup> Ковбаснюк Г. Ф. Кваси мої рідні: сторінки історії села. Ужгород : ІВА, 2007. 220 с.; Ковбаснюк Г. Ф. Квіти розмаїті: Поезія, проза, народні перлини. Ужгород : ІВА, 2009. 200 с.

<sup>113</sup> Попович В. Дивосвіт народних звичаїв Великого Бичкова. Прага, 2002. 110 с.

<sup>114</sup> Турецька Х. Страрчьи і малфа. *Зоря Рахівщини*. 22 квітня 2017. С. 5.

На сучасному етапі питання демонології українців Сатумарського та Марамурешського повіту Румунії торкався в своїх наукових студіях М. Зан<sup>115</sup>, який найбільше уваги приділив сучасному рівню побутування в обрядово-звичаєвій традиції оповідок про повітрулю, «нечистое», босоканю та «лісну» як центральних в демонічній палітрі досліджуваного регіону. З румунських дослідників виділимо Л. Горват, яка основну увагу в своїх публікаціях звернула на образ відьми<sup>116</sup>, В. Куреляка, який порушив питання зв'язку певних демонічних постатей з календарно-обрядовим циклом<sup>117</sup>, а також М. Чубіку, яка характеризує магичні засоби захисту від «нечистої сили»<sup>118</sup>.

Значний матеріал з етнокультурних традицій карпатського регіону, звичаєво-обрядової культури, світоглядних вірувань, та народної медицини мешканців Карпат, містить праця, відомого французького етнолога Ж. Кюїзенє «Пам'ять Карпат. Тисячолітня Румунія: Погляд з середини»<sup>119</sup>. Яка є результатом цілого ряду етнографічних експедицій автора до Румунії.

Надзвичайно ґрунтовними дослідженнями останніх років, присвяченим міфологічним віруванням, є монографії Ю. Буйських «Жіночі образи української міфології: колись русалки по землі ходили»<sup>120</sup>, Н. Войтович «Народна демонологія Бойківщини»<sup>121</sup>, В. Галайчука «Українська міфологія»<sup>122</sup>, М. Гримич «Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців»<sup>123</sup>, О. Поріцької «Українська народна демонологія у

<sup>115</sup> Зан М. Буття нашої діаспори: українці Сатумарського повіту (Румунія). *Carpatica- Карпатика*. Випуск. 14. Проблеми вітчизняної і зарубіжної історії з найдавніших часів до наших днів. Ювілейний збірник на пошану доктора історичних наук, професора Василя Івановича Худанича. Ужгород: Приватна друкарня Романа Повча, 2002. С. 330–332.

<sup>116</sup> Горват Л. Любовна магія українців с. Русково. *Вільне слово*. Сату Марє, 2001. С. 3–4.

<sup>117</sup> Куреляк В. Культурна і мовна ситуація в українських поселеннях Мараморощини. *Вільне слово*. Сату-Марє, 2002. Травень–червень. С.4.

<sup>118</sup> Чубіка М. Лужанські ворожіння і вірування (із духовної скарбниці). *Наш голос. Місячник Союзу Українців Румунії. XVIII рік видання*, № 165, березень, 2008. С. 32–33; Чубіка М. Лужанські похоронні звичаї і повір'я. *Наш голос. Місячник Союзу Українців Румунії. XVIII рік видання*, № 164, лютий, 2008. С. 24–26.

<sup>119</sup> Кюїзенє Ж. Пам'ять Карпат. Тисячолітня Румунія: погляд зсередини; [пер. з фр. Каденко В., Воронянська К.]. Львів : Ахілл, 2004. 466 с.

<sup>120</sup> Буйських Ю. Жіночі образи української міфології: колись русалки по землі ходили. Харків : Кн. клуб сімейного дозвілля, 2018. 320 с.

<sup>121</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів : СПОЛОМ, 2015. 228 с.

<sup>122</sup> Галайчук В. Українська міфологія. Харків : Кн. клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.

<sup>123</sup> Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. К., 2000. 379 с.

загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)»<sup>124</sup>. Їх цінність визначається як колом розглянутих питань, так і хронологічними рамками. На увагу заслуговує також етнолінгвістичний словник Н. Хобзей<sup>125</sup>, в якому дослідниця наводить назви демонів, вказує час першої фіксації багатьох лексем.

Демонологічні вірування українців в контексті календарної обрядовості в своїх працях розглядали А. Кривенко<sup>126</sup> та І. Чеховський<sup>127</sup>. Окремі образи народної демонології та їх регіональні особливості розкрито в працях О. Васянович<sup>128</sup>, В. Галайчука<sup>129</sup>, Н. Левкович<sup>130</sup>, А. Кривенко<sup>131</sup>, Б. Кузьмінської<sup>132</sup>, М. Маєрчик<sup>133</sup>, С. Парсамова<sup>134</sup> та ін.

В історії вивчення народної демонології краю та зокрема, гуцулів Закарпаття ми виділяємо чотири основні періоди. Перший (XIX ст. – початок

<sup>124</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). К., 2004. 180 с.

<sup>125</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 216 с.

<sup>126</sup> Кривенко А. Русалка як календарний образ волинської демонології (на основі польових матеріалів з південних районів Рівненщини). *Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею: матеріали наук. іст.-краєзн. конф., присвяч. 200-річчю від дня народження Тараса Григоровича Шевченка*. Вип. XII. Ч. 2. Рівне, 2014. С. 44–47; Кривенко А. Календарний образ домового в традиційних демонологічних представленнях українців Волини. *Науковий дискусія: питання соціології, політології, філософії, історії: матеріали XIV міжун. заоч. науч.-практ. конф.* Москва, 2013. С. 46–53.

<sup>127</sup> Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці : Зелена Буковина, 2001. 303 с.

<sup>128</sup> Васянович О. «Нечисті» покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся. *Народознавчі зошити*. № 3–4. 2006. С. 398–402.

<sup>129</sup> Галайчук В. Демонологія Кременеччини. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Вип. 47. 2012. С. 198–240; Галайчук В. Традиційна демонологія Зарічненщини. *Міфологія і фольклор*. № 1–2. Л., 2014. С. 30–50; Галайчук В. Традиційні уявлення про домовика на історико-етнографічній Волині. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Вип. 48. 2013. С. 343–382; Галайчук В. Традиційні уявлення про вужа на правобережному Поліссі. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. Вип. 16. 2015. С. 151–171.

<sup>130</sup> Левкович Н. «Знаючі» («непрості») люди в демонологічних уявленнях бойків. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6*. Вип. 6. Історичні науки : Збірник наукових праць. К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. С. 276–283; Левкович Н. «Той, що бурі відвертає» («непрості» в демонологічних уявленнях бойків). *Народознавчі Зошити*. № 1-2 (73-74). 2007. С. 89–94; Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про людей з езотеричними можливостями. *Українознавство*. № 3. К., 2009. С. 244–247.

<sup>131</sup> Кривенко А. З народної демонології Гошанщини: уявлення про відьму *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Вип. 51. 2015. С. 438–447.

<sup>132</sup> Кузьмінська Б. Демонологічні персонажі Опілля. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. Вип. 7. Л., 2005. С. 150–162; Кузьмінська Б. Традиційні уявлення опілян про вроки та «урекливих». *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Вип. 47. 2012. С. 253–260; Кузьмінська Б. «Ходячі мерці» в сучасних віруваннях опілян. Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Т. 1. 2012. С. 239–258.

<sup>133</sup> Маєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису). *Студії з інтегральної культурології I. Thanatos. Спеціальний випуск «Народознавчих зошитів»*. № 1. 1996. С. 92–104.

<sup>134</sup> Парсамов С. С. Водно-міфологічні персонажі земного походження. Кіровоград, 1995. 321 с.; Парсамов С. С. Демонологія водної стихії. «Хозяева воды» в фольклорі. Кіровоград, 1995. 395 с.

XX ст.) відзначається накопиченням фактичного матеріалу, емпіричністю досліджень. Разом із тим спостерігаються спроби наукового осмислення проблем демонології, її семантичних, типологічних ознак. Серед найвагоміших праць цього періоду слід назвати дослідження О. Петрова, В. Гнатюка, В. Шухевича, І. Нечуя-Левицького, Я. Головацького, Є. Фенцика. Другий період (20-ті – 40-ві роки XX ст.) знаменується роботами П. Богатирьова, Ф. Потушняка, В. Гренджі-Донського та публікаціями вчителів народних шкіл і учнів семінарій та гімназій. Перші з них демонологію Закарпаття розглядають у всеукраїнському контексті, шукали її коріння у дохристиянських віруваннях слов'ян, а другі – публікували зібрані ними польові матеріали про народну демонологію. Третій період (середина 40-х – кінець 80-х XX ст.) радянський час традиційні світоглядні уявлення, демонологія, магія стають небажаним полем дослідження, лише у 80-х роках XX ст. з'являються праці де автори торкаються окремих елементів демонологічного світогляду. Четвертий охоплює період з кінця 80-тих років XX ст. до сьогодення. Він пов'язаний з поживленням наукового інтересу до народної демонології українців краю, зокрема гуцулів Закарпаття, у працях як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Серед них виділяємо праці Н. Вархол, М. Тиводара, І. Сенька, М. Гримич, О. Поріцької, Н. Хобзей тощо, які продовжуючи традиції попередників, значно розширили та поглибили проблематику наукових досліджень.

### **1.3. Методологічні основи дослідження**

Одними з ключових методологічних засад нашого дисертаційного дослідження є дотримання наукової об'єктивності, принципів історизму, критичний аналіз джерел та літератури, які стосуються теми дослідження. При вивченні народної демонології гуцулів Закарпаття нами використовувались спеціальні етнологічні польові методи: опитування носіїв традиційної культури, спостереження за живою дійсністю, фотофіксація. Для демонологічних вірувань Карпат характерним є те, що найкращими носіями



подібних знань є представники похилого віку, які подекуди є носіями міфологічних оповідей ще від першої особи.

Найціннішим матеріалом при дослідженні народної демонології є набуті під час етнографічних експедицій польові матеріали. В основному ми застосовували два методи: маршрутний та кущовий, які є традиційними для польових етнографічних експедицій. При підготовці до експедиції визначались основні завдання, мета подорожі, вивчалась відповідна література, в якій міститься фактичний матеріал про народну демологію, вивчалась історія регіону, на теренах якого заплановано наукову мандрівку. Невід'ємним елементом наукової підготовки експедиції є програма польового етнографічного дослідження, де окреслено основні критерії і система фіксації та групування набутих польових першоджерел. При її укладанні методологічною опорою для нас слугували принципи польової етнографічної роботи та наукові розробки М. С. Глушка<sup>135</sup>.

Основну емпіричну інформацію отримано через усне опитування, що спиралося на встановлення безпосереднього контакту з інформаторами. Саме усне опитування дає найкращі результати, якщо воно проводиться за спеціально розробленим питальником. Проводячи опитування носіїв традиційної культури, ми зафіксували комплекс демонологічних вірувань, який побутує в досліджуваному регіоні.

Навіть найточніші матеріали, які збираються шляхом проведення етнографічних експедицій, не матимуть належної наукової цінності, якщо не будуть відповідним чином зафіксовані та оформлені. При польовому дослідженні народної демонології гуцулів Закарпаття нами використовувався такий метод фіксації польових етнографічних матеріалів як етнографічний опис.

Цінність польових матеріалів зростає при окресленні ареалу побутування локальних варіантів лексем, мотивів того чи іншого

---

<sup>135</sup> Глушко М.С. Методика польового етнографічного дослідження : Навчальний посібник. Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. 288 с. : іл.

демонологічного персонажу. Адже для всіх типів порівняльного вивчення даних по народній демонології принципово важливим є усвідомлення того факту, що дослідник має справу із великою кількістю діалектних форм. Тому важливо не просто зафіксувати місце запису про демонологічного персонажа, а й спробувати прослідкувати територію побутування, поширення демонологічних лексем. *Ареальний аспект* у вивченні народної демонології гуцулів Закарпаття і *метод картографування* окремих лексем, мотивів, фактів, відкриває перспективу створення в майбутньому атласу лексики слов'янської демонології. Одні з перших спроб ареального вивчення духовної культури, були зроблені в працях М. Толстого<sup>136</sup>.

Для фіксації оберегів, магічних предметів, зошитів із замовляннями, певних ритуальних дій ми користувалися *фотографуванням*. Зважаючи на характер матеріалу, ми дотримувались певних вимог та правил. Так, фотографування магічних предметів здійснювалось на відповідному однотонному фоні із лінійкою, яка дає змогу охопити масштаб об'єкта.

Вивчаючи народну демонологію гуцулів Закарпаття, ми описували сімейні звичаї та обряди, пов'язані з нею. Так, серед богданських гуцулів був розповсюджений цікавий весільний звичай. У переддень весілля, коли плели барвінковий вінок, то дівчата, які йшли за барвінком, брали символічне пригощання для жіночих демонічних персонажів, аби дати своєрідну плату за барвінок з їхніх городців<sup>137</sup>.

У дисертаційному дослідженні ми опирались на різноманітні методи осмислення та пізнання здобутого матеріалу, які використовуються в етнологічній науці при вивченні етносів (*порівняльно-історичний метод, типологічний метод, історичної реконструкції, структурно-функціональний та метод комплексного аналізу*)<sup>138</sup>.

Застосування *порівняльно-історичного та методу історичної реконструкції* в дисертаційному дослідженні дало нам можливість провести

<sup>136</sup> Толстой Н. И. Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 13.

<sup>137</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 78.

<sup>138</sup> Тиводар М. П. Етнологія : навч. посібник. Ужгород : Гражда, 2010. С. 26–28.

ретроспективний аналіз синхронних демонологічних явищ в загальноукраїнському та загальнослов'янському контекстах. *Історико-дифузійними* порівняннями виявляємо спільні та локальні риси демонологічної системи гуцулів Закарпаття, визначаємо ареальні межі побутування демонологічних явищ, намагаємось визначити ступінь та характер іноетнічних впливів та запозичень.

*Метод типологічного аналізу* – загальноприйнятий та універсальний метод систематизації й аналізу емпіричного матеріалу. Це дало змогу здійснити наукову класифікацію народної демонології гуцулів Закарпаття, виділити певні універсалиї, характерні для всієї персонажної системи досліджуваного регіону. Базуючись на цьому методі, в масиві етнографічних даних виділяємо демонів хвороб, домашнього духа, «ходячих» покійників, напівдемонічних персонажів, людей з демонічними ознаками. Саме така структура стала основою дисертаційного дослідження.

Застосування *методу комплексного аналізу*, який використовують різні науки, в тому числі й етнологічна, надає змогу проведення різнобічного, поглибленого вивчення об'єкта дослідження, через поєднання та доповнення етнографічних даних матеріалами етнолінгвістики, фольклористики, географії тощо. Це дає можливість зрозуміти світоглядну суть, семантику того чи іншого персонажа або явища. Саме раціональне поєднання різноманітних методів дозволяє ґрунтовно пізнати предмет дослідження та є запорукою об'єктивних висновків.

Вирішення цілої низки проблем демонологічної тематики – це передусім питання класифікації персонажної системи, разом з тим потреба класифікації самих демонологічних персонажів, а також проблема внутрішнього структурування. Це власне групування відомостей про демонологічного персонажа та порядок їх подачння. Воно неможливе без урахування методологічних підходів вітчизняних та зарубіжних вчених, як П. Богатирьов, Л. Виноградова, Н. Войтович, В. Галайчук, В. Гнатюк, М. Гримич, О. Гура, Д. Зеленін, Г. Кабакова, Р. Кирчів, О. Левкієвська,

С. Толстая<sup>139</sup> та ін. Ключовим з них є аналіз типологічних, локально-варіантних рис демонологічної системи українців та ряду інших слов'янських народів. Залучення широкого кола порівняльних даних етнографічних, джерелознавчих, лінгвістичних, археологічних. Такий підхід потребує значного розширення кола джерел, крім традиційних оповідок, легенд, обрядових текстів. Виникає необхідність враховувати дані обрядової традиції, низки заборон, обереги. Цінний матеріал для вивчення народної демонології надають лінгвістичні джерела, це термінологія, пов'язана як з назвами, так і з локусами перебування демонологічних персонажів. Важливим для нас є й значний пласт лексики топонімічного, ботанічного, метеорологічного характеру. Для реконструювання архаїчних форм широко залучаються замовляння як одне з найбільш стійких до змін лінгвістичне джерело.

В основі нашої демонологічної систематизації лежить підхід, запропонований свого часу В. Гнатюком у «Нарисах української міфології», за яким система персонажів розглядається з позицій їх наближеності або віддаленості від полюсів «демон–людина», причому спочатку розглядаються власне демони, а в кінці – лише частково демонізовані «люди з надприродною силою»<sup>140</sup>. Стосовно внутрішньої структури окремих розділів та блоків про тих чи інших демонологічних персонажів, то ми використовуємо вже добре апробовану схему описання, запропоновану

<sup>139</sup> Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Богатырев П. Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 167–296; Богатырев П. Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат. *Советская этнография*. 1964. № 7. С. 12–19; Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачева В. В. Схема описания мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30. VIII. 89 – 6. IX. 89. Проблемы культуры*. М., 1989. С. 78–85; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30. VIII. 89 – 6. IX. 89. Проблемы культуры*. М., 1989. С. 86–114; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів : СПОЛОМ, 2015. 228 с.; Галайчук В. Українська міфологія. Х., 2016. 288 с.; Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Українци: народні вірування, повір'я, демонологія*; [упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 383–406; Зеленин Д. К. Избранные труды : Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки; [вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской]. М. : Индрик, 1995. 432 с.; Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування. *Гуцульщина: историко-етнографічне дослідження*; [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. К. : Наукова думка, 1987. С. 243–260.

<sup>140</sup> Гнатюк В. Нарис української міфології; [підг. Та опр. Текст, вст.. ст.. і прим. Р. Кирчів ]. Львів: ІНАН України, 2000. 264 с.

відомими етнолінгвістами Л. Виноградовою та С. Толстою<sup>141</sup>. Ця схема розроблена на основі даних про чотири жіночі демонологічні персонажі, кожен з яких є провідним для свого ареалу поширення. Таким стержневим для східнослов'янської демонології є русалка, для західнослов'янської – богинка, для болгарської – самодіва, для сербської – віла. Всього система містить 16 пунктів, з подальшим розподілом на підпункти<sup>142</sup>. Вона є універсальною і настільки детальною, що може слугувати основою для описання персонажів будь-якої демонологічної системи і відкриває шлях до «порівняльної міфології».

Залежно від розділу кількість рубрик дещо різниться, що зумовлено як наявним матеріалом про той чи інший параметр опису, так і певною специфікою деяких демонічних та напівдемонічних персонажів. Та все ж ми дотримуємось принципу, за яким опис розпочинаємо з ключової ознаки для будь-якого демонічного персонажу, а саме з його найменування.

Хоча й такий поділ є доволі відносним, як і будь-який інший, запропонований у науковій літературі. Однак, на нашу думку, він набагато досконаліший, зручніший, ніж класифікації за локусом (який може змінюватися) чи за статевими ознаками, оскільки деякі демонічні персонажі не мають чітко означених статевих відмінностей, не наділені яскраво вираженими індивідуальними характеристиками.

---

<sup>141</sup> Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М. : Индрик, 2000. С. 60–67.

<sup>142</sup> Там само. С. 31–60.

## РОЗДІЛ 2.

### ДЕМОНИ ХВОРОБ ТА МІФОЛОГІЗОВАНІ ПРИРОДНІ ЯВИЩА

#### 2.1. Демони хвороб

##### 2.1.1. Демоніми. Генеза

Хвороба зазвичай сприймається носіями традиції та, зрештою, її дослідниками цього явища як певний демонічний персонаж<sup>143</sup>. Саме тому як, власне, і будь-якому демону, їй приписувався своєрідний комплекс з переліком характерних особливостей.

У традиційних світоглядних уявленнях гуцулів етноісторичного Закарпаття недуг означували як загальними поняттями, як-от *бола*, *болячка*, *бетіг*, *хвороба*, *чиньба*, так і конкретними назвами – за іменами демонів: *чума* (села Білин, Верхнє Водяне, Водиця, Ділове, Коштіль (Coștui)), *холера* (с. Білин), *колера* (с. Верхнє Водяне), *колєра* (сміт Ясіня), *нічниці* (села Богдан, Розтоки, Луги, Видричка)<sup>144</sup>; а також за симптомами: *тетюха* (с. Верхнє Водяне), *титюха* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus)), *трясучка*, *умітка*, *рожжа* (с. Розтоки), *ружжа* (села Стебний, Хмелів, Видричка, сміт Ясіня), *жйих* (с. Розтоки) *несплячка*, *колька* (с. Кваси)<sup>145</sup>.

Деякі назви були зменшувально-пестливі або шанобливо-величальні: *бешичка*, *ружечка*, *больічка-панночка* (с. Стебний)<sup>146</sup>, *потинка* (с. Водиця)<sup>147</sup>,

<sup>143</sup> Агапкина Т. А. Усачева В. В. Болезнь человека. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 225; Потушняк Ф. Демоны болезней... С. 4; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. КС. 1889. № 11. С. 300.

<sup>144</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 42, 48, 49, 89; Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний Рахівського району Закарпатської області. *Народна творчість та етнологія*. № 2 (372), 2018. С. 112; ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 36; Там само. 15585/1597, арк. 45; Там само. 15582/1594, арк. 95; Там само. 15580/1592, арк. 23; Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини в записках Г. Стрипського. *Етніка Карпат* : наук. щорічник : ст. та матеріали етнографічних експедицій ; [упоряд. : В. В. Коцан, П. Ю. Леню]. Вип. 3. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 185.

<sup>145</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 95; Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини... С. 185; Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття : Історико-етнографічний нарис. Ужгород : Гражда, 2011. С. 394; Король В. Лікувальні замовляння із сіл Видричка та Розтоки Рахівського району (за польовими матеріалами). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Вип. 4. [упоряд.: В.м.В. Коцан, М. І. Мегела]. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 325; Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний Рахівського району Закарпатської області. *Народна творчість та етнологія*. № 2 (372), 2018. С. 111; Ковбаснюк Г. В. Квіти розмаїті: Поезія, проза, народні перлини. Ужгород : ІВА, 2009. С. 176; Король В. Зошит із замовляннями із селища Ясіня Рахівського району Закарпатської області. *Народознавчі зошити*. № 4 (142). 2018. С. 866.

<sup>146</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний... С. 111–112.

*гострець* (села Верхнє Водяне, Ділове)<sup>148</sup>, їх головна мета – задобрити хворобу, щоб вона пішла і залишила хворого в спокої.

Невід’ємною частиною назви демона хвороби є епітети – тобто додаткові характеристики, які, зрозуміло, не є носіями імен як таких, але разом з тим вони відіграють важливу роль в знешкодженні хвороби, оскільки назва вважалася частиною самої демонічної сутності. Саме тому, коли звертались до демона хвороби, який заволодів людиною, намагались назвати її, тому що через ім’я можна було вплинути на його носія. Епітети можуть характеризувати хворобу за місцем походження (плотова, водяна, межова, гробова)<sup>149</sup>, за певними зовнішніми ознаками (біла, червона)<sup>150</sup>, за функціями або типовими діями (болюча, колюча)<sup>151</sup>. Деякі назви можуть відобразити генезу або місце персонажа в системі собі подібних.

Джерелом та поширювачами таких штучно спровокованих хвороб вважали чаклунів, босоркань, упирів, людей з так званим «недобрим оком», які, аби нашкодити людям, насилали неміч, що могла призвести навіть до смерті. Яскравим свідченням є, до прикладу, замовляння від *мору* та *гостцю* (ревматизму), що датується початком XVIII ст., яке походить з ареалу, що є предметом нашого дослідження: «Душе святий, шо еси створил небо і землю, буди мні на помочи, дай мні в добрий час почати. Становляю мор огненний, водяний і желізний от землі аж до небес, от відій, от вітерниць, от насланцов, от всего морового повітря, от відій живих, от відій умерлих, от відій вишних і нижних, і от тих, што суть в роду; от відій хотарних і задевяхотарних, от лукавцов, от насланиц. Отсилаю віді і відята, впирі і впирята, і всякий дюг і дюговицу, содомское і гоморское повітря, моровое і сходне, і западное, і

<sup>147</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Водиця Рахівського району Закарпатської області. *Етніка Карпат*; наук. щорічник: ст. та матеріали етнографічних експедицій; [упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо]. Вип. 3. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 73.

<sup>148</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 7, 95, 125.

<sup>149</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Луг Рахівського району Закарпатської області. *Народознавчі зошити*. № 5 (137), 2017. С. 1246.

<sup>150</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний... С. 111.

<sup>151</sup> Король В. Лікувальні замовляння із сіл Видричка та Розтоки... С. 323.

сіверное, і полуденное, отсилаю от всего і от себе...»<sup>152</sup> або ж: «Сперечений гострець і рушений от нечистого духа і от нечистой віді, лукавой лукавиці, упирі, упириці і дюг, дюговиці...»<sup>153</sup>. З діяльністю різних демонічних персонажів пов'язували також походження потину та психічних недугів: «Дивять раз по дивять, а я тебе стрічу пристрічу. Потинко з лихим духом, з лихим часом, потинка з уперкинами із повітрулями, потинка пудвіяна, хашова, польова, вітрова, потинка з лихим часом, з лихим духом, з ничистим вітром навіяна...»<sup>154</sup>, чи «Три девятій потоків, ішли с них три девятій дітей лукавцов, три девятій впирюв, три девятій сівцов, три девятій торгавиць, і стрікавцов. Я вас заклинаю Богом живим і Святим Духом і всіми святими небесними силами, не можете ви приступити к рабу Божію...»<sup>155</sup>. Слід зауважити, що однією з основних функцій більшості «ходячих» покійників була здатність насилати різні недуги. Практично будь-який контакт із представниками потойбічного світу загрожував людині хворобою або й узагалі – смертю.

### 2.1.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд

Демони хвороб, як і будь-який міфологічний персонаж, володіють певним набором характерних ознак. Разом з тим слід зауважити, що не всі хвороби персоніфікуються із закріпленням певного образу. Так, виразний зовнішній вигляд має незначна частина хвороб (*холера, дюг, червінка* і т.п.), інші наділені меншою кількістю ознак.

Гуцули етноісторичного Закарпаття демонів хвороб уявляли собі по-різному. Так, епідемічні хвороби (*чума, холера, трясучка*) в народних віруваннях побутували переважно в антропоморфному вигляді, що цікаво, вони були майже виключно жіночої статі: «*Чоловіка дідо мав воли, та пішов дідо в ліс, і йшла дівчина, та й каже: «Берете мене на віз». Та дідо каже:*

<sup>152</sup> Петров А. Л. Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. *Статьи об Угорской Руси*. С.-Петербург, «Сенатская типография», 1906. С. 57.

<sup>153</sup> Там само. С. 54–55.

<sup>154</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Водиця... С. 73.

<sup>155</sup> Петров А. Л. Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. ... С. 56.



«Сідай, але не впадъ». Та прийшла до баби з дідом, а дідо каже: «Дай юй вечеряти». Як повечеряла – і припросилася спати, а заранні встала. А ще шо м забула, коли йшли з ліса та йшли за нев пси, та хотіли її вкусити, та дідо їх одогнав. А то була чума, та й каже: «Та за то, шо сте мене накормили, то ту не буде біди», а от у Солотвині повмирали люди. А ще просилися її, куди йде, а та каже: «Будете знати завтра-позавтрю, куди іду». То був такий дух чудний» (с. Коштіль (Coștui))<sup>156</sup>; «Колера – то як худа жінка» (с. Верхне Водяне)<sup>157</sup>. До речі, розмовляти могла як жіночим, так і чоловічим голосом: «Чули і жіночий, так і мужчинський голос. Вона (чума. – К.В.) до многих приходила» (с. Ділове)<sup>158</sup>.

Поширеним на теренах етноісторичного Закарпаття було уявлення, що дух хвороби не чіплятиметься до людей, які ставляться до нього ласкаво, які його нагодують. З цієї ж причини декотрі хвороби називали пестливими іменами<sup>159</sup>. Подібний сюжет, в основі якого закладено християнські чесноти, як-от – співчуття, допомога ближньому, що служили своєрідними оберегами від шкідливих дій демонів, зафіксував на Закарпатті також Ф. Потушняк: «Вона всюди проситься переночувати. Хто її пожаліє і прийме на ніч, змастить рани маслом і сметаною, того хвороба обійде. Якщо її виганяють, то всі в хаті набираються хвороби і раптово падають на землю. Тоді «умітка» дико регоче і зникає»<sup>160</sup>. Гуцули Буковини здебільшого холеру також уявляли в антропоморфному образі, в особі старої жінки, яка ходить по землі і «потинає» людей<sup>161</sup>.

Антропоморфним виглядом на Закарпатті наділяли також *тиф*, *малярію*, *умітку*, як зазначає М. П. Тиводар: «Тиф («червінка») в народній уяві – висока, суха, тонка жінка в червоній хустці. Вона ходить верхом трав, а ті не згинаються під її вагою, бо вона дуже легка. Малярія («трясучка») в

<sup>156</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 45.

<sup>157</sup> Там само. 15582/1594, арк. 95.

<sup>158</sup> Там само. 15580/1592, арк. 23.

<sup>159</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. С. 90.

<sup>160</sup> Потушняк Ф. Демони болезней... С. 4.

<sup>161</sup> Bevölkerung der Bukovina – Населення Буковини : [Переклад з нім. Ф. С. Андрійця, А. Т. Квасецького]. Чернівці : Зелена Буковина, 2000. С. 107.

народних переказах описується як біла, прозора жінка з дуже довгими руками. *Умітка* – демонічна істота, яка сидить на дорозі, прикинувшись старою і немічною бабою, проситься на воза, щоб її підвезли в село чи показали їй дорогу до нього»<sup>162</sup>.

Інколи холера могла мати зооморфний вигляд: *«Вона (холера. – К. В.) може прикинутись гарною собачкою, щоб хтось її підібрав і заніс у село»*<sup>163</sup>. Уявлення про холеру у вигляді червоного пса, кішки, гуски, козеняти побутували і серед українців Словаччини<sup>164</sup>.

Подекуди на Закарпатті демонів хвороб описували в невизначеному вигляді: *«Холера, перетворившись у химерну істоту, ходила від хати до хати»*<sup>165</sup>; *«Демони хвороб в народній уяві були безтілесними істотами – «тетюхами»*<sup>166</sup>.

Могли, як і ряд інших демонічних істот, залишатися невидимими: *«Пів дня «умітка» ходить видимою, а пів дня – невидимою»*<sup>167</sup>. Відомий дослідник світоглядних вірувань українців Закарпаття Ф. Потушняк виділяє такі основні ознаки холери (умітки): *«Умітка має три головні ознаки: викликає страшні болі, судоми в тілі та вражаючу кількість померлих»*<sup>168</sup>. Також однією з характерних ознак того, що на людину нападає демон хвороб *«тетюха»*, є остуда: *«Тетюхи б'ють – від холоду дрижить людина, гусячою шкіра стає»* (с. Верхнє Водяне)<sup>169</sup>.

### 2.1.3. Головні функції

До ключових функцій демонів хвороб слід віднести наслання різного роду недугів, болячок і, як наслідок, смерть, яку вони доволі часто спричиняють. Чимало традиційних переказів гуцули етноісторичного

<sup>162</sup> Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття... С. 394.

<sup>163</sup> Там само.

<sup>164</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 88, 91.

<sup>165</sup> Фрідманський В. Село Турички за матеріалами краєзнавчого обстеження 1995 року. *Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею*. Випуск III. Ужгород. Патент. 1998. С. 54–55.

<sup>166</sup> Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття... С. 393.

<sup>167</sup> Потушняк Ф. Демони болезней... С. 4.

<sup>168</sup> Там само.

<sup>169</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 95.

Закарпаття пов'язують з недугами, що провокують такі пошесті, як холера та чума, через які в минулому вимирали цілі села: *«Казали, що у нас туй був окремих цвинтар. Не буду брехати, десь 200 чи 300 років тому то було. Що було вимерло село від чуми»* (с. Ділове)<sup>170</sup>. Звертає на це увагу і Ф. Потушняк: *«Умітка (холера) подорожує світом. Зайде в якусь країну і почне свою роботу. Але самовільно їй заборонено переступати межу між селами. Лише якщо хтось її перенесе через межу села, вона може потрапити до нього. Але коли люди дізнаються, що в сусідньому селі «умітка», то не хочуть розмовляти з подорожніми ні на дорозі, ні за селом. Вночі вона бродить селом і завиває, наслідуючи похоронні співи. Страх опановує селом. Матері закутують дітей, зачиняють на замки двері, гасять світло та закривають вікна веретами»*<sup>171</sup>.

У ряді випадків, згідно з переказами респондентів, до функцій чуми входило, аби був також контроль за тим, щоб вхідні двері будинку, переважно у вечірній час, були замкненими: *«Давно колись жила моя мама з татом, то не було так дуже давно, та ходила якась чума, та ходила коло хати. Де були двері розімкнені, та там сяде і буде воювати. Її брали і виганяли, а вона не хотіла йти. Але якщо її вже вигнали, то вона бігла і кричала: «У замку двері!», щоб люди на ніч двері закривали»* (с. Ділове)<sup>172</sup>. Подібні дії приписують також іншим демонічним персонажам, які побутовували серед гуцулів етноісторичного Закарпаття. Серед них «лісна», яка, наближаючись до людського обійстя, вигукує: *«В замку двирі, в замку»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>173</sup>, або «нучник»: *«Ваша днина – моя нуч»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>174</sup>, «лісний»: *«Як сонце зайде, двері замикайте»* (с. Луг)<sup>175</sup> чи «каторонца»: *«Твоя днина – моя ніч, закрій двері – та й на ніч»* (с. Рускова (Ruscova))<sup>176</sup>.

<sup>170</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 139.

<sup>171</sup> Потушняк Ф. Демони болезней... С. 4.

<sup>172</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 23.

<sup>173</sup> Там само. 15585/1597, арк. 31.

<sup>174</sup> Там само.

<sup>175</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 29.

<sup>176</sup> Там само. 15584/1596, арк. 28.

За даними М. Гнатюка, одним із способів заподіяння лиха холерою є нанесення спеціальних позначок (букв), чорних або червоних, на будинки, після чого в позначених хатах настає мор<sup>177</sup>. На Закарпатті за допомогою червоних міток на будинках намагалися перехитрити «червінку» (дизентерію), яка могла заглянути до хати, після чого там обов'язково хтось мав занедужати. Тому з апотропейною метою у вікно клали шматок червоної цегли, аби «червінка» думала, що там вже є хтось хворий<sup>178</sup>.

#### 2.1.4. Способи захисту, обереги

З метою захисту від різного роду нечистих духів, демонів хвороб гуцули етноісторичного Закарпаття напрацювали цілу низку апотропейних обрядових дій, спрямованих на убезпечення як власного життя, так і господарства. Насамперед вони заготовляли, а відтак й використовували оберегові засоби в певні межові календарні періоди, зокрема на Івана Купала, як-от в с. Верхня Рівна (Rona de Sus): *«Буряни зберают усякі на лік, ульхове листя, усякі косиці, мняту, і тото запрячут у стріху пун побууй, і коли який хворий, титюхи має (трясучка, зима), ото зварит таздиня, та у туй воді купає го»*<sup>179</sup>. Аби відігнати демонів хвороб від оселі та громади, використовували різні захисні засоби (оборювання, вогонь, дим, освячену воду, а також різні апотропейні атрибути, що їх символізували).

Проти епідемічних хвороб, наприклад: чуми, холери, використовували такий засіб, як «створення» сакральних меж шляхом оборювання поселення. Так, жителі буковинського села Чорнівка Новоселицького району Чернівецької області були глибоко переконані, що їхню громаду ніколи не захопить холера, бо багато років тому, коли загроза її поширення наближалася до меж села, один селянин запряг у плуг двох своїх синів-

<sup>177</sup> Гнатюк В. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIII. Вип. 1. С. 41.

<sup>178</sup> Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття... С. 394.

<sup>179</sup> Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини в записках Г. Стрипського... С. 185.

близнюків і зробив захисну борозну навколо поселення<sup>180</sup>. Схожий сюжет із оборюванням серед великобичківських гуцулів Рахівщини зафіксував і краєзнавець В. Попович: «У Притисянській долині лютувала страшна хвороба – чума, від якої загинуло чимало людей. Чума добралася і до маєтків старого мешканця Бабинця. Хтось порадив феодалу Нікею Бабинцю, щоб запобігти поширенню цієї хвороби слід обороти маєток плугом, аби охоронити своїх людей. Спочатку запрягли у плуг великі бички й оборали маєток, що знаходився на лівобережжі річки Шопурки. А на правобережжі зробили борозну малими бичками, – і хвороба відступила, а від цього пішли назви Великий і Малий Бичків»<sup>181</sup>.

Обряд ритуального оборювання застосовували і стародавні греки, германці, кельти, римляни. Так, за легендою, Ромул при заснуванні Риму провів плугом борозну на місці майбутніх міських стін<sup>182</sup>. Цей обряд оборювання замкнутою борозною довкола поселень, рідше – окремої садиби або поля, з профілактичною метою або для припинення різних епідемій, вигнання хвороби за межі обораного простору, є широко відомим серед слов'ян. У східних та західних слов'ян у плуг упрягали, зазвичай, людей, а у південних – тяглову худобу<sup>183</sup>. Для карпатської традиції, як і загалом для південнослов'янської, є характерним проведення обряду оборювання братами-близнюками, які управляють волами-близнюками<sup>184</sup>.

На території, що є об'єктом нашого дослідження, побутує спосіб, як позбутися чуми, втопивши її: *«Та ходила вулицею, та мужчини кажуть, ош они ся зберуть та удженуть її (чуму. – К. В.). Жони нікуди не могли йти вечером, бо вна ходила. Та зобралися, ош коли вна йшла, та ускочив мій неньо із другими мужчинами, та долів, та там є в нас бердо, Соломан ми*

<sup>180</sup> Чучко М. Демонічні духи та примари в уявленнях українського населення Буковини. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології* : зб. наук. пр. Чернівці, Вижниця, 2009. С. 108.

<sup>181</sup> Попович В. Дивосвіт народних звичаїв Великого Бичкова. Прага, 2002. С. 3.

<sup>182</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т.1. М. : Издательство Академии наук СССР, 1961. С. 32.

<sup>183</sup> Левкиевская Е. Е. Опахивание. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 549.*

<sup>184</sup> Стойнев А. Българская митология: Энциклопедичен речник. София, 1994. С. 138; Левкиевская Е. Е. Опахивание. *Славянские древности...* С. 548–550.

називаєме, де вода 12 метрів біля нього. А вона там була, вони не віділи, лиш чули звук конів, цокало. А вона туди пішла, та в воду, а люди ся перехрестили та вповіли: «Навіки Амінь». Тай від так більше чума не приходила» (с. Ділове)<sup>185</sup>. Подібний обряд знищення чуми зафіксував на Покутті і відомий польський етнограф ХІХ ст. Оскар Кольберг: «Чоловік, якого чума здібає, мусить брати її на плечі і носити, куди вона скаже. Де чума махне хусткою, там усе паде неживе, без духа. Один чоловік, що ніс її на плечах, хотів її втопити, і скочив із нею в річку Прут»<sup>186</sup>.

Мотив відсилення різних хвороб за моря, ріки, які творять своєрідну межу, доволі часто зустрічається і в лікувальних замовляннях: «*Ти іди на море пісок пересипати, бити за морем вечерьи*»; «*На синє море пісок пересипай, цурбити скопій бити, за морем вечерьи бити*»; «*Є вас 77, я вас вікликаю, на синє море посилаю, там ти отиць, там ти мати, там ти будеш пісок пересипати*» (с. Стебний)<sup>187</sup>; «*Йди в чорне море, в піску ся лиши, там гуляй, кричи, пищи*» (с. Видричка)<sup>188</sup>.

Від чуми, холери оберігалися і молитвами та замовляннями. Так, буковинські гуцули із с. Плоска Путильського району Чернівецької області, стоячи перед воротами з непокритою головою, увечері перед сном, виголошували таку примовку:

«Коло нашого двора каменна гора,  
Тесове кілля, огненна ріка!  
До нашого дому не приступлять  
Ні чума, ні чуменята,  
Ні скаса, ні скасенята,  
Ні потрупочки, ні потрупниці,  
Ні відьми з відміняти,  
Ні упирі з упиряти:  
Ніяке зло не приступить до нашого дому.

<sup>185</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 23.

<sup>186</sup> Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. T. III. Krakow : Drukarnia Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1888. S. 93.

<sup>187</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний... С. 110–114.

<sup>188</sup> Король В. Лікувальні замовляння із сіл Видричка та Розтоки... С. 323.

Сидить Хархайло Михайло  
 На залізних воротах  
 В золото-червоних чоботах  
 І золотим мечем мечет;  
 Лихе стинає, добре до нас припускає, тьфу!  
 Лихе стинає, добре до нас припускає, тьфу!  
 Лихе стинає і в огненну ріку мечет;  
 Осове їм кольє в серце, тьфу, тьфу, тьфу!»

А при виголошенні слів «Сидить Хархайло Михайло на залізних воротах» виконавець примовки мав покласти під поріг шматок заліза, найкраще для цього підходив уламок підкови<sup>189</sup>.

Захисні властивості підкови зумовлені апотропейною семантикою заліза та способом виготовлення: коваль виковував підкову, бив по ній молотом. Разом з тим розміщення підкови на символічній межі «свого», «домашнього», простору (закладання під поріг, прибивання під поріг або над дверима) трактувалося як охоронна дія, а сама підкова слугувала предметом, на який перекладалася небезпека (див. додаток Б., рис. 2.4; 2.5). Слід зазначити, що підкову народ здавна наділяв апотропейними властивостями проти демонічних істот. Так, південні та східні слов'яни використовували підкову, аби відьми не могли відібрати у корів молоко<sup>190</sup>. У деяких випадках болгари разом з іншими предметами використовували підкову як жертву. Якщо на людину в якому-небудь місці нападала хвороба, то уявному господарю даного локусу, разом з пшеницею та сіллю, залишали підкову<sup>191</sup>.

Широко використовувався з апотропейною метою мотив обману демонів хвороб. Цікавий варіант акціонального обману холери записав краєзнавець В. Фрідманський у селі Турички Перечинського району Закарпатської області: «Епідемія холери лютувала кілька років, внаслідок

<sup>189</sup> Козаришук В. Буковинско-руські примовки. *Буковински Вѣдомости*. 1896. 21 января (2 февраля). С. 1.

<sup>190</sup> Левкиевская Е. Е. Подкова. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2009. Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 97.

<sup>191</sup> Там само. С. 98.

чого майже все населення с. Турички вимерло. Та один з мешканців села знайшов спосіб позбутися цієї пошесті: холера ходила від хати до хати, шукаючи щось поїсти. Оскільки майже всі люди повмирали, то ніхто нічого не варив. Тоді згаданий чоловік зварив страву, насипав у маленький горщик з вузьким отвором і поклав біля горщика велику дерев'яну ложку-варіху. Вночі прийшла холера, хотіла поїсти та ніяк не могла дістати їжу. Мучилася-мучила, а тоді вигукнула: «Малий горщик – велика ложка!» і здохла з голоду»<sup>192</sup>.

Вербальні та акціональні форми обману широко використовувались також як дієві методи протидії «живим» покійникам, нечистій силі, смерті<sup>193</sup>. Так, в карпатській та південнослов'янській традиції у сім'ях, де помирали новонароджені діти, задля захисту застосовувався ритуальний продаж дитини<sup>194</sup>: *«То було десь 150 років тому назад, муй прадід, коли був маленький, мав 1 годик, захворів, а боялися, що умре. А то тогди, в основном, старі баби лікували, та казали, щоби продали дитину так: «Откройте вікно, візьміть дитину на руки, та подайте на руки через вікно та скажіть: «З усім, без хвороби». Віддали – і дитина стала одужувати. То як сталося, та звали його Миколай, коли вродився, а коли продали, то казали, яке в нього ім'я тепер буде друге, тото неслободно лишити, бо оп'ять захворіє, та назвали його так – Микита»* (с. Верхнє Водяне)<sup>195</sup>.

Отже, демонічні персонажі, що належать до категорії персоніфікованих хвороб, є одними з причинників найважчих захворювань, які загрожували людині. Станом на сьогодні оповідки про антропоморфні чи зооморфні прояви демонів хвороб серед гуцулів етноісторичного Закарпаття фіксуються лише спорадично. Разом з тим більшість оповідей про демонів хвороб мають дво-трипоколінну трансмісію. Подібна ситуація спостерігається і в інших місцевостях України. Так, на Одещині, як стверджує Н. Серебряннікова,

<sup>192</sup> Фрідманський В. Село Турички за матеріалами краєзнавчого обстеження... С. 54–55.

<sup>193</sup> Толстая С. М. Обман. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 457–460.

<sup>194</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 27–28; Толстая С. М. Обман... С. 458.

<sup>195</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 107.



вірування в антропоморфні чи зооморфні хвороби на сучасному етапі є фрагментарними<sup>196</sup>. Схожі дані з території Полісся наводить також І. Ігнатенко (Колодюк), яка зазначає, що народні перекази про такі хвороби, як холера, тиф, лихоманка, респонденти згадують з великими труднощами<sup>197</sup>. Як слушно зауважує Ю. Буйська, ця трансформація зумовлена, передусім, соціально-побутовими та природно-екологічними чинниками. Багато хвороб, поширених у другій половині XIX – на початку XX ст., зникли у зв'язку з розвитком офіційної медицини<sup>198</sup>. На сьогодні більшою мірою побутують уявлення про такі хвороби, як «вроки», «потинина», «ружа», «лихий час», що зумовлено трансформаційними процесами, які стирають реальне підґрунтя для побутування вірувань в існування демонічних образів хвороб. Згадки про призабуті персоніфіковані образи хвороб на сучасному етапі мають місце переважно в зразках прокльонів та лайок: «*Колера би тя стяла*», «*Тетюхи би тобов били*», «*Колера би тя з'їла*»<sup>199</sup>.

## 2.2. Міфологізовані природні явища

У цьому підрозділі розглянемо міфологізовані явища, що пов'язані з діяльністю демонів або людей з надприродними здібностями. До міфологізованих природних явищ дослідники відносять *вихор*, *цвіт папороті*, *скарб*<sup>200</sup>. Власне уявлення про вихор, який опитані нами респонденти пов'язують з діяльністю *повітруль*, *лісних*, *малф*, ми розглянемо в розділі «Ходячі покійники». У свою чергу традиційні вірування, пов'язані з явищем цвітіння папороті, на території, що стала об'єктом нашого дослідження, є доволі спорадичними та скупими і переважно, в більшості оповідок йдеться про зв'язок як місця цвітіння папороті, так і самого цвіту із

<sup>196</sup> Серебряннікова Н. І. Обрядові аспекти народної лікувальної практики слов'янського населення Південно-Західної України. Автореф. дис. к. іст. наук: спец. 07.00.05 «Етнологія». Київ, 2004. С. 11.

<sup>197</sup> Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). Київ : ВПЦ «Київський університет», 2006. С. 66.

<sup>198</sup> Буйська Ю. Жіночі образи української міфології... С. 207.

<sup>199</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 36; Там само. 15582/1594, арк. 95.

<sup>200</sup> Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний [Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская]. М. : Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 8.

захованими скарбами: *«То на Івандель, та то й папороть цвіте, але то як іскорка, раз і все, то видав опівночи»* (с. Богдан)<sup>201</sup>; *«Перед Івана Косийчиного раз у 100 годів цвіте папороть. Ще скарби горять, на тому місці обично синьо-червонувате світло. Є що із заклинаннями їх брали»* (с. Стебний)<sup>202</sup>; *«Казали ще, що під папоротьов скарб є»* (с. Луг)<sup>203</sup>; *«Було таке повір'я, що під папоротьов скарби»* (с. Ділове)<sup>204</sup>. Тому головну увагу ми приділимо народним уявленням про «закляті» скарби.

Скарб – сховане в землі або в споруді багатство, яке охороняє нечиста сила, і воно є доступним для того, хто знає спеціальні магичні способи виявлення його місцезнаходження для заволодіння ним<sup>205</sup>.

За традиційними віруваннями, скарби бувають «чисті», тобто сховані без відповідного замовляння (їх міг забрати будь-хто без шкоди для себе), та «нечисті» (їх відповідно, оберігає нечиста сила). Аби здобути «заклятий» скарб, потрібно було дотриматися певних умов. Зокрема, загальнослов'янським є твердження, згідно з яким скарб замовляли, так би мовити, «на чиюсь голову»<sup>206</sup>. Це означало, що забрати його міг той, хто на місці, де знаходиться скарб, уб'є відповідну тварину.

На Закарпатті, аби визначити, яку саме жертву потрібно принести, проводили певні магичні дії у млині. При цьому особлива роль відводилася млиновим жорнам. Перемелене у відповідний час і за певними правилами зерно (чи інший продукт) набувало надприродної сили. Так, наприклад, вважалося, що для здобуття замовленого скарбу потрібно взяти на Благовіщення зерно пшениці і ячменю, змолотити його у млині перед сходом сонця, обертаючи камінь у протилежний бік. Одержане борошно змішати з попелом, а коли скарб починає виблискувати («горіти») з-під землі, то сумішшю слід посипати те місце, де було видно вогонь. Якщо дію проведено

<sup>201</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 93.

<sup>202</sup> Там само. 15583/1595, арк. 27.

<sup>203</sup> Там само. 15580/1592, арк. 132.

<sup>204</sup> Там само, арк. 135.

<sup>205</sup> Левкиевская Е. Е. Клад. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 500.

<sup>206</sup> Там само.

правильно, то, за народними переконаннями, на борошні мав проступити кінський, свинячий, ягнячий чи курячий слід. Тварині, слід якої проявився, треба відрубати голову і покласти на те місце. Якщо всі дії було виконано правильно, то замовлений скарб можна здобути<sup>207</sup>.

Власне гуцули Закарпаття визначали жертву, на яку було «заклято скарб», за відбитком на попелі, що залишився після «горіння» скарбу: *«Вівчар розказував, що були опришки та не носили за собов гроші, а закопували. Через кілька годів гроші горять, відновлюються, іржа згорає. Згори на землі лишається спуза (попіл. – К. В.), а як там буде чоловіча нога, слід, та треба чоловічу голову, а якщо маржина, – то маргу, бо гроші «заказані» (с. Росішка)<sup>208</sup>.*

Особливістю уявлень про скарб, яка притаманна всім слов'янам, є вірування в те, що він може виступати як пасивний об'єкт діяльності людини та нечистої сили. За іншими уявленнями, скарб поводить себе як міфологічний персонаж, певний самостійний суб'єкт дії<sup>209</sup>. За народними переконаннями, скарби, заховані в землі, піднімаються на поверхню, відкриваються або «горять» з-під землі. Саме в цю мить їх можна побачити і забрати: *«Золото горить вночі, бачила на городі горіло полум'я і на тому місці є закопане золото» (с. Верхнє Водяне)<sup>210</sup>; «Скарб той ніхто не стереже. То оно може бути опасно. То якщо людина у тот час. Мені мамка розказувала, шо якщо би увідів у тот час коли оно горить у тот час вібрати – нічого не буде, но коли, не дай Бог, так ся копле – то може калікою людина ся лишити» (с.мт Ясіня)<sup>211</sup>.* Безпечно для себе викопати скарб могла або людина з чистою душею, або дитина, якій ще не виповнилося семи років: *«Золоті котли два левови горіли горі грушов, копати можуть лише*

<sup>207</sup> Тиводар Р. М. Водяні млини Закарпаття у народних віруваннях кінця ХІХ – початку ХХ ст. *Тези доповідей 1-ї народознавчої науково-практичної конференції, присвяченої 200-річчя від дня народження М. Лучкая. 17-18 липня 1989 р.* Ужгород : Карпати, 1989. С. 111; Шухевич В. Гуцульщина : в 5 частинах; [передм. А. А. Карпенко ; післям. М. С. Глушко ; упоряд. О. О. Савчук. (Репринтне видання 1899–1908 рр.)]. Харків : Видавець Олександр Савчук, 2018. С. 1097.

<sup>208</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 47.

<sup>209</sup> Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. ХХ века. Т. 3... С. 395.

<sup>210</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 99.

<sup>211</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 86.

*справедливі, не грішні, то як таке видять, та дають копати то дітям до 7 років, бо то ще ангели» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>212</sup>.*

За висотою вогню визначали, як глибоко закопаний скарб: *«Я ото виділа, ішла половінь уд землі десь на метер, коли кладуть у землю гроші, моя стара казала, шо як май глибоко гроші, то май висока половінь, а як близько половінь, то низько» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>213</sup>; «Гроші горять полум'ям, яке зависоке – так глибоко гроші» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>214</sup>. За кольором, яким «горить» скарб, могли розрізнити, які саме гроші сховані – золоті, срібні чи мідні: *«Якшо срібні – то буде біла ватра, а якшо золоті – то жовта» (с. Білин)<sup>215</sup>; «Аш челлена половінь, тогди червоні чісті гроші, аш біла половінь, тогди срібло чісте, а аш голуба, тогди мідні тай тото не чісті гроші» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>216</sup>; «Синім горіло. Там є яблінка і коло тої яблінки там вогонь. Шом це виділа» (с.мт Ясіня)<sup>217</sup>.**

Та все ж ця мить «горіння» скарбу є доволі нетривалою, і аби він не зник – у землю встромляли ніж: *«У млачині золото горіло, то ся обновляє тото, шо там накипає. Моя баба взяла глини із того місця та понесла ворожці у Великий Бичків, та казала, по воску лили, шо там ішов чоловік і віз на коні золото, а кінь здох, та чоловік взяв стільки, скільки міг понести, а друге закопав там. Дідо був п'яний та видів як лиш догоряло, а сусіда прийшов та каже же анде в млаках золото горить, лиш не встигли, не бачили точне місце» (с. Кобилецька Поляна)<sup>218</sup>; «Коли увидит, што гроші горят, не далеко, та аби нуш у зимлю захпау, та як би лишу, аби біг швидко там, де видит, што гроші горет, тота половінь буде світити, доки до утам прийде» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>219</sup>. Майже ідентичний варіант здобуття скарбу зафіксував В. Шухевич серед гуцулів Косівщини: *«Скарби, закопані у землі, горят голубов полумінев. Їик дакий щисливий уздрит, бо не всі тото можут**

<sup>212</sup> Там само. 15585/1597, арк. 44.

<sup>213</sup> Там само, арк. 30–31.

<sup>214</sup> Там само, арк. 44.

<sup>215</sup> Там само. 15581/1593, арк. 37.

<sup>216</sup> Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини... С. 185.

<sup>217</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 86.

<sup>218</sup> Там само. 15582/1594, арк. 71.

<sup>219</sup> Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини... С. 185.

видіти, то треба застромити ніж у землю на тім місци, де стоїт, йик уздрит. То аби було и йик далеко, тот вогонь буде горіти, аж доки тот прийде, шо ніж застромив; тогди вогонь загасне і він гроші забере»<sup>220</sup>.

Схожі дії для здобуття скарбу виконували лужицькі серби із сокирою або шматком заліза, яке з апотропейною метою кидали на місце, де схований скарб<sup>221</sup>. Побачивши, як «грають» гроші, сміливець має під'їхати на коні до місця із скарбом, кинути туди сокиру, аби змій–хранитель скарбу не вбив його<sup>222</sup>. Залізо використовувалося як оберіг завдяки таким своїм властивостям, як твердість, міцність. Нечиста сила боїться заліза, саме тому доволі часто як обереги використовували предмети, виготовлені із заліза, як-от: підкова, ніж, сокира, вила.

Підняття скарбу на поверхню, «горіння», відбувається один раз на сім, десять чи сто років, або раз на рік в ніч на Івана Купала, Святий Вечір, що відповідає загальноукраїнським та слов'янським уявленням, згідно з якими сховані скарби виходять на поверхню на великі християнські свята: *«То ще кажуть, шо там 7 років є інтервал у годах, не постійно, а раз у 7 років»* (с. Лазещина)<sup>223</sup>; *«Знаю, шо мамка, коли там горі золото дись є шось, шо через 7 років виділа ватру і показувала нам ту яблінку, даже під котров оно є, горіло там золото. Таке виділа, розумісте, то вже тепер можуть і найти»* (с. Ясіня)<sup>224</sup>; *«Раз у 7 років скарб горить»* (с. Кобилецька Поляна)<sup>225</sup>; *«То і на Новий Гід мож видіти так і в нас. Приказували, шо і на Святий вечір виділи, як ватра горіла, та прийшли, та зачали розкопувати тото, а то лиш загуркотіло та пропало гет, в землю»* (с. Ділове)<sup>226</sup>; *«На Новий гуд уночі вартують гроші, у котрум місті мут горіти на межі. Є так, што увидит та*

<sup>220</sup> Шухевич В. Гуцульщина : в 5 частинах... С. 1098.

<sup>221</sup> Левкиевская Е. Е. Железо. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 199.

<sup>222</sup> Левкиевская Е. Е. Клад... С. 502.

<sup>223</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 43.

<sup>224</sup> Там само, арк. 86.

<sup>225</sup> Там само. 15582/1594, арк. 71.

<sup>226</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 74.

*пуйде гледати, аш трафит на ото місто, та найде»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>227</sup>.

Вважається, що в цей час скарби піднімаються на поверхню для «пересушування» («відновлюються», «іржа згорає», «обновляється то, що там накипає»). Подібне уявлення про демонічні об'єкти, які періодично піднімаються на поверхню землі для «пересушки», пов'язано не лише із скарбами, а й із іншими представниками потойбічного світу – покійниками<sup>228</sup>. Власне семантику пересушування Л. Н. Виноградова пов'язує з мотивом періодичного календарного повернення на землю міфологічних істот із «іншого» світу – темного, холодного і мокрого, протиставленого за цими ознаками теплому і світлому земному світу<sup>229</sup>.

Походження скарбів респонденти пов'язують з діяльністю опришків, які грабували багатіїв, частину здобутого закопували в землю, а інше роздавали бідним: *«Довбуш той клав скарби там та ходили шукати там десь були печери та відсували каміня»* (с. Лазещина)<sup>230</sup>; *«То як ходили Довбуш, Пінтя, та багачі закопували гроші, та оті»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>231</sup>; *«Я дуже багато сего виділа. То кажут гроші горят, шо колись опришки закопували туди. То і зараз є, але воно дуже вже вглубі. Золото дуже углубь іде. То було так шо заклинали і клали в землю, шо його будь як ти не возьмеш. Шо є закляття і не мож їх брати»* (с. Білин)<sup>232</sup>.

Схожі уявлення побутували і серед румунів Марамурського повіту, де також наприкінці XVII та на початку XVIII ст. діяли загони опришків під проводом Пинті Хороброго (Pintea Viteazul). За легендою, в горах Гутай, недалеко від села Крачешті (сьогодні село Мара, Марамурський повіт Румунії), Пинтя мав велику пивницю, вирубану в скелі, де він тримав свої бербениці з золотом та зброєю. Розповідають, що пивницю можна побачити і

<sup>227</sup> Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини... С. 185.

<sup>228</sup> Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 3... С. 396.

<sup>229</sup> Виноградова Л. Н. Об одном демонологическом мотиве: «Русалки сушатся». *Живая старина*. № 4. 2011. С. 31–34.

<sup>230</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 88.

<sup>231</sup> Там само. 15585/1597, арк. 44.

<sup>232</sup> Там само. 15581/1593, арк. 36–37.

сьогодні, вона відкривається кожні сім років. Коли відкривається пивниця, можна бачити дим, полум'я і сильний блиск – як від сонця<sup>233</sup>. Скарби, походження яких пов'язували з діяльністю опришків на Гуцульщині, як зазначає Р. Кирчів, відносили до так званих «чистих», оскільки вони відібрані від багатіїв. А до «нечистих» скарбів відносили ті, що від «нечистого», що перебувають під його охороною – «що чорт присів»<sup>234</sup>.

Та, незважаючи на цілий ряд оберегів, певних заходів перестороги, людина, яка здобувала «заклятий» скарб, часто буває нещасливою і наражає себе та своїх близьких на небезпеку важко захворіти або навіть померти: *«Бо кажуть, що не мож іти гамішнів людині, тів, що лиш себе любить. Се якраз в нашому селі й було. А було ще й що один чоловік вибрав ті скарби, але одуріла му й донька, й сини, й жона. Не знаю, ци от грошей, но недавно жили. А все казали: «Та ци треба було мамі та й няньови тих скарбів». Приказували люди, що ліпше бідним роздати або на церкву дати та так і ти будеш мати»* (с. Ділове)<sup>235</sup>; *«Кажуть, що там така велика зацита, великий захист, що кіть узьмеш гроші, та толку ніякого, авоть умреш, авоть шось ти ся стане»* (с. Луг)<sup>236</sup>; *«Пасли два вівчарі вівці, та вівчарь видів як горять гроші, один викопував, а другий пішов у Кобилецьку Поляну, за горівков, а горівку струїв, а другий мав оружїє, та коли прийшов та го вбив і ввидів у него горівку, та її випив, а вона труєна – та вмер»* (с. Росішка)<sup>237</sup>; *«Хтось тото видів, що оно горіло. Та они йшли тудя, а ото не можна, бо оно ги проклято. В Діловому чоловік ішов тудя копати та занімів там нараз, коли копав. Бо вни коли закопували ото золото, опришки, та проклинали го зразу»* (с. Хмелів)<sup>238</sup>.

Схожі відомості також наводить краєзнавець П. Світлик: «Давні пани, закопали свої гроші в землю, а то у великім котлі, аби удержалися чим довше. Понеже не вернулися забрати свої гроші, чорт взяв їх під свою власть

<sup>233</sup> Lengel Izanu P. Calendarul Maramureşului. Baia Mare, 1980. P. 102.

<sup>234</sup> Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування... С. 254.

<sup>235</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 74.

<sup>236</sup> Там само, арк. 132.

<sup>237</sup> Там само. 15582/1594, арк. 47.

<sup>238</sup> Там само. 15580/1592, арк. 96.

і володіє ними. Суть дні, коли ті гроші грають й вимітують синю полумінь. І хоч би хто знайшов такі гроші, однако користатися такими грішми не радиться нікому, бо вони би принесли більше шкоди, чим хісна. Такі гроші нещасливі й чортом закляті»<sup>239</sup>. Цей мотив має також загальнослов'янське поширення: коли людина намагається викопати і забрати скарб, нечиста сила заважає їй це зробити. Майже ідентичним є мотив охорони демонічними силами квітки папороті: вони не підпускають до неї людей<sup>240</sup>.

Зафіксовані нами серед гуцулів етноісторичного Закарпаття оповіді про скарби з певними локальними варіантами, які притаманні карпатській традиції, у цілому відображають основний пласт загальноукраїнських, а ширше – слов'янських мотивів про сховані і «замовлені» багатства. Подібні перекази, виявлені на території, що стала об'єктом нашого дослідження, є ще доволі поширеними і в наш час, про що свідчать розповіді інформаторів від першої особи.

---

<sup>239</sup> Світлик П. Небесна студня: Закарпатські народні перекази, легенди, вірування, звичаї, традиції, побут. Ужгород : Гражда, 2008. С. 89.

<sup>240</sup> Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 3... С. 397.



## РОЗДІЛ 3.

### ДОМАШНІ ДУХИ–ОХОРОНЦІ ТА ПОМІЧНИКИ

#### 3.1. Демоніми. Генеза

Культ домашніх духів є безумовно давнім за походженням. З одного боку, він пов'язаний з анімістичними віруваннями, коли предмети і явища, що оточують людину, у тому числі пов'язані з помешканням, наділялися властивостями живої істоти, уособлюваної певним духом. З іншого – увібрав у себе риси культу померлих пращурів.

Домашні духи – це група різних міфологічних персонажів, виокремлених на основі трьох головних ознак: перебування в межах житлового простору людини; забезпечення благополуччя у розведенні худоби та примноження достатку; генетичний зв'язок з душами померлих (родовими предками – опікунами або «заложними» покійниками)<sup>241</sup>.

У різних слов'янських ареалах сучасний етнографічний та лінгвістичний матеріал відображає неоднозначність уявлень про домашніх духів. Тому дослідники виділяють п'ять його основних типів:

1. Зооморфний домашній дух у вигляді змії, яка перебуває в межах домашнього простору, забезпечує благополуччя сім'ї та худоби. Генетично пов'язаний з померлим предком (так звана домашня змія).
2. Зооморфний персонаж у вигляді ласки, головною функцією якого є турбота про благополуччя худоби.
3. Антропоморфний чоловічий персонаж, дух-покровитель сім'ї, дому, всього господарства.
4. Дух-збагачувач, який є слугою людини, приносить їй багатство через зобов'язання з боку людини віддати свою душу або годувати духа та належним чином його утримувати.

<sup>241</sup> Виноградова Л. Н. Духи домашние. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М.: Международные отношения, 1999. Т. 1: Д – К (Крошки). С. 153.

5. Духи, які живуть під землею або в підвалинах будинку. Вони можуть за певних умов опікуватися худобою, допомагати по господарству, приносити багатство; характерною ознакою для них є низький зріст<sup>242</sup>.

Гуцули Закарпаття домашнього духа називають по різному: *чорт* (села Верхнє Водяне, Косівська Поляна, Костилівка, Лазещина, Хмелів), *диявол* (с. Видричка), *дявол* (села Кевелів, Чорна Тиса), *дявіл* (с. Ділове), *дідько* (села Богдан, Бребої, Кевелів, Верхня Рівна (Rona de Sus)), *дїтько* (села Лазещина, Стебний, Вишівська Долина (Valea Vișeuului)), *лукавий* (с. Лазещина), *пропасник* (села Білин, Ділове, Лазещина, Луг, Верхня Рівна (Rona de Sus)), *сатана* (с. Білин), *нечистий* (с. Луг, смт Ясіня), *щезник* (с. Лазещина), *ирдик* (смт Ясіня), *домовий чорт* (с. Верхнє Водяне), *хованець* (смт Ясіня), *домашній помічник* (с. Чорна Тиса), *чорко* (с. Луг над Тисою (Lunca la Tisa)), *малий чортик* (с. Великий Бичків (Vocișoiu Mare)), *слуга* (с. Верхнє Водяне, с. Луг)), *слуга нечистий* (с. Луг), *господарь* (смт Ясіня), *хатний* (с. Стебний), *похатник* (смт Ясіня). Задля уникнення називання імені домашнього духа застосовують евфемізми: *той пропав би* (с. Лазещина), *він пропав би* (с. Лазещина), *має тего* (с. Стебний), *цур би йому* (с. Лазещина).

Доволі цікавими є віданторопонімічні назви домашнього духа: *андрій* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus)), *антипко* (села Лазещина, Стебний, Кваси, Великий Бичків), *штінько* (с. Лазещина, смт Ясіня), *штень* (с. Лазещина), *юрлик* (с. Кривий (Repedea)), *штейків* (смт Ясіня), *василь* (с. Говерла), *штефанко* (села Бребої, Луги)), *штефан* (смт Великий Бичків), *ферко* (с. Луг)<sup>243</sup>.

Подібні найменування, як зазначає В. Галайчук: «На теренах заходу України зазвичай характерні для локальної традиції, для невеликого куща

<sup>242</sup> Виноградова Л. Н. Духи домашние... С. 153–154; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 27–28.

<sup>243</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15755/1706 , арк. 18; Там само. 15584/1596, арк. 13, 15, 23; Там само. 15585/1597, арк. 11, 44; Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ (Архів лабораторії етнології, фольклористики та краєзнавства ім. М.П.Тиводара ДВНЗ «Ужгородський національний університет»). Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 52; Там само. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 26; Там само. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 9, арк. 15; Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами). *Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій*. Матеріали науково-практичної конференції (22 – 23 червня 2018 року). Харків : Друкарня Мадрид, 2018. С. 196.

сіл»<sup>244</sup>. Їх етимологію з'ясувати доволі важко, та все ж пестлива форма від антропонімних номінацій мала певні оберегові функції. З цією ж метою – аби уникнути називання демона, а відповідно, і його викликання – вживали слова-евфемізми: *той, цур би йому, той пронав би*. Відома респондентам і назва *домовик* (села Верхнє Водяне, Великий Бичків, Ділове)<sup>245</sup>, але вона не така поширена, як *дідько, антипко*. Можливо, ця лексема відноситься до такого типу домашнього духа як домашня змія: *«Є домовики, є, знаю, що є. То можуть бути й змії, шо живуть в домах – зустрічається й таке»* (с. Ділове)<sup>246</sup>. На досліджуваній території широко побутують також назви *змія, гад*, які асоціюються з однією із поширених іпостасей домашнього духа: *«Людина яка тримала в хаті чорну змію, гада, володіє дуже великим багатством»* (с. Водиця)<sup>247</sup>.

Наявний матеріал підтверджує, що більша частина назв корелюється з нечистою силою, деякі лексеми відображають необхідність приховування духа опікуна від сторонніх очей, а деякі – вказують на походження та містять дані про місце перебування домашнього духа.

У традиційних віруваннях слов'ян у дохристиянські часи домашній дух не мав чітких рис нечистої сили і вважався покровителем, дому та господарства. На це звертав увагу ще І. Нечуй-Левицький<sup>248</sup>. Проте під впливом християнства домовика почали споріднювати з нечистим духом і тлумачити як різновид чортів. Про це яскраво свідчить варіабельність номінацій, пов'язаних з «нечистою силою», чортом. Звертає на це увагу і знаний дослідник в цій царині В. Гнатюк: *«Того дитька, що є в хаті, називають годованець»*<sup>249</sup>. На кореляцію домашнього духа опікуна та чорта на теренах Гуцульщини вказує також етнолінгвіст Н. Хобзей. Так, вживаючи термін «вихованок» на позначення домовика, вона подає його синонім

<sup>244</sup> Галайчук В. Традиційні уявлення про домашніх духів на Покутті (на матеріалах Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.). *Народознавчі зошити*. № 2. 2017. С. 342.

<sup>245</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 5, арк. 4; ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 60; Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 52.

<sup>246</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 60.

<sup>247</sup> Там само, арк. 9.

<sup>248</sup> Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу... С. 53–54.

<sup>249</sup> Гнатюк В. Знадоби до української демонології... С. 159.

«осинавець», зауважуючи при тому, що ця лексема вживається і на позначення чорта<sup>250</sup>.

На протигагу традиційним уявленням про чортів, у домашнього чорта залишилася репутація помічника в господарстві та добробуті, за умови дотримання певних правил взаємин. Все ж слід зауважити, що подекуди відбулося настільки повне змішування або й навіть абсолютне злиття з образом нечистої сили, що гуцули Закарпаття майже не роблять різниці між чортом, та домашніми духами-опікунами.

Одним із побутуючих в карпатській демонологічній традиції є варіант генези домашніх духів-помічників, який до того ж пояснює походження практично всіх нечистих духів: із капель води, які чорт струсив із змоченого водою пальця і так створив стільки чортів, що вони утворили 12 хорів. Підбурені чортом вони повстали проти Бога і були скинуті з неба на землю, і коли Бог сказав «Амінь», то хто де залишився і утворив домових чортів, лісових чортів...<sup>251</sup>. Подібні тлумачення походження домашніх демонічних персонажів, які базуються на християнізованих космогонічних уявленнях, можемо віднести до пізнього часу.

Існує декілька способів набути домашнього духа-помічника. Один з найпоширеніших – це виносити із яйця-зноска. У міфологічних уявленнях яйце-зноска виступає як вмістилище зародку життя і певної небезпечної демонічної сили. В народній демонології гуцулів Закарпаття, а ширше – слов'ян, відомий мотив вирощування із яйця «знаючими» людьми, особливого демона – духа-помічника, духа-збагачувача. Такий демонічний

персонаж міг бути вирощений із особливого яйця: першого або останнього, або такого, яке має аномальні ознаки: дуже маленьке, відсутність жовтка, два жовтки, м'яка шкаралупа тощо. *«Штефанка віклучують із яйця, піціцьке (маленьке. – К. В.) яйце, останнє коли ся вже винесе стара курка, в ньому даже жовтка неє»* (с. Видричка)<sup>252</sup>. Магічні властивості першого яйця

<sup>250</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник... С. 98, 148.

<sup>251</sup> Гнатюк В. Галицько-руські легенди... С. 7–8.

<sup>252</sup> ФКЗ «ЗМНАІП» ЗОР ЛМ. 15579/1591, арк. 75.

підсилювались, якщо воно було знесене чорною куркою. Таке яйце використовували і як оберіг від зла; зокрема, гуцули вважали, якщо корові-первістці дати від чорної курки яйце з'їсти, то відьма не відбере від неї молоко<sup>253</sup>.

Сюжет вирощування («віклучування») із яйця демонічного персонажу, який стає слугою господаря дому, є одним із найбільш поширених в Карпатському ареалі<sup>254</sup>. Серед гуцулів Закарпаття подібний спосіб набуття домашнього демона є домінуючим: *«У нас старша жінка, та в неї чоловік, то захотів віклучити, то 9 днів сидить на печі з тим яйцем із чорної курки, оби не мала нічого білого, та перше яйце»* (с. Лазещина); *«Від чорної курки хотіла купити сусідка яєчко, та то яйце треба під плечем держати, та віклучити»* (с. Ясіня); *«Перше яйце від чорної курки і сидіти на печі, доки ся не вилупить»* (с. Стебний); *«Баба Фертялиха чорта вуносила із зноска, немав би моци»* (с. Верхнє Водяне); *«Дев'ять днів на печі сидить та клочить, як квочка, то яйце і так має слугу, а далі і не може ся того збути»* (с. Луг); *«Оби висидіти чорта треба взяти яйце од чорної курочки, оби вилупилось із него чорне курча, а від того курчати, щоб знову було яйце, і сім тижнів носити його під руков і не показуватися на люди»* (с. Костилівка); *«Раньше розказували, шо від чорної курки треба було яйце носити 9 днів та й коли уно вже, но лише перше яйце треба брати, но та й того треба було сидіти десь оби люди не виділи, не ходити поміже люди, но та й уже коли ся починає вилуплювати тот чорт, то треба больше до нього говорити, шо я тебе для того собі віростив, шоби ти мені то робив, ци то, ци то, бо якщо не скаже, він го може замучити»* (с. Лазещина)<sup>255</sup>.

Для цього брали аномальне яйце, знесене чорною куркою, процес супроводжувався заборонами на молитву, розмову, вживання їжі, вмивання,

<sup>253</sup> Онишук А. Матеріали до гуцульської демоньольогії... С. 40.

<sup>254</sup> Гнатюк В. Знадоби до української демонології... С. 155–157; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 32–36; Король В. Домашні демонічні персонажі в традиційному світогляді українців Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету*. Серія: Історія. Вип. 21. Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2008. С. 137; Потушняк Ф. Яйце в народном вірванні... С. 259; Хобзей Н. Гуцульська міфологія... С. 173–174.

<sup>255</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 198.

розмову: «Один дідो хотів собі вікочити Штінька та сидів на пецу, що й не говорив, а баба вже й не знала що робити. Та порадили ї аби го покропила свяченов водов, та як вона то зробила, та дідо скочив із пеца та за нев, так що ледве втікля. Бо то як клочить дітька та не може ні молитися, ні їсти, бо не фолосне» (сmt Ясіня)<sup>256</sup>; «Знаю точно шо розказувала моя мама, шо одна жінка приходить та чоловік там сидит на печі ни говорить ні день, ні два, і на третій день, моя мама на то надійшла. Бабка мала таку, но кочерга, чи лопата, шо хліб клали в піч. Баба взяла тоту лопату і зачала штовхати діда, то вна поняла шо дідо не говорить, зачим таке у домі. Доки вона там діда дюгала, била, шо розбила яйце, а дід коли скочив із печі, та бабу чуть не вбив, та мама моя надійшла на то, шо вони там робили та оборонила тітку. Є таке шо люди собі вісижували» (с. Лазещина); «Гія із чорної курки перше яйце і сидіти 9 день на печи, не їсти нічо, не пити і віскочить чорт, 9 день постити» (с. Білин); «Поки сидить на яйці та солене не їсти» (с. Стебний); «Мої баби кум та каже його жінка: «Я не знаю шо сі з моїм чоловіком стало, лиш лежит та сидит на печі та не говорить нічого». Каже баба: «Та як то ти негодна якось його». Та каже: «Пробувалам усіляко, кумо, робити, ні їсти не хоче, лиш сидить такий вже і сили не має, ні води не кушає». Каже баба: «А ти пробувала сі з ним сварити, може би так сі рушила мова». Та пішла вона додому та начала вна на діда кричати, так шо він не вітерпів уже, та коли не вібере яйце з під плече, він під плечем тото яйце держив. Та коли не фівкне ним, та коли не закричит, но не вдалосі йому, він хотів висидіти того, а то не вдалосі йому. То 9 день треба було сидіти, не їсти, не пити, не говорити ні звуку, лиш дихати» (с. Лазещина)<sup>257</sup>.

Обряд тривав, як правило, дев'ять днів, а кульмінаційний момент припадав на Великдень: «Гія із чорної курки перше яйце і перед Великоднем 9 днів його тримати під плечем. Сидіти гія на печі, не їсти, не пити і

<sup>256</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15579/1591, арк. 62.

<sup>257</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 199.

віскочить Штінько та просить собі роботу» (с. Білин)<sup>258</sup>; «То таке було, розказувала баба, одна жінка слаба й слаба, та мала яйце там під плечом, та сиділа на печі і коли пішов чоловік паску святити, приходив та й заходить в хату, но з кошарем, з пасков та й каже: «Христос Воскрес». А сес із-під печі каже: «І я воскрес». Та й він так лишив, та баба там з ним і була. Та казали на него дявіл, чорт. То носили дев'ять день» (с. Чорна Тиса)<sup>259</sup>. Тут символічним є число дев'ять, яке часто фігурує в різних магічних текстах та ритуалах, де використовують дев'ять трав, дев'ять вугликів. У даному випадку воно, ймовірно, пов'язане з терміном виношування дитини протягом дев'яти місяців.

Яйце правильної форми виступало як один із символів родючості, достатку і посідало вагоме місце в календарній та родинній обрядовості. Водночас яйце із певними аномальними відхиленнями (зносок) розглядалося як провісник біди, різноманітних негараздів, тому його намагалися позбутись, для чого застосовували різноманітні магічні обряди. У карпатській традиції поширений також спосіб ритуального знищення зноски. Так, не бажаючи отримувати із нього демона: «Зносок треба кинути через хату» (сміт Ясіня)<sup>260</sup>; «Чорт сидить у курячому зноску, тому його небезпечно заносити до хати, а як знаходили, то перекидали через дах» (с. Чорна Тиса)<sup>261</sup>. Таке яйце не беруть в голі руки, бо воно вважається «нечистим», той страх походить із віри в магічні властивості самого зноски<sup>262</sup>. Йому приписують силу, яка може завдати людині шкоду. Як зазначає Ф. Потушняк: «До людини може щось вхопитися. Тому його беруть лише в ряндю, мечуть з нею через хату і закопують там в межу, або просто мечуть у глибокого корча на межи. Того, котрий яйця зноски не сокотив би ся (переступає), он може захватити под свою власть, спричинити хвороту – бити

<sup>258</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15579/1591, арк. 49.

<sup>259</sup> Там само. 15581/1593, арк. 127.

<sup>260</sup> Там само. 15579/1591, арк. 60.

<sup>261</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 54.

<sup>262</sup> Король В. Яйце в традиційних віруваннях українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія.* № 2 (39), 2018. С. 112.

ним (епілепсія). Якщо закопати таке яйце под хату неприятеля, там всі вимруть»<sup>263</sup>.

В обряді виведення домашнього духа із яйця доволі виразно прослідковується контакт з потойбічним світом: це як обставини, за яких це відбувається, вони імітують мертвий простір; так і поведінка людини, яка висиджує демона, може бути потрактована як поведінка мерця. Також цей мотив міг підсилюватися. За матеріалами, які І. Франко записав на Підгір'ї, таке яйце моли попередньо натирати попелом із кістки мерця<sup>264</sup>. Як слушно зауважує Є. Левкієвська, весь процес виведення домашнього духа-помічника можна потрактувати як процес викликання покійника зі світу мертвих, де яйце (зносок) слугує тим медіатором, через який мертвий потрапляє в цей світ<sup>265</sup>. На це вказує і зафіксована А. Онищуком на Гуцульщині одинична, але доволі показова оповідка, за якою після смерті господаря хованець відносить його душу в пекло – найстаршому дияволу і той заганяє цю душу в яйце, із якого вилупиться ще більш злий хованець<sup>266</sup>.

У карпатській демонологічній традиції відомі також свідчення про відсилення за допомогою зноски в потойбічний світ. При цьому вказується на те, що зносок пов'язується не просто з померлими, а із «заложними» покійниками. Йдеться про використання зноски в чарах на безпліддя: так жінка, яка не бажала мати дітей, повинна взяти зносок, випустити із нього вміст, а всередину покласти частину менструальної крові і закопати в будинку під столом. Через дев'ять днів у яйці буде стільки хробаків, скільки в неї мало бути дітей. Якщо вона передумає і пустить яйце зі хробаками у воду, то обряд не матиме сили, але якщо вона кине яйце у вогонь, то чари

<sup>263</sup> Потушняк Ф. Яйце в народном вірованню... С. 260.

<sup>264</sup> Франко І. Людові вірування на Підгір'ю...С. 210.

<sup>265</sup> Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом. *Концепт движения в языке и культуре*. М. : Индрик, 1996. С. 199–200.

<sup>266</sup> Онищук А. Матеріали до гуцульської демоньольогії. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта... С. 75.



подіють і в неї більше не буде дітей, але після смерті її душа потрапить в пекло<sup>267</sup>.

Із наведеного матеріалу напрошується висновок, що зносок тісно пов'язаний з магією звернення до мертвих, з діями, які порушують встановлені сакральні норми поведінки, та може бути використаний як для відправлення на той світ, так і для викликання покійного, якого використовують як духа-опікуна, духа-збагачувача.

У Карпатах та серед гуцулів Закарпаття широко побутує повір'я про те, що здобути собі домашнього духа-помічника можна було, купивши «з усім», випадково взяти із будь-якою річчю, успадкувати. Нерідко подібних помічників спеціально купували у «знаючих»: *«Бойки (дражлива назва гуцулів Івано-Франківщини. – К. В.) вікочують та продають на базарі, є такі ворожбити. Сестра розказувала, прийшла в Рахові на базар, а там кажуть, що має диявола в склянці, та той йому каже: «Просися та тя відпуцу». Продавав його. То є до грошей, на газдуство»* (с. Видричка)<sup>268</sup>.

Поширений спосіб набуття домашнього духа – випадково купити чи взяти «з усім»: *«Та й тут оде була жінка в сусідстві, що мала того, на базарі десь купила»* (с. Лазещина); *«Купували теля та прийшов чоловік, та взяв, а тота, що продавала, та дала йому тайстру, та каже: «Бери зо всім»* (с. Видричка); *«А було таке, що пішли в Коломию на базар та з чобітьми купили тото, та в хижі чудо було»* (с. Ясіня)<sup>269</sup>. Можна було принести дідька із якоюсь найденою річчю, нечистим скарбом: *«Увиділа файний куфер на вокзалі та так си домі го притягла, а там сись пропасник»* (с. Луг)<sup>270</sup>; *«Но було таке, в нас, що від одної баби взяли отаву, а він там мав гніздо, та так бив гет усно, що не мож було»* (с. Водиця); *«Та й був у нас туй у груни, казали на него старий легінь, файну хату поклав, та в него було то, десь приобрів, він сидів на золоті, та він озьмив частину того золота. В землі*

<sup>267</sup> Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом... С. 200.

<sup>268</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15579/1591, арк. 75.

<sup>269</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 197.

<sup>270</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 80.

закопують золото, за якісь годи на то золото вже сідає ади він пропав би, якщо відти возьмеш монетку. Та він приніс того із золотом дому, та й так у него то сі явило» (с. Лазещина)<sup>271</sup>. Власне з певним зв'язком домовика та скарбу, який за традиційними віруваннями, поширеними в Карпатах, стереже нечиста сила, можна прослідкувати і генезу цього демонічного персонажу. Так, згідно віруванням східних слов'ян, скарб стережуть душі проклятих, «заложних» покійників. За іншими віруваннями, саме домашньому демонічному персонажу господар доручає стерегти скарб, який він закопав у землю: «Розказували, шо старі люди закопували у землю золото і там клали охораняти Антинка» (с. Чорна Тиса)<sup>272</sup>.

Подекуди на Гуцульщині побутує вірування в зв'язок домовика та страченої дитини, яку живцем закопують на обійсті: «Щоб багатство розводилось, жінка має свою першу дитину закопати живою на тому ґруні (пагорб. – К. В.), на котрому хочеться, щоб багатство розводилось»<sup>273</sup>. Тут деякою мірою напрошується зв'язок зноска як недоношеного яйця та страченої, недоношеної дитини. Як влучно зауважує Н. Войтович: «Цей зв'язок є тотожним в цьому контексті, деякою мірою метафоричним, тобто зноска не лише символізує таку дитину, він і є тією дитиною»<sup>274</sup>. Подібні вірування про походження домашнього духа-збагачувача від викиднів, мертвонароджених або померлих до хрещення дітей побутував також у поляків, хорватів<sup>275</sup>. До прикладу, поляки аби здобути духа-збагачувача, закопували під порогом будинку викидня або тіло мертвонародженої дитини, а коли її душа починає просити хреста, говорять «Bedziesz kłobukiem» (Будеш клобуком. – К. В.)<sup>276</sup>. Дослідник української міфології В. Давидюк вважає, що такі діти є персонажним втіленням колективної сили роду, яка

<sup>271</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 198.

<sup>272</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 54.

<sup>273</sup> Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) ; НАН України, Інститут народознавства. 2-ге вид. Львів, 2012. С. 189.

<sup>274</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 36.

<sup>275</sup> Левкиевская Е.Е. Дух-обогатитель... С. 148.

<sup>276</sup> Pełka L. Polska demonologia Ludowa. Warszawa. Iskry, 1987. S. 142.

має охоронні функції щодо його членів, коли виникає загроза їхньому життю<sup>277</sup>.

Також здобути домашнього духа-помічника, збагачувача можна було через своєрідний договір з чортом на перехресті доріг: *«То беруть з однолітка прут, чинять його в коло і стають в середину кола на штреку (колію. – К. В.). Як буде йти поїзд та стане і злізуть чорти, і там вибирають собі, котрий буде служити. Пропасника звати Андрій. Роблять ще так. Беруть гашик, шпаргу, що перший раз з дитячих трусу, і йдуть на перехрестя і стають там із тим гашиком, і злізли з машини два пани із піпами (люльками. – К. В.), та кажуть: «Шось нас іспер (зупинив. – К. В.)». Каже: «Хочу Андрія на 9 дню», і він злізає і служить»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>278</sup>. Такий спосіб більш притаманний західнослов'янській народній традиції.

З наведених прикладів можемо зробити висновок, що поширене в науці твердження про генезу домашніх демонічних персонажів із душ померлих предків<sup>279</sup> у гуцулів етноісторичного Закарпаття збереглось частково і лише в рудиментарній формі.

### 3.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд

Традиційні уявлення про зовнішній вигляд домашніх демонічних персонажів досить різноманітні. Тут перед усім потрібно врахувати, що серед українців Карпат побутують уявлення не лише про власне домовика, але і про духів-збагачувачів, домашню змію, ласку. Тому особливістю цієї демонологічної традиції є співіснування уявлень про зооморфний та антропоморфний зовнішній вигляд домашніх духів. Слід також зазначити, що в карпатській демонологічній традиції, на відміну від російської, не має поширення домашній демонічний персонаж жіночої статі. Про його побутування в минулому у народних віруваннях може свідчити згадка

<sup>277</sup> Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. Львів : Світ, 1992. С. 90.

<sup>278</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 44.

<sup>279</sup> Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян... С. 136.

жіночого корелятиву домовика – «хованиці» в замовлянні на повернення молока, яке нам вдалося зафіксувати серед великобичківських гуцулів: *«Як не можуть взяти віди, чарівниці, вітерниці, лісові і мештериці, і дикі жони, і хованиці, від часнику гіркоти, від меду солодоців, а жидове не можуть їсти свинного м'яса, так, Милостивий Господи, аби не могли чарівниці від моїх корів взяти доїво»* (с. Ділове)<sup>280</sup>. Не мають жіночі домашні демонічні персонажі широкого поширення і в польській, чеській, словацькій традиційній демонології<sup>281</sup>.

У науковій літературі, присвяченій народній демонології, порівняно небагато і до того ж досить скупих описів зовнішнього вигляду домашніх демонічних персонажів. За оповідями респондентів домашній дух міг бути як невидимим, так і часто з'являвся в антропоморфному вигляді. Це, як правило, старий дід або низького зросту хлопець. Серед його характеристик згадується червоний колір, кошлатість, різки: *«Та раз попід хату гримів, маленький хлопець перекицкав та до хати, межі них на постіль, та до жони ся присохнув»* (с. Видричка)<sup>282</sup>; *«Коли зайшов у хату, та нагле утворив двері, і добре видів, що з того боку стола сидів чоловік – високий у чорному. Він скочив у постіль, укривсьи покривалом, покривало сьи застило і постіль стала рівна»* (с. Ясіня)<sup>283</sup>; *«Було таке, що видівим дідька поза хатинами, я даже знаю місця, де вони й зараз можуть гуляти. То таке хлопчик невеликий ходить, червоненький, має два різки. Та я йшов собі, а він мене перейшов, та й погано мені було»* (с. Лазещина)<sup>284</sup>; *«То лиш священник виганяє (домовика. – К. В.), то як тінь, діти, хлопчик»* (с. Водиця)<sup>285</sup>.

Зооморфна іпостась домашнього демонічного персонажу є більш різноманітною, він міг поставати у вигляді кішки, змії, ласки, жаби, курки та ін. Також коти, за свідченнями інформаторів, були улюбленцями домашнього

<sup>280</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 148.

<sup>281</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). К., 2004. С. 31.

<sup>282</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 76.

<sup>283</sup> Король В. Домашні душі в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 199–200.

<sup>284</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 62.

<sup>285</sup> Там само. 15580/1592, арк. 117.

духа, і він доволі часто з'являвся саме в їхній подобі: *«Казали шо одна жінка на під (горище. – К. В.) молоко носила, а там в неї кіт був (домовик. – К. В.), і очі в него світилися»* (с. Хмелів)<sup>286</sup>; *«Слуга нечистий у хаті, був один Готько, прозивали Гоцук, привезли му сіно, а він заклав гостину, та поклав ще один стакан на горівку, та просяться: «А кому ще один стакан на горівку?»». «Та слугови». А тот дивить, у хату зайшов чорний кіт, та волос яму дибом. А жона Готька носила із собов все тайстру, та казали шо чорта носить»* (с. Луг)<sup>287</sup>.

Слід зазначити, що у «чистому» вигляді ці образи зустрічаються вкрай рідко. Здебільшого домашній дух володіє здатністю перетворюватися, що підкреслює його зв'язок з нечистою силою, чортом.

Поширеними на досліджуваній території є оповідки, за якими домашній дух-помічник міг бути в подобі змії. Закарпатські гуцули таку змію називають: *місцева змія* (с. Лазещина), *телекова змія* (с.мт Ясіня), *хатна змія* (с.мт Ясіня), *газдинька* (с. Верхнє Водяне)<sup>288</sup>: *«Мама була у баби румунки, а вна сіла на постіль, а там ся покивало, підняла, а там змія, та мама вискочила на двір, а там баба, та увиділа шо мама в страху, та каже: «Бох с тобов, то моя газдиня»* (с. Верхнє Водяне)<sup>289</sup>; *«Про змія, но, його не мош убивати. У мої мами був. Коли козу тото доїла, та він у нас жив і йому давали молоко пити. Знали тото й заклинати»* (с. Ділове)<sup>290</sup>; *«У Видричці була баба бештелівка (відьма. – К. В.) та жили у неї дома в цібері (бондарний посуд. – К. В.) змії»* (с. Богдан)<sup>291</sup>.

Образ домашньої змії та ласки виявляє чіткі ознаки домашнього духа через міфологізований зв'язок з худобою. Також слід зазначити, що в південних слов'ян цей зв'язок з худобою виражений слабше, ніж у східних. Домашній дух у подобі змії, вужа відомий практично всім слов'янам: у

<sup>286</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 199.

<sup>287</sup> Там само. С. 199–200.

<sup>288</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 4.

<sup>289</sup> Там само. 15582/1594, арк. 79–80.

<sup>290</sup> Там само. 15580/1592, арк. 61.

<sup>291</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 77.

болгар – це *стопанка*, у сербів – *чуваркуча*<sup>292</sup>, у чехів – *гад господар*, у поляків – *домовий вуж*<sup>293</sup>, у лужицьких сербів – *господар*, *змій*<sup>294</sup>, у словаків – *домашній гад*, *старий газда*, *старий дідо*<sup>295</sup>. Деякі назви прямо вказують на тотожність між домашнім змієм та душею померлого предка-опікуна. Підтверджують це і традиційні для карпатської демонологічної традиції місця локалізації домашньої змії – підвалини будинку, поріг, піч, які є сакральними і традиційно асоціюються з місцями, де можуть перебувати душі предків. Очевидно, це зумовлено давньою традицією хоронити предків у житлі<sup>296</sup>. На Поліссі подібна традиція побутувала до недавнього часу у формі поховання нехрещених дітей у хаті – під порогом, під столом, під піччю<sup>297</sup>.

У деяких слов'янських народів зафіксовані оповіді про те, що домашня змія споживає молоко разом із дитиною із однієї посудини. Широко відомий цей сюжет і серед гуцулів Закарпаття: *«Я була мала, та лишили мене в баби. Та мене покладуть на ліжник тай коновчину з молоком таку деревляну, аби я собі пила молоко, тай там мене лишать перед хатов онде. Тай віходе мицька, я казала, шо то мицька, ізпід призьби зпід хати, стала так на фіст, отак головов поверне туди, розправилася тай коло мене та з тої коновчини, та де тото молоко, прилипне та так файно тото оближе, обгризе. А баба прийде та каже: «Ей, сарака дитина, оде як файно вилизала гудзики з коновчини». Та тото д мені вилізало, та знаєш я сижу, а змія лізе мені попри тото, а я знаєш тото так качкалаю уна з долини срібна така гладка, а зверьхи така шерстка ади, а я так тоту ковбасу, а тото лиш сі викручує та тим срібним на землю. Я тото перевертаю, та тото ціле літо д мені*

<sup>292</sup> Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян. *Очерки истории культуры славян*. М. : Индрик, 1996. С. 183.

<sup>293</sup> Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян... С. 276.

<sup>294</sup> Černý A. *Mythiske bytosce lužiskich Serbow*. Budišín: z nakladom M. Hornika, 1893. S. 24.

<sup>295</sup> Валенцова М. М. Поверья о змеях и змееподобных демонах в словацкой традиции. *Славянский альманах*. Вып. 1–2. М. : Индрик, 2014. С. 306.

<sup>296</sup> Кабакова Г. Дети, умершие до крещения. *Проблеми сучасної ареалогії*. К. : Наукова думка, 1994. С.313.

<sup>297</sup> Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Житомир : Полісся, 2007. Т. 1 : Етнолінгвістичні студії. С. 210.

*віходило та то було. Називали її телекова, тай тоту змію не мож вбити, та казав дідо, шо як би її вбити, та годна корова здохнути» (сміт Ясіня)<sup>298</sup>.*

В одній з оповідок домашня змія, яку дівчинка годує молоком, віддячує вже дорослій відданиці на весіллі, подарувавши їй зміїну корону (див. додаток В, рис. 2.7 – 2.9): *«Раньше були ганки такі широкі, а на нїм сиділа мала дівчинка, їй давали малій в банку молока пити, а вона кричала: «Минька, минька, минька...». Вийдуть з хати – ниякої миньки нема, а змія вилізала з-під ганку, а дитина давала їй молока. Дівчинка виросла, віддавалася заміж, та на саме весілля, та кажуть? ту така велика, товста змія з короноу, вна залізла до нареченої, і на стіл скинула корону. Сходили до діда знахаря, він сказав, шо то добре, шо вна і кормила, або то добре, шо і не вбила. Кажуть, шо якщо в ту корону фівкти (засвистіти. – К. В.), всі змії в окрузі ся злізуть, но ні одна не вкусить ай не дасть в обїду тебе» (с. Лазещина)<sup>299</sup>. Подібний сюжет подарунку дівчинці зміїної корони за те, що вона годувала змію молоком, зафіксований також в словацькому Замагур'ї<sup>300</sup>.*

Народна традиція суворо забороняла шкодити, а тим більше вбивати домашню змію, оскільки це могло негативно вплинути на худобу або й призвести до смерті одного з членів родини: *«Називали її телекова, тай тоту змію не мож вбити, та казав дідо, шо якби її вбити, та годна корова здохнути» (сміт Ясіня)<sup>301</sup>; «То приходив вуж уже ссати корову, а там купа такого вськогого гілля, та корова туди, та він там ссав корову. Нічого не було збитку, шо він там, іще більше давала молока, а коли його підвартовали, шо там гад тот, та возьмили тото спалили, та його спалили, та корова здохла за три дни. Здорова корова була і відійшла, згубла, і пішли*

<sup>298</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 58–59.

<sup>299</sup> Там само. 15581/1593, арк. 107.

<sup>300</sup> Blagoeva-Neumanova T. Ludova demonologia na Zamaguri v kontexte a v korelaciach s demonologickymi predstavami vychodnych, južnych a zapadnych slovanov. Bratislava: Rigorozna praca. Univerzita Komenskeho. 1976. S. 67.

<sup>301</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 58–59.

на ворожку, кажуть, чого корова згубла, каже, не гія було тото кивати, він собі забрав» (с. Богдан)<sup>302</sup>.

Доволі поширеним є уявлення про духа-опікуна у вигляді ласки, основним місце локалізації якого є хлів: «Є змія місцева, живе в шталові (хлів. – К.В.), є і ласиця в шталові, та яка она, та така і корова, якщо ласицю вбити, то корова загине» (с. Лазещина)<sup>303</sup>; «У кожній хаті є вуж і ласиці у шталові, якщо їх розізлити, то вона буде пити кров із вімені» (с.мт Ясіня)<sup>304</sup>. Про чіткий зв'язок ласки з худобою, господарством вказує те, що більшість респондентів проводять відповідність між кольором ласки та корови: «Масть яка ласиця, така і в корови» (с.мт Ясіня)<sup>305</sup>; «Ласиця де маржина, та така як корова, такої масти. Якщо такої масти як корова, та маржина хоче бути» (с. Стебний)<sup>306</sup>; «Яка корова так є і ласиця, біла – і ласичка біла» (с. Чорна Тиса)<sup>307</sup>. Зустрічається на Закарпатській Гуцульщині і уявлення, яке притаманне поліському домовику, а саме – заплітання гриви коням: «Ласиця плете косиці коням вночі, та червону нитку в'яжуть на гриву коням, аби не плела» (с. Стебний)<sup>308</sup>. Ласиця могла бути і своєрідним регулятором поведінки родини. Так, їй приписували здатність карати, завдавати збитки за недотримання певних правил поведінки на свята: «Ласиця, коли не честувати свята, та вона відімститься на худобі, та тоже гія як вкусить пошурувати каменем» (с.мт Ясіня)<sup>309</sup>.

За аналогією із віруваннями про домашню змію заборонялося шкодити чи вбивати і ласку, оскільки це могло призвести до загибелі худоби чи когось із членів родини: «Якщо ласицю вбити, то корова загине» (с. Лазещина)<sup>310</sup>; «Якщо ласицю вбити, то на лихо» (с. Стебний)<sup>311</sup>. Навіть якщо корова ненароком потурбує ласку вона могла вкусити: «Як їх корова примняцає

<sup>302</sup> Там само, арк. 87.

<sup>303</sup> Там само. 15583/1595, арк. 5–6.

<sup>304</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 202.

<sup>305</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 64.

<sup>306</sup> Там само, арк. 32.

<sup>307</sup> Там само, арк. 39.

<sup>308</sup> Там само, арк. 32.

<sup>309</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 64.

<sup>310</sup> Там само, арк. 4–5.

<sup>311</sup> Там само. 15581/1593, арк. 124.



(притисне. – *К. В.*), вона (ласка. – *К. В.*) тогди кусат і уже та корова здихає. Ліку не є»<sup>312</sup>. Карпатська демонологічна традиція приписувала ласці укусу, подібний до зміїного, а її слина і навіть подих вважалися отруйними. За повір'ями, які побутують у поляків, якщо ласка фиркне на людину, то вона помре, а від її слини можна осліпнути<sup>313</sup>. Абивилікувати від такого укусу, зверталися до «знаючих»: «*Може вкусити корову, та вимня затвердне як камінь, від того може помогти примова*» (с. Стебний)<sup>314</sup>. Про ласку, укусу якої гуцули прирівнювали до зміїного, та спосіб лікування записав на початку ХХ ст. О. Галевич: «Кіточка (ласиця) належить в переконанню гуцула до найстрашніших звірів: її укусу більше ядовитий, ніж укусу гадюки. Вкушений нею чоловік мусить за годину померти, але особливу шкоду ласка завдає худобі. Вона часто кусає корови за вим'я, від чого корова дістає карбункул і гине. Від її укусів лікує знахар, він бере голівку часнику і дев'ять стебел і виголошує над ними примову: «Ішла кіточка з жильцем...». Цю примову повторюють 9 разів, за кожним разом встромляючи в часник одне стебло. Після чого мастить цим часником рану»<sup>315</sup>.

Характерною особливістю такої іпостасі духа-опікуна є те, що повсюдно опитані інформатори відзначають її перебування в межах обійстя як позитивне. Звертав на це увагу і дослідник Гуцульщини А. Оніщук: «Є такі підласички..., то щіске (щастя. – *К. В.*) того, де они є»<sup>316</sup>. Подібне ставлення до ласки було і в сербів, хорватів, білорусів. Обійстя, де оселилася ця тварина, вважали щасливим, а в дім, де не було ласки, її намагалися привабити. Повсюдно на досліджуваній нами території респонденти пов'язували ласку із благополуччям худоби і напряду не ототожнювали з домашнім духом. Подібна особливість ласки відмічена також дослідниками

<sup>312</sup> Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций. *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*. М. : Индрик, 2001. С. 492.

<sup>313</sup> Гура А. В. Ласка. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 82.

<sup>314</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 32.

<sup>315</sup> Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. [Виданий під редакцією д-ра І. Франка]. Львів, 1898. Т. 5. С. 60–61.

<sup>316</sup> Оніщук А. Матеріали до гуцульської демоньольогії. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта... С. 22.

на теренах Бойківщини<sup>317</sup> та Полісся, де вважали, що ласка піклується про худобу, а домовик – про людей<sup>318</sup>.

Традиційним місцем локалізації домашнього духа-опікуна були горище, піч, дерево в саду, іноді це могла бути якась кімната чи навіть невеличка окрема споруда: *«Коло печі живе, та має свою миску і там йому дають їсти»* (с. Кривий (Rapedea))<sup>319</sup>; *«То дідько із зноска, бов чоловік та зробив дідькови хижку, як собаці будка, бо в хаті розмітував все, та його передавали ще з діда прадіда, та вони там мали корови, газдуство. А дідо той знав примовляти, ходили до него на примову»* (с. Чорна Тиса)<sup>320</sup>; *«В селі був такий чоловік, що мав чорта і мав коморчину, що не можна було тоди заходити. А один чоловік зайшов в ту кімнату, а там сидів хазяїн, який кормив із ложечки чорта в подобі хлопчика»* (с. Костилівка)<sup>321</sup>; *«Там коло лісу таке поле трикутної форми, загорожене стоїть і тепер дерево на середині і він там живе, може хтось урве якусь жатку з плота, та може із тим піти, або може дерево то зрубати, та озьме»* (с. Лазещина)<sup>322</sup>. Локалізація домашнього духа в таких місцях як дерево може додатково свідчити про його генезу з душ померлих до хрещення дітей, бо саме таких покійників гуцули доволі часто ховали саме під корінням дерев<sup>323</sup>. За повідомленням Я. Фальковського, гуцули поміщали домашнього духа у спеціальному заглибленні в старих печах – «куті», де для нього залишали свіже молоко<sup>324</sup>. Піч, як локус домовика, також вказує на зв'язок з покійними предками, світом померлих. Як зазначає Р. Сілецький: «Фундамент печі поліщуки називали «дідом» (спорудити фундамент печі – «зробити діда»), а

<sup>317</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 40.

<sup>318</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 39.

<sup>319</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 24.

<sup>320</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 200.

<sup>321</sup> Там само. С. 201.

<sup>322</sup> Там само.

<sup>323</sup> Гнатюк В. Похоронні звичаї та обряди... С. 248.

<sup>324</sup> Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huzulszczyzny: Dolinami Prutu, Bystrycy Nadwórniańskiej, Bystrycy Solotwińskiej i Lomnicy. *Prace etnograficzne*. T. III. Lwów, 1937. S. 53.

дерев'яну «довбешку» для утрамбовування глини – «бабою»<sup>325</sup>. У слов'янських традиційних уявленнях, особливо демонології, ці терміни означають, поміж іншого, «предків», «духів предків»<sup>326</sup>.

### 3.3. Головні функції

Повсюдно серед слов'ян пріоритетними були опікунські, охоронні функції домашніх демонічних персонажів: *«Він може бути у вигляді гадюки і стерегти дитину, коли її лишають у колісці на дворі»* (с. Чорна Тиса)<sup>327</sup>; *«Врятував (домовик. – К. В.) дитину під час пожежі, виштовхнув на двір разом із ліжечком»* (с. Верхнє Водяне)<sup>328</sup>; *«До Принца Цюперяка, у нього жив дідько в коморі, та прийшли колгоспні вожчики аби забрати сіно. Він не давав своє сіно, а вони почали самі складати сіно з оборозу на теліги. Як грузили, то кожна вила була така тяжка, як би на ній хтось сидів, а як загрузили, то теліга перевернулася, хоч не було ні вітру, ні схилу, то дідько перевернув»* (с. Ясіня)<sup>329</sup>. Притому вони могли проявлятися навіть після смерті господаря, перебуваючи в покинутій хаті, цей демонічний персонаж також оберігав обійстя: *«Газди із старої хати вимерли, а один бідний чоловік хотів піти шось знайти та продати, і там Штенько та залудив його, награвся з ним та відтак пустив із хати, а як той чоловік пішов, та ніхто не знає, де пропав»* (с. Чорна Тиса)<sup>330</sup>. Побутує на досліджуваній території сюжет охорони домашнім духом-збагачувачем закопаного в землю скарбу: *«Розказували, що старі люди закопували у землю золото і там клали охороняти антипка»* (с. Чорна Тиса)<sup>331</sup>.

Слід зазначити, що для карпатської демонологічної традиції характерною ознакою домашнього демонологічного персонажу є його вузька

<sup>325</sup> Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців : монографія. Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2011. С. 312.

<sup>326</sup> Сєдакова О. А. Дед. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 43.

<sup>327</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 28.

<sup>328</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 5, арк. 4.

<sup>329</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11, арк. 9.

<sup>330</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 17.

<sup>331</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 54.

спеціалізація. На це вказують як дослідники в цій царині<sup>332</sup>, так і опитані нами інформатори: *«Лиш шось одне міг помагати: на гроші або охотнику, до худоби, на владу»* (с. Стебний)<sup>333</sup>; *«З-під чорної курки яйце носити під рукою, ні з ким не говорити, а як вискочить, ви кажете, або до музики, або до грошей, або до крадіжки, або, меж нами говорячи, до жони»* (с. Луги)<sup>334</sup>; *«Яйце під плечом кладуть на 9 дні, і як вискочить (домовик. – К. В.), та проситься: «На шось мене вікловив», «По якій роботі сь те мене на світ вікловили». Тай треба казати на шо, чи газдівство, чи гроші»* (с. Білін)<sup>335</sup>.

За традиційними повір'ями гуцулів Закарпаття домашні духи-помічники, духи-збагачувачі були не в кожному домі. Володіння ними приписували головно «знаючим» – тим хто знався з нечистим, в силу певної професійної діяльності (музикант, мисливець, бджоляр тощо), а також заможним газдам, яким, за народною приповідкою, і чорт діти колише: *«Та то давно, коли люди багаті дуже були та говорили за них, шо мають домовика. Казали, ош чорта держать в хаті, бо аде помогає їм. Говорили, шо є на газдівство, на худобу, на гроши»* (с. Хмелів)<sup>336</sup>; *«Лишили мене саму дома з Льком, а ті пішли за груник (пагорб. – К.В.) сіно гребсти, потом раз Лько тут коло мене був тай пропав. Мама прийшла, шукали, нема, а там над селом жила бабка стара, тай мала лукавого, тай пішла мама до неї з сестров, шо та бабка скаже, де дитина, чи жива? Прийшли, кажуть: «Чи не можете ви допомогти?». Бабка каже: «Зараз скажу, де ваша дитина є, ви сидіть у хаті, я піду на двір, вернуся тай скажу». Баба пішла в сіни, і там була піч, шо дим виходив у сіни, стелі не було, баба пішла під цівку, а мама пішла подивитися у дірку в замку на дверях, дивиться, шо там робить баба, а баба стоїть під цівков, тай кричит: «Ей, десь є, ану покажи сє, де с є, ану покажи сє, доки мож спати, десь є?». Лукавий каже: «Шо хочеш?». «Та тут прийшла жона, шо пропала дитина, та треба сказати, де дитина є, ти*

<sup>332</sup> Левкович Н. Домовик («годованець») у демонологічних уявленнях бойків Сколівщини. *Етнічна культура українців*. Львів, 2006. С. 217–221; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 50–51.

<sup>333</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 27.

<sup>334</sup> Там само. 15755/1706, арк. 42.

<sup>335</sup> Там само. 15583/1595, арк. 49.

<sup>336</sup> Там само. 15580/1592, арк. 96.

не знаєш, де дитина?». «Дитина в мене». А тета слухає. «Та ти віддай». «Ні, то вже дитина моя». Баба йому каже: «Знаєш шо, я тобі кажу чесно, віддай, бо ця жінка така набожна, так сі Богу молить, знаєш, якщо она стане з дітьми ся молити на коліна, та то як служба божя, віддавай дитину». А лукавий: «Та добре, кажи, шо чоловік принесе дитину завтра в хату, та віддаю, віддаю, тихо не кричи». Але видко, шо молитви ся бояв. Зайшла баба, сказала, шо завтра чоловік принесе дитину. На наступний день дитину зловили на полонині. Чоловік, сусід приніс дитину» (с. Лазещина)<sup>337</sup>. Користування допомогою домашнього духа-помічника приписували і пастухам, яким він допомагав випасати худобу: «Був один мужик і пас овець, і в нього був помочник, а той носив гадюку в сумці, і як лігав спати і вівці кругом него нікуди не йшли. А з ним пас один вівчар, а він поліз у ту сумку, хотів видіти, шо там є, та пустив його сесь вівчарь блудом, та каже: «Тогди вернешсі, як вівці будуть іти з полонини» (сміт Ясіня)<sup>338</sup>.

Такий демон-збагачувач живе в будинку у статусі слуги, помічника і, як правило, належить одному з членів родини. Але ця підлеглість лише тимчасова, оманлива, бо людина, яка має такого слугу, не знає спокою, оскільки демон весь час вимагає роботу: «В кого вони є, то ними треба керувати, їм давати на цілий день роботу, аби вони не мали потребу до тебе»

(с. Водиця)<sup>339</sup>; «Слузі» такому (духові-помічнику. – К. В.) постійно давали роботу, мак із рисою, пасолю мішали, але то робив швидко» (с. Верхнє Водяне)<sup>340</sup>. Та після смерті душа хазяїна переходила в розпорядження нечистого: «То казали на нього слуга за душу. Вун юй служить на сему світі, а вна му служить на тому світі» (с. Верхнє Водяне)<sup>341</sup>. Цікаво, що у випадку продажу дух-помічник вже забирав душу того, хто його купив: «Його можна продати, тоді він забере душу того, хто його купив, а не того, хто його

<sup>337</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 106–107.

<sup>338</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 200.

<sup>339</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 117.

<sup>340</sup> Там само. 15582/1594, арк. 81.

<sup>341</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 79.

виключив» (сміт Великий Бичків)<sup>342</sup>; «Йому треба віддати душу або передати комусь іншому» (с. Чорна Тиса)<sup>343</sup>. Тобто відносини господаря та домашнього духа-помічника були по суті різновидом договору людини з дияволом, за який розплатою була душа.

### **3.4. Взаємовідносини з домашнім демонічним персонажем та способи захисту, обереги**

Взаємовідносини між людиною та домашнім духом-помічником можна звести до таких основних, як, з одного боку, власне, здобуття домашнього духа: запрошення при переїзді до нової оселі; ритуальне пригощання, задобрення; дотримання людиною певних правил поведінки. З іншого – бажання позбутися небажаного контакту: вигнати, продати, убити, захиститися оберегами.

Одним із найбільш популярних способів, за допомогою якого регулювалися взаємовідносини людини та домашнього духа-помічника, було ритуальне кормління. Як всякій демонічній істоті, до якої зверталися за допомогою, домашньому духу приносили жертви. Вони відомі більшості слов'ян і первісно були пов'язані також із кров'ю домашніх тварин. Так, болгари домашньому духу *стопану* в жертву приносили кров чорної курки, її виливали у спеціально приготовану ямку в печі, саму курку запікали і з'їдали, частину залишаючи *стопану*<sup>344</sup>. Як зазначає відомий дослідник М. Сополіга, українці Словаччини, аби задобрити домашніх духів, на порозі новозбудованої хати відрубували півневі голову<sup>345</sup>. Гуцули Закарпаття як їжу для ритуального годування домашнього духа-помічника використовували повсякденні продукти харчування – кашу, молоко, картоплю, варені яйця: «У нас в сусідстві там була баба, що вже померла, і її донька, що мала там

<sup>342</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 52.

<sup>343</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 27.

<sup>344</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 70.

<sup>345</sup> Сополіга М. Народна архітектура українців Словаччини. Свідник : Словацький національний музей – Музей української культури у Свіднику та громадське об'єднання «Русько-українська ініціатива» у Свіднику, 2016. С. 58.

цього пропасника, що мала в хліві маржину, корову та й свині чи що там мала, а у хліві там полочка прибита і там вічно тарілка з ложкою. Но тай то казали, що там вона постійно як корову здойить мусила йому, там їсти молоко. А коли він ся розсердить, як шось не по його, то страшне діло, що заводить, чудо, може Бог зна що витворити» (с. Розтоки)<sup>346</sup>; «Дідо сказав аби зготовили яйця, та зготовлені яйця аби поклали десь на під, не знаю чи троє, менше ніж як троє, тому дідькови полуденик такий» (сміт Ясіня)<sup>347</sup>; «Молоко йому треба було давати їсти, але іще було, якщо ти йому вже там не подаєш, він може проти тебе служити» (с. Ділове)<sup>348</sup>. У традиційних оповідках інформатори наголошують на обов'язковості вчасного годування, оскільки у випадку, якщо господар не дотримувався правила своєчасного задобрення, то домашній демонічний персонаж завдавав збитків господарству: «Дітько робить всю роботу, але його треба було годувати, поїти. Якщо йому шось не подобалося, то міг робити велике чудо: горщиками метати, перевертати все з полиць» (сміт Ясіня)<sup>349</sup>.

Щодо їжі існувало також суворе табу, яке до того ж є універсальним для всієї карпатської демонологічної традиції – аби їжа була не солена: «Року 60 назад, неньо мого чоловіка був у домі в одній хазяйки, він там і їв. І вони захотіли піти на гулянку, а йому казали, щоб у 6 годин він поніс на чердак картошку і не солив. А він забувся і посолив, і поніс на чердак, а поки вертався, то вже йому на голову впав той горчик» (с. Ділове)<sup>350</sup>; «Чорко то його із яйця виносять, та він там живе на поді, та годують його несоленим, бо як би посолили, то дуже гнівається, що поб'є геть все у домі, то міг би і вбити» (с. Луг над Тисою (Lunca la Tisa))<sup>351</sup>. Сіль у всіх слов'янських народів вважалася апотропейним засобом від нечистої сили. Вона мала цілу низку символічних значень та широку ритуальну практику. Значною мірою під впливом біблійних та апокрифічних текстів формується сакральний характер

<sup>346</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 201.

<sup>347</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 59–60.

<sup>348</sup> Там само. 15580/1592, арк. 138.

<sup>349</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11, арк. 6.

<sup>350</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 202.

<sup>351</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 15.

солі. Освячена сіль вживалася як оберіг від «ходячого» покійника, від зурочення, для повернення надоїв худобі, від якої відьма відібрала молоко. Поляки навіть вірили, що відьма готує собі їжу без солі<sup>352</sup>.

Зауважимо, що такі ж вірування, які забороняють залишати без їжі домашнього духа-помічника, стосуються й вогнища в печі, тому було прийнято залишати хоча б якусь посудину з водою на печі. Можливо, це було пов'язано із давніми віруваннями в перебування біля печі душі предка й необхідністю ставити для неї їжу. Подібний звичай має місце в похоронному обряді, коли залишають воду на столі поряд з покійником, щоб душа не відчувала спраги<sup>353</sup>.

Особливе значення в ритуальному «кормлінні-задобренні» надавалось першому кусню страви, першій порції: *«Коли гостина, та жінка брала з кожної тарілки в горня, та йому вперед несла. А як би йому щось недодала, та він міг корову завісити, або у яслі чотирма ногами закладе»* (сміт Ясіня)<sup>354</sup>; *«Чорт, який жив у стайні, та із паскою перший раз заходили до стайні, а зять зайшов до хати і після цього сталися негаразди»* (с. Луг)<sup>355</sup>.

Місця розміщення ритуальної їжі в основному збігаються з улюбленими локусами перебування домашніх духів, які відомі за традиційними демонологічними оповідками. Це – горище, піч, поріг, хлів, стіл, комора, кут в кімнаті. Судячи з оповідок респондентів про символічне кормління домашнього духа, то основні мотиви таких ритуальних дій зводились до кількох стереотипів: це прагнення ввійти в контакт з демонічним персонажем, привабивши його відповідними пригощаннями; нагодувати з метою задобрити та умилювати; особливим пригощанням заманити демона і винести за дев'яту межу з метою позбутися демонічного персонажа.

Такий дух-помічник являв собою небезпеку для людини: *«На тому місці всі розмерли, та хата стоїть пустою, а ще одна жінка, що там лишилася,*

<sup>352</sup> Пьянкова К. В., Седакова И. А. Соль. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2012. Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 114.

<sup>353</sup> Король В. Домашні демонічні персонажі в традиційному світогляді українців Закарпаття... С. 137.

<sup>354</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 63.

<sup>355</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 2, арк. 11–12.



та той (домашній демонічний персонаж. – К. В.) підпалив хату, та вона померла, задихнулася» (сміт Ясіня)<sup>356</sup>. Тому існувало кілька способів як його позбутися. Та все ж це вважалося доволі складним. Варіанти як позбутися домашнього духа-помічника практично нічим не відрізняються від того, як позбуваються нечистої сили.

1. Одним з найбільш поширених способів було запрошення священика або монаха, які освятять будинок. Також зверталися до «знаючого», який виганяє його спеціальним замовлянням: *«Два пропасники були дривами метав, мучило корову, мучило пса. Чую пес яйкає, чую корова собов б'є в хліві, відти чую за клямку ся їмло, відти чую вже гурі вуглом дряпаєся, відти чую вже в комині, таке всьике було. Наймилам священика шо молитву в хату, йдемо вон навкруг хати, а двері закриті, та батько виліз через вікно, та так відкрив двері, та так священик пішов вон освятити. А відтак візвали якогось чоловіка із Верховини, прийшов, та так відганяв того біса. І каже страшно шо зо мною є, коли я таке роблю, мучить його сатана. Тай то як сусіда був та коли брат помер, та метали у двір, діти ся йграли як опривидя. Та діти забігли в хату тай кажуть: «Дідо з бабов метали в двір шось». Та тот шо відганьив, та сатана йому каже: «Куди мене посилаєш?». «Йди, каже, де пси не догавкуют, де людська нога не доступнає, де кури не допівають, йди у берда в скали». Та тогди він каже: «Айбо я домовий». «Звідки сь прийшов, туда йди». Через пліт скочив, бо від сусіда був туй» (с. Луги)<sup>357</sup>; *«Потрібно було освятити три рази хату, тоді дідько сам покидав, йшов за дев'яту межу»* (сміт Ясіня)<sup>358</sup>; *«Їх (домашніх духів. – К.В.) лиш священик виганяє»* (с. Водиця)<sup>359</sup>.*

2. Як і чорта, його міг вбити грім: *«Він зникав, коли в нього біла блискавка»* (сміт Ясіня)<sup>360</sup>.

<sup>356</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 63.

<sup>357</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 38.

<sup>358</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11, арк. 7.

<sup>359</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 117.

<sup>360</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11, арк. 8.

3. Демона-помічника можна було продати, подарувати разом з якоюсь річчю (кофтою, хусткою, торбиною тощо), говорячи при цьому: «беріть зо всім», тоді і демон із річчю переходив до покупця: *«Лиш продати «зо всім», так казали, як продаєш шось файне, аби купили, та казати: «Продаю зо всім», та і того дїтька продасть»* (с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului))<sup>361</sup>; *«Такого лиш продати «зо всім» у неділю. Бо в неділю всі мають іти до церкви, а не на базар»* (с. Луг над Тисою (Lunca la Tisa))<sup>362</sup>; *«Один дїдо розказував, шо молоді як ся поженити хотіли, та пішла на базар купити хустинку. А купили платок, та казали, шо з чортом го купили, бо біду дома пак таку робив. Та они пак по дідам ходили, а один уповів, ош оби йшли на базар та продавали го гет, «з усім». Та так ся відчепив од них. А вни, ко ся тим займають та своїм лишають»* (с. Хмелів)<sup>363</sup>; *«А у нас є привичка, шо дїтий «продавати» через вікно. А ця жінка озьмила та продала, а та взяла тай не годна ізбавитися. А тота її обманула, вна продала сатану їй. Така була хороша жіночка, а запила і нарешиті ся повісила»* (с. Білин)<sup>364</sup>.

4. Аби позбутися купленого домашнього духа, то річ, яку взяли «з усім», потрібно було повернути разом із грошима колишньому власнику: *«Його могли і продати, та не можна нічого брати як каже: «Продаю зо всім». Була у нас на березі жінка та принесла їй одна всяку одежину: спідниці, кептар та каже: «Я тобі даю обись мала дїтям», а на другу ніч хатою метало. Та вона то все зібрала та віднесла їй та казала: «Най тя ся держить як ім'я». Та то їй порадив священик як вернути»* (сміт Ясіня)<sup>365</sup>. У разі придбання будинку із нечистим, «з усім», то таку будівлю розбирали до підвалин: *«Якшо купити хату, де живе чорт, то він не дасть там жити, треба розібрати хату до муру і поставити іншу»* (сміт Ясіня)<sup>366</sup>.

5. Людина, яка володіє таким демоном-помічником, важко помирає або й взагалі не може померти, доки не передасть свою владу над нечистим

<sup>361</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 51.

<sup>362</sup> Там само, арк. 15–16.

<sup>363</sup> Там само. 15580/1592, арк. 96.

<sup>364</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 27–28.

<sup>365</sup> Там само. 15583/1595, арк. 62–63.

<sup>366</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з.7, арк. 21.

комусь іншому, деколи він може переходити у спадок від батька до сина: *«Коли людина помирає та мусть його (домашнього духа. – К. В.) передати»* (с. Росішка)<sup>367</sup>.

6. Могли позбутися демона-збагачувача і доручивши йому роботу, яку він не може виконати: *«Якщо хотів його позбутися, то доручав йому роботу, яку він не міг зробити»* (сміт Ясіня)<sup>368</sup>. Поширений цей спосіб збутися домашнього демонічного персонажа і в долинян Закарпаття, де йому доручають випрати чорну овечу вовну, або чорну гуню (верхній плечовий одяг. – К.В.) і наказують, аби не повертався, доки не відіпре на білу<sup>369</sup>.

7. Закрутити домашнього духа-помічника у вінчану хустку, в якій він втрачав силу, і віднести на те місце, де будують нову церкву: *«Щоб позбутися, треба чорта завити у хустку, у якій вінчалися, і понести туди, де строїться церква, і покласти під мур. Там він не має сили, тільки так його можна позбутися. Явдоха Транда хотіла позбутися чорта молитвами, але не могли молитви дочитати. Чорт з печі метав у них голубцями, вилками. Тоді вона завила його у свою вінчану хустку і віднесла туди, де будували нову церкву, і поклала під мур. Церкву лише починали строїти недалеко від струківської. То майстри ледве достроїли церкву, чорт метав їх із криші. Молилися там попи та так достроїли, але під час другої світової церква згоріла і там тепер кладовище»* (сміт Ясіня)<sup>370</sup>. Тотожним є спосіб віднесення за дев'яту межу, звідки він не може повернутися, оскільки межа в традиційних уявленнях є своєрідним кордоном між тим і цим світом.

8. Можна було позбутися, дочекавшись закінчення терміну його служби. Адже згідно з традиційними віруваннями, які побутують у гуцулів Закарпаття, домашній дух-помічник, після того як його здобули, служить лише певний, відведений строк, після чого залишає господаря: *«Тут був дідо Лофирдюк, що мав дітька, собі виключив, та годи їм служив. Він служить 50 годів, далі пропадає, та дуже вонить. Як дідо тай баба померли, та ту хату*

<sup>367</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 51.

<sup>368</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11, арк. 7.

<sup>369</sup> Король В. Домашні демонічні персонажі в традиційному світогляді українців Закарпаття... С. 137.

<sup>370</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 21–22.

розібрали, а підвалини тай піч лишили, бо він на печі живе. А як ся завоняло, та тоді вже розбили піч. Після 50 годів він пропадає» (с. Чорна Тиса)<sup>371</sup>.

Наведений матеріал дає можливість стверджувати, що більшість способів позбутися домашнього демона-помічника можна інтерпретувати, як способи повернення його на той світ. Ті ж варіанти, якими намагалися передати демона іншій людині, тотожні мотивам позбавлення від чорта.

Отже, під одною назвою серед гуцулів Закарпаття відомі різні за сукупністю характеристик такі три типи домашніх духів:

1) нечиста сила, шкідливий дух, дідько, який поселився в домі, від якого намагаються позбутися;

2) мешкаючий в хліву або підвалинах будинку зооморфний персонаж (ласка, змія), від якого залежало благополуччя худоби та членів сім'ї;

3) дух—«збагачувач», що приносить до будинку прибуток, якого «знаючі» люди тримають на господарстві та годують, аби він їм служив.

За кожним із цих персонажів закріпилося своє коло характерних ознак та стійких мотивів. Загальним стержневим набором властивостей, які об'єднують перші дві групи персонажів (окрім імені та переважаючої локалізації в межах обійстя), є зв'язок з душами померлих та із худобою, а також здатність допомагати або шкодити залежно від взаємовідносин з домочадцями. Дещо відрізняється третя група повір'їв – про духа-«збагачувача», яка тісно переплітається із західнослов'янськими традиційними віруваннями і є домінантною серед гуцулів Закарпаття.

Доволі поширеними на досліджуваній території є традиційні уявлення про тип домашнього духа – домашню змію, яку називають *телекова*, *хатня*, *газдинька*. Цей персонажний тип споріднений з образами західнослов'янської та південнослов'янської демонології: чеським – *гад-господарік*, словацьким – *домашній гад*, болгарською – *стопанка*, сербською – *чуварица*. Слід зазначити, що традиційні вірування, пов'язані з домашніми духами-опікунами, помічниками, поряд з віруваннями в людей, наділених

<sup>371</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 39.

надприродною силою, є одними з найстійкіших та добре збережених на теренах Закарпатської Гуцульщини. Таким чином, можна говорити про те, що уявлення про домашню змію в гуцулів Закарпаття споріднені із загальнослов'янськими віруваннями про домашнього демонічного персонажа в іпостасі гада, вужа.

Поширений мотив в карпатській демонологічній традиції про виведення із яйця-зноска домашнього духа-збагачувача може бути потрактований як спосіб викликання покійника із потойбічного світу, де аномальне яйце відіграє роль медіатора між світом живих та світом мертвих. Таким чином, яйце-зноска може входити в ряд інших об'єктів: вікно, димар, межа, дерево – своєрідних проходів між двома світами.

Консервативність народної демонології дає можливість припустити, що традиційні вірування в домашніх духів усіх типів належать до комплексу загальнослов'янських; очевидно, що вони сформувались ще в дохристиянську епоху та можуть належати до єдиного ядра.

## РОЗДІЛ 4. «ХОДЯЧІ» ПОКІЙНИКИ

### 4.1. Демоніми. Генеза

Давні слов'яни розрізняли два види смерті, а відповідно, і два види померлих. До першого типу відносили людей, які померли природною смертю, від старості. Це «правильні», «чисті» покійники, які ставали опікунами роду. До другого типу відносять тих, які померли «неправильною», «нечистою» смертю. Головною ознакою «неправильної» смерті є те, що померлий не дожив свого віку і не одружився, не залишив нащадків<sup>372</sup>. До таких відносять мертвонароджених дітей («замітчат»), або загублених матерями «стратчат». До «неправильних» покійників включають і всіх тих, хто за життя знався з нечистою силою – босорканями, градобурниками, ворожильниками. Також до цієї категорії відносять тих, хто був проклятий (чугайстер) або вчинив за життя важкий, смертний гріх, через що душа після смерті не має спокою. Саме з таких покійників, як вірять гуцули Закарпаття, і утворюються упирі, непевні, нучники, лісні, повітрулі, дикі баби та деякі інші демонічні персонажі.

Традиційно в науковій літературі «неправильних» покійників прийнято називати «заложними» чи «ходячими». Цей термін введено відомим етнографом Д. Зеленіним на початку ХХ сторіччя.<sup>373</sup> Термін «заложний» або «заложений» буквально означав спосіб поховання, при якому тіло покійника, що залишалось на землі, закладали, «заложували» гілками. Сам Д. Зеленін до «заложних» мерців відносив: померлих передчасною, насильницькою чи нещасною смертю; пропалих безвісті; проклятих батьками, а також всіх померлих, які за життя зналися з нечистою силою<sup>374</sup>. Для позначення «нечистих» покійників сучасна дослідниця Н. Войтович застосовує термін «безпірні», тобто ті, які померли без пори (через недожитий або пережитий

<sup>372</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М. : Астель: АСТ, 2006. С. 183.

<sup>373</sup> Зеленін Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью... С. 41, 45, 49.

<sup>374</sup> Там само. С. 40.

вік)<sup>375</sup>. Але тоді під цю категорію не підпадають такі «ходячі» покійники, які померли «своєю», тобто природною смертю, але, померши, не виконали обіцянку, не покалися за важкий гріх, мали сильну емоційну прив'язаність до родичів: «*Непевне то як мертві показуються, то як грішні дуже. Був піп, що набрав много гроши на молитву та не вимолив. А як вмер, та новому попові показувався і просив го вимолитися. Та як той, молодий піп, відмолив та мертвий не показувався*» (с. Росішка)<sup>376</sup>. Тому, на нашу думку доцільним буде використання саме термінів «ходячі» або «нечисті» покійники.

У говірках гуцулів Закарпаття на позначення «нечистих» покійників, походження яких пов'язане з душами померлих дітей – убитих, нехрещених чи мертвонароджених, нам вдалося зафіксувати такі терміни: *страччі*, *страччи* (сmt Ясіня), *стратчі* (с. Білин), *страчча* (села Розтоки, Чорна Тиса), *малфинята* (сmt Ясіня), *замітчата* (сmt Великий Бичків, с. Верхнє Водяне), *збігленьята* (с. Говерла), *збіглята* (села Косівська Поляна, Кобилицька Поляна, Вишівська Долина (Valea Vișeului), Довге Поле (Câmpulung), Поляни (Poienile de sub Munte)), *збіглені* (с. Костилівка), *збіглиї* (с. Косівська Поляна), *потираня* (с. Рускова (Ruscova))<sup>377</sup>.

На території України для позначення цього розряду «заложних» покійників найбільш поширеним є термін «потерчата». Так, за народними уявленнями, «поторочєю» вважали будь-яку померлу нехрещеною дитину<sup>378</sup>. «Стратчата» – це діти, яких мати «стратить», уб'є, а «збігленьята» – це діти, яких «згубила» мати – дівчина-покритка, або ж це дитина, яка «збігла», тобто мертвонароджена дитина – викидень<sup>379</sup>. Сучасні інформатори не вживають різних назв на позначення мертвонародженої та згубленої матір'ю дитини. Так, серед ясінянських та богданських гуцулів домінує термін *стратчата*, а серед великобичківських та вишівських – *збіглята*. Спираючись на власні

<sup>375</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 71.

<sup>376</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 49.

<sup>377</sup> Там само. 15580/1592, арк. 5, 12, 47, 56; Там само. 15755/1706, арк. 3, 25, 29, 86; Там само. 15585/1597, арк. 4, 7, 15; Там само. 15584/1596, арк. 16, 23, 25, 38.

<sup>378</sup> Ігнатенко І. Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2017. С. 224.

<sup>379</sup> Там само.

польові матеріали, ми картографували ареали поширення домінуючих лексем на позначення цього демонологічного персонажа (див. додаток Б, рис. 1.4). Причиною того, що померлі діти ставали «ходячими» мерцями, була неможливість переходу їхньої душі в інший, потойбічний світ. Такі діти за традиційними віруваннями гуцулів мали бути похрещені протягом семи років після їхньої смерті, інакше вони перетворювалися («переростали») у лісну<sup>380</sup>. Про мотив росту душі померлих дітей після смерті у вигляді рослин згадує також Ю. Яворський<sup>381</sup>.

Серед українців Карпат для номінації тих «ходячих» мерців, які походять від дівчат, померлих до одруження, існує ціла низка лексем: у лемків Східної Словаччини – це *перелесниця*<sup>382</sup>, у бойків – *літавиця*<sup>383</sup>, *вітерниця*, *перелесниця*<sup>384</sup>, у гуцулів – *мавка*, *нявка*, *лісниця*<sup>385</sup>. У гуцулів етноісторичного Закарпаття це *малфа* (сmt Ясіня, села Чорна Тиса, Лазещина), *лісна* (села Поляни (Poienile de sub Munte), Вишівська Долина (Valea Vișeuului), Бистрий (Bistra)), *лісне* (с. Русково (Ruscova)), *красна* (с. Говерла), *крася* (сmt Ясіня, с. Стебний), *бісиця* (с. Ділове), *нявка* (села Косівська Поляна, Костилівка), *мавка* (с. Богдан), *повітруля* (с. Водиця, сmt Великий Бичків)<sup>386</sup> (див додаток Б, рис. 1.2.). Інформатори пов'язували їхню генезу з жінками, які померли під час пологів, або дівчатами, які померли до одруження: «*Бісицями ставали ті дівчата, які умерли до свальби, авоть жони, які умирали під час родів*» (с. Ділове)<sup>387</sup>. На досліджуваній території зустрічаються згадки такого демоніму, як «русалка», яку також пов'язували з водною стихією: «*Русалка то риба і дівка з волосами. Виділи їх ті, що ходять із бокорами та вночі, низнаву в кулько часу, та виділи русалки, що сиділи так на краю, коли виділи, що йде бокор, то лиш поскакали у воду. То*

<sup>380</sup> Шухевич В. Гуцульщина... С. 1100.

<sup>381</sup> Яворський Ю. Из галицко-русских народных поверий. *Живая Старина*. Вып. I. Санкт-Петербург, 1897. С. 598.

<sup>382</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 56.

<sup>383</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С.80.

<sup>384</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 5023/574/2, арк. 16; Там само. 5032/583/2, арк. 9.

<sup>385</sup> Шухевич В. Гуцульщина... С. 1100–1102.

<sup>386</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 6, 18, 24, 56, 89; Там само. 15580/1592, арк. 9, 11, 18, 31, 78; Там само. 15585/1597, арк. 3, 5, 14, 24.

<sup>387</sup> Там само. 15580/1592, арк. 144.



вони такі як дівки лісні» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>388</sup>. Та все ж подібні найменування зустрічаються в поодиноких випадках і не є характерними для Карпатського регіону.

Як правило, таких «нечистих» покійників, для яких основним локусом є водойма, називають *потоплениками, утоплениками*: «На Івана Купала дівчата тай хлопці збиралися біля річки, там дівки пускали вінки та чули як кричала дівка у воді, казали, що то утоплениці там кричать» (с. Ділове)<sup>389</sup>; «Потопленник був один, що виходив з води, ходив по хатам. Дівчина одна пішла ся купати та він її зтяг. Утопилася там» (с. Верхнє Водяне)<sup>390</sup>.

Гуцули Закарпаття на позначення мерців, які «ходять» після смерті, вживають термін «непевне»: «Непевне якщо іде за людинов, то не можна обертатися, говорити. Непевне у 12 годин ходить під хату і корняє (кликає. – К. В.) людину, та не виходити на двір, бо забере людину» (с. Луг)<sup>391</sup>; або «поночник»: «Поночник ходить по хатам, такі як живі люди. Поночниця, то померла людина, яка ще якийсь час ходить по цьому світі. Дорослі в них не вірили, лише як страхи для дітей. Казали: «Як не будеш чесний, прийде поночниця та тя забере» (сmt Великий Бичків)<sup>392</sup>. Стосовно чоловіка, який після смерті навідував власну дружину, ясінянські гуцули застосовували лексему «перелесник»: «Тета казала, що в неї тот дома є перелесник. Чоловік у неї умер» (с. Чорна Тиса)<sup>393</sup>. Власне «нечистих» покійників, які покінчили життя самогубством гуцули називають такими некроміфонімами як *повішеник* (сmt Великий Бичків, Ясіня), *потопелник* (с. Богдан), *потопленник* (с. Верхнє Водяне), *утопленик* (с. Ділове), *той, що зависився* (с. Лазещина)<sup>394</sup>. Незважаючи на те що з позицій християнства неприродне припинення життя вважається смертним гріхом, у гуцулів побутувало вірування, за яким така доля призначена людині під час її народження.

<sup>388</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 37.

<sup>389</sup> Там само. 15580/1592, арк. 150.

<sup>390</sup> Там само, арк. 112.

<sup>391</sup> Там само. 15582/1594, арк. 105.

<sup>392</sup> Там само, арк. 23.

<sup>393</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 52.

<sup>394</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 25, 63; Там само. 15580/1592, арк. 6, 78, 112, 145.

Поширеними були уявлення про залежність долі людини від щасливого чи нещасливого часу її народження, від того, під якою зіркою вона народилася<sup>395</sup>: «Тай так кажуть старі люди, що хто під якою планетою народиться, то або упир, або відьма, або злодій, або добрий чоловік та розумний, бо всякі дні є в році, та й всякі люди на світі»<sup>396</sup>. Як зазначає Р. Кирчів, своєрідністю вирізняється гуцульська версія давньослов'янського вірування про визначення долі людини «рожаницями» чи, як у південних слов'ян, «орісницею». У гуцулів це дванадцять «судців», які збираються тоді, коли народжується людина, і встановлюють, ким їй бути<sup>397</sup>.

Та найнебезпечнішим «ходячим» мерцем був саме «упир», «опирь». Цим терміном гуцули позначали мерця, який вночі виходить з могили і шкодить людям. Найчастіше упир заподіював лихо саме своїм рідним, коханим: *«Мав хлопець дівчину, тай возьмили в катуни (армію. – К. В.), то давно брали на богато. А дівчина ся залюбила, але хлопець пішов у армію, та мусіла ся віддавати, хто брав. Но тай уже було весілля, уже за другого ся віддавала. Тай раз приїхав тот її наречений, а тото був опирь, та вмер десь там в катунах, відтак прилітає на кони, а вна віддаєсьи, тай каже їй: «Ходи зо мнов». «Но та куди, бо я ся віддаю, вже за другого, тебе не було, я мушу віддаватися». «Тікаймо». Тай сіли на конє, полетіли, всі ждуть, нема тай нема, всі шукать, нема нігде. Прилітає хлопець (упир. – К. В.) на цвинтар, тай каже їй: «Лізь на перед у яму» (сміт Ясіня)*<sup>398</sup>.

У науковій літературі відомо близько десятка етимологічних трактувань термін «упир». Основна версія пов'язує семантику цього слова з головними ознаками, якими наділяють упиря: руг – (вогонь, жар) і реконструкція початкового значення як «неспалений» покійник<sup>399</sup>. Спалення тіла упиря – радикальний засіб боротьби проти його шкідницьких дій. Взагалі спалення –

<sup>395</sup> Архів ІН НАН України. Ф. 1, оп. 2, спр. 260: Матеріали наукової експедиції на Гуцульщину, щоденник Кирчіва Р. Ф., вересень 1980 р., арк. 11, 37.

<sup>396</sup> Шухевич В. Гуцульщина... С. 957.

<sup>397</sup> Кирчів Р.Ф. Світоглядні уявлення і вірування... С. 244.

<sup>398</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 52.

<sup>399</sup> Валенцова М. М. Этнолингвистический комментарий к этимологии слова упырь. *Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова*. IV, М., 2015. С. 103.

це універсальний спосіб знищення та знешкодження небезпечних, небажаних предметів і явищ як у поховальній, так і в календарній, оказіональній обрядовості<sup>400</sup>.

У традиційних віруваннях гуцулів особливе місце займає чугайстер, генезу якого виводять від проклятого сусідом чоловіка: «*Чугайстером ставав чоловік, якого прокляв сусід*» (с. Ділове)<sup>401</sup>. На його позначення гуцули етноісторичного Закарпаття використовують ряд міфонімів: *чугайстер* (сmt Ясіня, села Чорна Тиса, Стебний), *шугайстер* (села Чорна Тиса, Костилівка), *лісний* (села Хмелів, Костилівка), *лісовий чоловік* (с. Луг), *нучник* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus)), *нічник* (с. Ділове), *чорнокнижник* (с. Білин), *сагастрюк* (села Поляни (Poienile de sub Munte), Бистрий (Bistra), Рускова (Ruscova), Красний (Crasna))<sup>402</sup> (див. додаток Б., рис. 1.5). Власне походження вишівського сагастрюка респонденти пов'язують із людиною, яка тривалий час мешкаючи відлюдником в лісі, перетворилася на чугайстра: «*Сагастрюк, то здичавілий чоловік, там лишився в лісі та здичавів, він їмав лісне та пік на ватри, та то лиш і їв*» (с. Бистрий (Bistra))<sup>403</sup>.

Цей міфологічний персонаж з властивими йому функціями відомий виключно українцям Карпат і не зустрічається в інших слов'ян. Так, у бойків його знають під ім'ям «путник»<sup>404</sup>, а в долинян – це «нучник»<sup>405</sup>. Надійної етимології терміна «чугайстер» не існує, його виводили від слів «чуга» (традиційний верхній одяг українців Карпат), «чуги» (сторожова козацька вежа), «чуга» (опудало) та «гайстр» (лелека)<sup>406</sup>, але всі ці збіги не відповідають відомим рисам образу чугайстра. Етимолог М. Ююкін пов'язує міфонім «чугайстер» із характерною рисою цього демонічного персонажа

<sup>400</sup> Виноградова Л. Н. Уничтожение ритуальное. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2012. Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 371–373.

<sup>401</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 146.

<sup>402</sup> Там само. 15755/1706 , арк. 57; Там само. 15585/1597, арк. 15, 23, 31; Там само. 15580/1592, арк. 3, 8, 26, 94; Там само. 15583/1595, арк. 24, 61; Бевка О. Словник-пам'ятник. Діалектний словник села Поляни Марамороського комітату. Ніредьгаза, 2004. С. 115.

<sup>403</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 43.

<sup>404</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 102.

<sup>405</sup> Полек В. Чугайстер: міфічний персонаж народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. № 2,3 (246-247), Київ. Наукова думка, 1994. С. 61.

<sup>406</sup> Там само.

його – великим зростом. Він виводить його від гуцульського «чуга» (вежа, «топографічний знак») та поліського «чуга» (гора без лісу), а другу частину від усіченої форми слов'янського «стрий, стрийко» (дядько по батьківській лінії)<sup>407</sup>.

Таким чином, проаналізувавши зазначене вище, можемо дійти висновку, що «нечистими» покійниками ставали ті, хто помер, не доживши віку, і тому «ходили», використовуючи свою життєву енергію, або через довге життя «пережили» свій вік і забирали життєву силу в інших.

## 4.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд

Однією із визначальних ознак демонічного персонажа є його особливі риси зовнішності. Це передусім тілесні аномалії: *«Лісне, то така як дівка, має одну ногу кінську, одну як у людини»* (с. Бистрий (Bistra))<sup>408</sup>; *«Каже що точно така як жона, ніжка у них маленька, пійта вузенька, а перед май широкий»* (с. Говерла)<sup>409</sup>; *«У лісі батько робив лісорубом, смереки лупив, то від кори смола, а вони по тому ходили, сліди отакі, пальчики маленькі, отака ніжка завелика* (показує розмір 10-12 см. – К. В.), *пійта і пальці гет усьо на смолі»* (с. Луги)<sup>410</sup>; *«Упирь має кінські ноги»* (с. Кваси)<sup>411</sup>; надто малий чи високий зріст: *«Чугайстер був такий високий»* (с. Лазещина)<sup>412</sup>; *«Чугайстер високий, як смерека»* (с. Чорна Тиса)<sup>413</sup>; досконала врода: *«Красні, мій ньиньо казав, що їх видів, каже на переді така жона, що дуже красна, що такої нема»* (с. Говерла)<sup>414</sup>; *«Красні то гарні дівчата»* (с. Луги)<sup>415</sup>; або потворна зовнішність: *«Красні, кишки за ними тяглися»* (с. Ділове)<sup>416</sup>. Також

<sup>407</sup> Ююкин М. Этимология карпатоукраинского мифонима чугайстер... С. 52.

<sup>408</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 46.

<sup>409</sup> Там само. 15755/1706, арк. 12.

<sup>410</sup> Там само, арк. 37.

<sup>411</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 9, арк. 19.

<sup>412</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 65.

<sup>413</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 38.

<sup>414</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 14.

<sup>415</sup> Там само, арк. 43.

<sup>416</sup> Там само. 15582/1594, арк. 9.

універсальною рисою жіночих демонологічних персонажів є довге розпущене волосся<sup>417</sup>.

Певні паралелі між зростом чугайстра або «нучника»: *«Нучники були великі як ліс, такі, що бук їм під плечі був»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>418</sup>, можемо знайти в білорусів, які вірили, що зріст лісового залежить від лісу, в якому він живе. У великих лісах він велетенський, а відповідно в малих – невеликий<sup>419</sup>. Непевні та упирі приймали і зооморфний образ, передусім коня, корови, собаки: *«Виділам корову Кайлуци, у сусіди йшла пізно додому і вона біла рогами шумеління (стебла кукурудзи. – К. В.), та я домі, а мамі кажу: «Вб'є Петраш дівок, бо їх корова в шумелінні рогами, та до рана розмече». А мама каже: «Ти знаєш, що Петраш продав корову і місяць перед цим, а то непевне»* (с. Луг)<sup>420</sup>. Власне, непевні могли міняти подобу і з'являтися у вигляді тварин: *«Непевне, це мертвяки, які приходять до живих, то може бути як свиня або пес, коза, кінь, курка, ходить так та пугає»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>421</sup>.

Описані тілесні аномалії, такі як відбитки незвичайно малих ступень ніг, які залишають лісні, наявність кінської ноги, відкрите нутро, всі вони пов'язані, з одного боку, з уявленням про походження демонічного персонажа (малі ступні – від померлої дитини), а з іншого – вказують на демонічну сутність. Однією з характерних ознак зовнішності чорта є наявність кінських копит<sup>422</sup>. Власне, уявлення про коня як нечисту тварину відобразилося і в способі поховання, який ще на початку ХХ ст. побутував серед українців Карпат. За ним покійника на цвинтар відвозили на санях, запряжених не конями, а виключно волами<sup>423</sup>.

Описи одягу «нечистих» покійників доволі одноманітні. Так, непевні та упирі показувалися в тому одязі, в якому їх похоронили: *«То мертві, вони*

<sup>417</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 3, арк.33.

<sup>418</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 23.

<sup>419</sup> Богданович Е. А. Пережитки древнього мирозерцання у білорусов. Гродно, 1895. С. 71.

<sup>420</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 30.

<sup>421</sup> Там само. 15585/1597, арк. 27.

<sup>422</sup> Тиводар М.П. Етнографія Закарпаття... С. 380.

<sup>423</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 5030/ 581/2, арк. 10–11.

*помежи люди ходили, в якому поховали, в такому і приходили»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>424</sup>. Різняться описи одягу в жіночих демонічних персонажів, які походять від дівчат, померлих до одруження. Як правило, це вільно звисаюча сорочка простого покрою, яка була основою традиційного вбрання слов'янських жінок. Так, лісним вишивські гуцули приписували червоні сорочки: *«Вони у черлених сорочках ходили, таких вишиваних, такі дівчата із довгим волосьом, казали на неї, така як княгиня. Княгиня казали ще на відданицю, таку, шо сватають»*; *«Одягнені були в довгі шати, мали одну ногу кінську, одну людську»*; *«Лісне ходило в червленій сукни і розплетена»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>425</sup>. Одітим в червоний одяг уявляли і чугайстра ясінянські гуцули: *«Чугайстер був такий високий, у червоних гачах, босий ходив ціле літо»* (с. Лазещина)<sup>426</sup>.

У богданських гуцулів: *«Такі красні, весіллє з віночками, в запасках, у сорочці, і кажуть, шо у таких білих як фата, такі як пані молода»* (с. Луги); *«Вни не були одіті, руки мали оброслі, ноги мали оброслі, такі були мало оброслі аби їм не було студьіно»* (с. Луги)<sup>427</sup>. Великобичківську повітрулю інформатори описують здебільшого як невидиму, як вітер: *«коли вітер віє, то приходить якась жінка, шо у тому вітрові може вас взяти і понести»* (с. Ділове)<sup>428</sup>. Зрідка зустрічаються описи, в яких повітрулю зображають в одязі: *«дівчина в білому, воно всьо в білому»* (с. Водиця)<sup>429</sup>; *«Повітруля – це жона в білому, ззаду кишки, волосся довге»* (с.мт Великий Бичків)<sup>430</sup>. Привертає на себе увагу те, що одяг в цього демонологічного персонажа часто відповідає весільному вбранню дівчини. На це вказують і такі терміни як «пані молода», «княгиня». Останнє пов'язано з генезою даного типу демонологічних персонажів.

<sup>424</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 42.

<sup>425</sup> Там само, арк. 4, 9, 12.

<sup>426</sup> Там само. 15581/1593, арк. 65.

<sup>427</sup> Там само. 15755/1706, арк. 27.

<sup>428</sup> Там само. 15580/1592, арк. 17.

<sup>429</sup> Там само, арк. 3.

<sup>430</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 3, арк. 33.

У ряді оповідок йдеться про відсутність одягу. Так, стратчата були взагалі без одягу, а діставши крижму – символічне вбрання, могли перейти в потойбічний світ. Інколи чугайстра, сагастріюка та малфу також зображали без одягу, відсутність якого компенсувалася густим заростом волосся або шерсті: *«Сагастріюк, то обичний чоловік, такий зарослий дуже шерстьов»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>431</sup>; *«Жінка ткала, а то було місячно, та шось заходить у хату, а та як ткала та вінав човник. А сеся каже: «Подай, кумко, човник». А ся як подавала човник, жінка за руку, а рука волосьина. «Шо сесе, малфа»* (сmt Ясіня)<sup>432</sup>. Оголеність приписується народною традицією також сусіднім польським богинкам, частково болгарським вілам, які постають голими або в прозорих білих сорочках<sup>433</sup>.

Характерною ознакою зовнішнього вигляду жіночих демонологічних персонажів є відсутність головного убору, що було неприпустимим у народному строї жінок. Лише зрідка є згадки про вінок із барвінку. Розпущене волосся було непритаманне для дівчат та жінок: *«Красна шо пари їй не було, волос мала розпущений, як типирь сісі дівки носять. Бо раньше то дівки не носили так, то коси заплітали»* (с. Богдан)<sup>434</sup>. Слід зазначити, що в такому вигляді дівчата поставали лише під час весільного обряду покривання голови.

Наявний польовий матеріал дає можливість виділити кілька основних типів зовнішності, які притаманні жіночим демонологічним персонажам:

- красиві молоді дівчата, жінки;
- діти;
- красиві молоді дівчата, жінки, які мають тілесні аномалії;
- старі жінки.

Та все ж на досліджуваній території домінують уявлення, за якими зазначені демонологічні персонажі постають в образі молодих дівчат з

<sup>431</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 14.

<sup>432</sup> Там само. 15755/1706, арк. 56–57.

<sup>433</sup> Krzyzanowski J. Polska bajka ludowa w ukladzie systematycznym. T. 1-2. Wroclaw–Warszawa–Krakow, 1962–1963. s. 623.

<sup>434</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 73.

деякими тілесними аномаліями. Подібні вірування поширені на більшій території України (за винятком північної та північно-західної зони), де русалок уявляли собі у вигляді молодих дівчат з довгим, часто хвилястим волоссям, яке іноді прикривало їхнє голе тіло<sup>435</sup>. Для українського Полісся образ русалки також характерний в подобі старої потворної жінки з тілесними аномаліями, наприклад гіпертрофованими грудьми<sup>436</sup>. Подібні уявлення про жіночих демонологічних персонажів деякою мірою притаманні лише для богданських гуцулів<sup>437</sup>.

Могли згадані демонологічні персонажі залишатися і невидимими для звичайних людей. Та побачити їх можна було, якщо людина народилася першою, або останньою в сім'ї: *«Може то видіти первак, або найменший»* (с. Говерла)<sup>438</sup>. Взагалі здатність бути невидимим тією або іншою мірою притаманна всім представникам демонічного світу. В той же час ця невидимість характеризує фізичну обмеженість зору людини, яка не здатна бачити «інший» світ, що існує поряд. Властивість демонічних персонажів бути невидимими для людського ока поєднувалась з їх здатністю ставати видимими за певних обставин, най частіше – на часових та просторових межах: *«Повітрулі ся йграли, їх виділи ввечері, коли заходить сонце, їх виділи до 10 минут»* (с. Кобилецька Поляна)<sup>439</sup>; *«Малфів можна видіти на зборах на Івана Косийчиного, так вони збираються в спеціальні дні до купи, то такі місця, де на них не може напасти чугайстер»* (с. Стебний)<sup>440</sup>. Існували також спеціальні засоби та магичні дії, які давали змогу людині побачити невидиме: *«Громові тріски то є таке, шо дивляться крізь них на красних аби видіти»* (с. Говерла)<sup>441</sup> (див. додаток Б, рис. 2.10).

Однією з ознак, яка притаманна демонологічним персонажам, які походять з «нечистих» покійників, є те, що адресатами їхніх шкідницьких дій

<sup>435</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.)... С. 119.

<sup>436</sup> Там само. С. 121.

<sup>437</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 29.

<sup>438</sup> Там само, арк. 19.

<sup>439</sup> Там само. 15582/1594, арк. 59.

<sup>440</sup> Там само. 15579/1591, арк. 24.

<sup>441</sup> Там само. 15755/1706, арк. 19.



стають їх близькі, знайомі, родичі. Непевні приходили до будинку, де колись жили: *«Називали непевне, та кажуть, що після смерті уже та душа приходила до себе додому»* (с. Костилівка)<sup>442</sup>; покійний чоловік приходив до своєї дружини, коханий – до дівчини, з якою мав одружитись: *«Легінь помер і ходив до дівки, та посипали попелом аби видіти, які то сліди буде мати. Та так увиділи, що мав когутячі ноги»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>443</sup>. Орнітоморфний образ на досліджуваній території приписували цілому ряду демонічних персонажів. Так, подекуди навіть чугайстра уявляли в образі птаха: *«Чугайстер, то таке як потя (птах. – К. В.), уночі фівкає і на світло приходив. Якщо вийде, то може потяти (зурочити. – К. В.)»* (с. Білин)<sup>444</sup>. Як зазначає В. Гура, птах особливо часто виступав як образ душі. Наприклад, відома оповідка на Поліссі про те, як «ходячий» покійник витягав із рота сплячих їх душу в образі білої пташки<sup>445</sup>.

За уявленням, яке побутує в українців Карпат, жіночі демонічні персонажі могли приходити вночі і ссати груди дітям та підліткам<sup>446</sup>. Гуцули цю здатність приписували лісній та малфі: *«Лісна могла сцати груди дітям, тому прив'язували червону нитку дітям до грудей»* (с. Чорна Тиса)<sup>447</sup>; *«Лісна бере ся до хлопців і якщо немає жінки, то їмається до нього і ссе за груди. Там Юра живе, та його як був легіник та нас худобу в полонині, та лісна за груди ссала го. Я прийшла за молоком, дивлюся, а в хлопця груди, як 50 граміві стакани. Та я зробила кукли (ляльки. – К. В.) дві, а всередину, там, де голова, та часник. Та лісна прийшла, поплювала і пішла. Ті кукли під руки кладуть на ніч»* (с. Лазещина)<sup>448</sup>. Застосування ляльок можна віднести до імітативної магії, оскільки вважали, що лісна вже буде ссати ті ляльки, а поєднання з часником, який можна віднести до універсальних оберегів

<sup>442</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 56.

<sup>443</sup> Там само. 15585/1597, арк. 27.

<sup>444</sup> Там само. 15579/1591, арк. 47.

<sup>445</sup> Гура А. В. Птицы. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2009. Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 345.

<sup>446</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 82-83.

<sup>447</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 38.

<sup>448</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 4.

рослинного походження, мало убезпечити людину від подальших шкідницьких дій лісної.

У традиційних уявленнях гуцулів Закарпаття таких жіночих демонологічних персонажів, як повітрулі, лісні, малфи, красні, наділяли здатністю розмовляти людською мовою, завдяки чому вони могли спілкуватися з людьми, співати пісень. Взагалі любов до танців та пісні є однією з їхніх маркувальних ознак. Із такими танцями на галявинах, полонинах також пов'язувалося вірування, що після них залишаються «сліди» (кола), які довго не заростають травою: *«Я чув, що горі Квасним танцювали навкруг, десь там, як іти на Млачин, та таке було коло. Трава як витоптана була, не було трави іменно як би круг був»* (с. Луги)<sup>449</sup>. За місцями, де відбувалися такі танці, як правило, закріплювалася характерна топоніміка: Повітрулин верх, Повітрулин ґрунь, Ігровища, Розийгри<sup>450</sup>. Свої танці малфа супроводжувала піснею:

*«Якби не лук-часник, тай не тото зілля,  
Не одна би дівчинонька подруженька моя.  
Якби не лук-часник, тай не тото зілля,  
Ні одному б легіникові мамка б не зіграла весілля»*

(сmt Ясіня)<sup>451</sup>.

За матеріалами, які подає М. Маркевич, східнослов'янські аналоги демонічних персонажів співали вже незрозумілою для людей мовою<sup>452</sup>. На досліджуваній території нами зафіксовано близько двох десятків локальних варіантів пісень жіночих демонічних персонажів (див. додаток А, 2). Основна ідея, яка їх об'єднує – це згадка рослин-апотропеїв та бажання завадити весіллю, що так і не відбулося в означених демонічних персонажів.

Гуцули Закарпаття вмінням розмовляти зрозумілою, людською мовою наділяли більшість демонічних персонажів, генетично пов'язаних з

<sup>449</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 36.

<sup>450</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 5. О.з. 1, арк. 68; Там само. Ф. 9. Оп. 6. О.з. 3, арк. 7; Там само. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 29.

<sup>451</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 25.

<sup>452</sup> Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*; [Упор., вступ. стаття А. П. Пономарьова]. К., 1991. С. 115.

«нечистими» покійниками. Так стратчатам, які проявляли свою присутність різними звуками, приписували не лише плач: *«Я й сама чула два рази тото збігля, не знаю, в кілько годі воно там реве»* (с. Луг)<sup>453</sup>; *«Стратче верещить «Кве, кве, кве» і не може найти спокою»* (с. Чорна Тиса)<sup>454</sup>, але й виголошення прокльонів власним батькам, які прирекли їхню душу на такі блукання: *«Мій дідо раз йшов, а у нас тут є такий груник, а то каже: «Бодай моя мамка не прощена, що я хожу не хрещена». Три рази такої сказало. Дідо прийшов додому та й каже, жоно, шо би сесе було? Ну може дитину зігнала, не хрестила та, каже, там закопала і то дитинка питає крижму»* (с. Лазещина)<sup>455</sup>. Чугайстру також приписували здатність говорити. Здебільшого такі розмови відбувалися з вівчарями, лісорубами, до яких він навідувався в колибу: *«Люди були в лісі, рубали дерево, і ото колись була колиба. І в колибі они тамка собі, но були і ночували, тай лягали спати. Тай приходить великий чоловік – чугайстер. А такі руки дуже великі були, та й они так, шо волосі їм дибом пішло. Стоїть чоловік над ними, но над ватров, тай каже: «Я ще грію. Я ще грію»* (с. Стебний)<sup>456</sup>.

Голос як один з видів звука, входить в опозицію «звук – мовчання», яка в свою чергу співвідноситься з опозицією «життя – смерть». Голос людини, тварини є суттєвою прикметою «цього» світу, в той час як «інший» світ є беззвучний<sup>457</sup>. Цю тезу яскраво ілюструють традиційні гуцульські замовляння, в яких хвороби відсилають в потойбічне, де не чути гавкіт собак, спів птахів: *«Заклинаю їх аби пішли за гори, за скали, за берда, де людська нога не ступала, де потьита не долітают, пси не догавкуют, корови не домують, вівці не добліюют, когути не допівають»* (с. Розтоки)<sup>458</sup>. Тому перебування демонічних персонажів на «цьому» світі наділяє їх можливістю розмовляти.

<sup>453</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 89.

<sup>454</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 16.

<sup>455</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 63.

<sup>456</sup> Там само, арк. 85.

<sup>457</sup> Агапкина Т. А., Левкиевская Е. Е. Голос. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 510.

<sup>458</sup> Король В. Лікувальні замовляння із сіл Видричка та Розтоки Рахівського району (за польовими матеріалами)... С. 324.

З'являлися означені жіночі демонічні персонажі, як правило, по кілька осіб, зрідка поодиноці. Серед них існувала і певна ієрархія: *«Красні є між ними одна старша, яка їм розказує»* (с. Кваси)<sup>459</sup>. Подібні уявлення існували і в центральній Україні, за якими русалками управляла старша русалка або ігуменя<sup>460</sup>. В сербів також існувало подібне повір'я, за яким вілами керує старша віла<sup>461</sup>, у білорусів це русальна цариця, яку призначає водяник<sup>462</sup>.

Цікавою ознакою лісної (в широкому розумінні цього терміна) є її тісний зв'язок з рослинністю. Так, повсюдно на досліджуваній території побутує вірування в те, що найгарніші квіти – саме на галявинах, якими опікуються означені демонічні персонажі: *«То були такі дівчата красні, мали свої городці із косицями (квітами. – К. В.)»* (с. Тиса (Tisa))<sup>463</sup>; *«Анде на Петросі мають городець, там росте зілля добрівник, так файно пахне»* (с. Богдан)<sup>464</sup>. Ще одним свідченням зв'язку лісної з рослинністю є такий атрибут її зовнішності, як вінок з барвінку. Часто, як про це йдеться у фольклорних текстах, жіночі демонологічні персонажі з'являються з дикими тваринами, оленями: *«Лісні живуть із звірятами. На Маковиці були красні, мали городець, косиці там були. Мали розпущене волосся, були голі, говорили із тваринами, олинці їм були коровами, доїли з них молоко, але могли і од коров молоко забирати»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>465</sup>. Подібні паралелі можна знайти у південних слов'ян. Так, болгарських самовіл також супроводжували олені, на яких вони могли пересуватися верхи у повітрі<sup>466</sup>. За традиційними білоруськими віруваннями лісового демонологічного персонажа також супроводжують стада звірів та зграї птахів<sup>467</sup>.

<sup>459</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 9, арк. 22.

<sup>460</sup> Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. К., 1991. С. 414.

<sup>461</sup> Кулишић Ш. Петровић П. Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд : Издавачко предузеће нолит, 1970. С. 276.

<sup>462</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.)... С. 129.

<sup>463</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 9.

<sup>464</sup> Там само. 15755/1706, арк. 74.

<sup>465</sup> Там само. 15585/1597, арк. 23–24.

<sup>466</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.)... С. 128.

<sup>467</sup> Богданович Е. А. Пережитки древнего мирозерцания... С 79.

Головною рисою стратчат, яка побутує на всій досліджуваній території, був їхній нічний плач і прохання у подорожніх імені: *«А я й сама чула два рази тото збігля, не знаю, в кілько годі воно там реве. А чула м раз туй дома та й у теци. Так реве, а жона бере якусь пеленку ци полотно, як ото йде ревати коло хати, та каже: «Аж ись хлопець та будь Адам, аж ись дівчина та будь Єва». Тай тото полотно мече на путь і так пак дитина ота умовкне. Оно потом забирає тоту хустинку, лиш не видно як»* (с. Луг)<sup>468</sup>; *«Уно не хрещене. Оно шукає мнє. Його треба було назвати, тай білу крижму гіє було вергсти через ліве плече і давати йому любе ім'є»* (с. Стебний)<sup>469</sup>. Очевидно, що тлумачення цього обряду з позицій християнства – як своєрідного обряду хрещення, є відносно пізнім запозиченням. Ми схильні відносити цей обряд до одного ряду з уявленням про те, що, проходячи повз поховання «нечистого» покійника, подорожній мав кинути на могилу гілку, камінь, зрештою будь-яку річ. Це було як одним із способів поховання, так і своєрідним відкупом від такого покійника.

Характерною рисою «нечистих» покійників є тісний зв'язок з місцем їхньої смерті та місцем поховання. Варто зазначити, що тривалий час таких покійників ховали саме на місці загибелі, оскільки заборонялося переносити таке тіло. Також місцями для поховання самогубців були перехрестя доріг, межі сіл, ліси. Проходячи повз такі могили, їх закидували гілками, камінням: *«Розказували, як будеш іти, де вбило людину, та треба веричи на то місто галузку, аби не пужало, тай мертвий аби за тобов не ходив»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>470</sup>; *«Кидають у зареву в лісі, де загинули люди, і кидають гілки. Мама казала, що так їх погрібають, щоб їх погребсти»* (с. Луг)<sup>471</sup>; *«Як ідеш коло такого міста, та мечуть лівов руков галузку або камінь»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>472</sup>. Етнографи зафіксували цілу низку

<sup>468</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 89.

<sup>469</sup> Там само. 15581/1593, арк. 116-117.

<sup>470</sup> Там само. 15585/1597, арк. 15.

<sup>471</sup> Там само. 15582/1594, арк. 143.

<sup>472</sup> Там само. 15585/1597, арк. 29.

описів цього звичаю на території України, Білорусі, Польщі, Литви, Росії<sup>473</sup>. Одним із перших цей звичай описав відомий російський етнограф Д. Зеленин<sup>474</sup>. Найбільш відомим місцем поховання, пов'язаного з раптовою смертю, на території України є священний комплекс Старець поблизу с. Луково Володимирського району Рівненської області<sup>475</sup>.

### 4.3. Головні функції, заняття

За традиційними віруваннями, які побутують не лише серед гуцулів Закарпаття, але і є загальнослов'янськими, «нечисті» покійники можуть з'являтися та ходити по землі переважно вночі. Вони переслідують людей, проникають в оселю до своїх родичів: *«Няньо вийшов коло колиби, а чоловік якийсь вийшов до нього та покликав його і повів ломовльом (місце, завалене гілками. – К. В.) та верхами та «Поть поть» і так до трьох часу ходив та духи позад трьох годин ночі не мають сили»* (с. Кобилецька Поляна)<sup>476</sup>; *«Непевний стукає вночі у вікно, то душі померлих. Сплячого може прилігати та треба молитися»* (с. Луг)<sup>477</sup>.

До ключових функцій «нечистих» покійників можна віднести їх здатність насилати хвороби: *«Мертві потинають (можуть зурочити. – К. В.)* (с. Луг)<sup>478</sup>; *«А раз кіт (непевний. – К. В.) ся хопив за няньом іти і сохнувся (вселився, причепився. – К. В.) на няня та ледве відчитали, по бабкам ходили і попи молитви читали»* (с. Кобилецька Поляна)<sup>479</sup>; *«Упир і упириці потинають людей, хворими роблять»* (с. Костилівка)<sup>480</sup>. Взагалі будь-який контакт із представниками потойбічного світу для людини був небезпечний і часто загрожував смертю.

<sup>473</sup> Bonowska M. Przemianie, Smiere, pogrzeb I zycie pozagrobowe w wyobrazeniach mieszkancow Pomorza Zachodniego na przelomie XIX – XX w. Poznan, 2004. S. 153–161.

<sup>474</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки... С. 88–128.

<sup>475</sup> Нагорнюк О. Урочище Старець поблизу села Луково як приклад трансформації уявлень, пов'язаних із померлими раптовою смертю. *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т.* ; [наук. ред. М. Гримич] К. : Дуліби, 2015. С. 323–332.

<sup>476</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 121.

<sup>477</sup> Там само. 15582/1594, арк. 29.

<sup>478</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 50.

<sup>479</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 123.

<sup>480</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 11. О.з. 3, арк. 26.

Найбільшу активність «ходячі» небіжчики проявляли на межах доби, це схід або захід сонця, полудень та північ: *«Непевне якщо іде за людинов, то не можна обертатися, говорити. Непевне у 12 годин ходить під хату і корняє (кличе. – К. В.) людину, та не виходити на двір, бо забере людину»* (с. Луг)<sup>481</sup>. Подібні часові рубежі, як особливо небезпечні для людини, були притаманні всім слов'янським народам<sup>482</sup>. До поширення годинників добовий час визначався за сходом та заходом сонця на небі, за його висотою над горизонтом, за голосами тварин та птахів (треті півні) і т.п. В народному календарі свято починалося із заходом сонця, напередодні самого свята, тоді ж вступали в силу пов'язані з ним приписи та заборони<sup>483</sup>. Саме тому первісно особливе значення надавали часу, коли за обрій заходить сонце. Вірили, що тоді відкриті своєрідні межі між двома світами: *«Був няньо легіньом та пушов на вичурки «чищанки», змагалися шоби мелай почистити, а двирі були утворині, громада їх було, та зайшов один чоловік (нучник. – К. В.) з пінов великов та каже: «Дайте ми вогню». Та скоро із шпора вуголь жеби в піпу покласти, взяв вугіль в руку, поклав, затяг раз піпу (люльку. – К. В.) і каже: «Ваша днина моя нуч». Та до рана ніхто з хіжі не вуходив»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>484</sup>.

В українців Карпат популярним є мотив викрадення та зваблення неодружених чоловіків жіночими демонічними персонажами типу малфи, повітрулі, вітерниці, бісиці, перелесниці: *«У Лопушанці жив Пластуняк Михайло. Він був ще легінем і вівчарив, коли переганяли вівці через ліс, то він ступив на то місце, де гуляли лісні і вони забрали його до себе»* (с.мт Ясіня)<sup>485</sup>; *«Та то казали, що як був хлопець в полонині із тваринов та пропав, та ходили шукали, де ся хлопець дів, а вони його забрали із собов красні. Но тай відтак го найшли, но тай уже до церкви на молитву. Поклали віз та на*

<sup>481</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 105.

<sup>482</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки ... С. 345.

<sup>483</sup> Толстая С. М. Сутки. Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2012. Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 212.

<sup>484</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 31.

<sup>485</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 24.

*віз го поклали, хлопця того, но тай ідут, а красна ззаду біжить, дитину мала, но так розказували. Пішли до церкви, але вона в церкву не йшла, відтак го оборонили від того» (с. Луги)<sup>486</sup>; «Повітрулі крадуть молодих хлопців» (с. Верхне Водяне)<sup>487</sup>; «Мене брали, та є таке поле, шо ниньо робив сіно, то було так сонічко файно гріло такі, 12 часів було, полудни та йшли та так хлопче тоти музики грали, та так співали, шо суть красні тоти. Та слухай, я як учув та зачав іти д гори, але то берег та отуй дідо та ня доганьив інак ня брали. Бо я хлопець був, бо то чесних таких брали. Та коли ня здоймив дідо та так ня проводив як до хати. Та такий вітер завіяв, шо пилюк як зібрало та було аж у верху, а то вни зробили» (с. Говерла)<sup>488</sup>. Слід зазначити, що подібні сюжети характерні також для сербської вили, болгарської наві, польської богинки. Ймовірно, витоки бажання звабити саме неодруженого чоловіка слід шукати в генезі цього демонологічного персонажа, а саме – походження від дівчат, померлих до одруження.*

Діапазон їх шкідницьких дій був доволі різноманітним, та в основному вони намагалися поміняти людських дітей на своїх, які постійно плачуть, не хочуть їсти, покалічених: *«То їхні такі недобрі, вони пищать, не хочуть їсти, та вони своїх міняли» (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>489</sup>; «Казали старі, шо доки дитина не хрещена та красна може підмінити дитину, та аби вікна закриті в хаті, аби світло цілу ніч світило» (с. Говерла)<sup>490</sup>; «Дика баба може поміняти дітей до восьмого дня» (с. Чорна Тиса)<sup>491</sup>. Поширеним є також мотив викрадення демонологічним персонажем дитини: *«Було раз малого хлопця Павлика лишили на борозді, бо робили в полю, та лісні го забрали. Та зібралися дев'ять жінок-вдовиць і за ніч оті жінки спряли нитки, наткали полотна, на таких маленьких кроснах, і зшили сорочку і гати**

<sup>486</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706 , арк. 36.

<sup>487</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 14, арк. 14.

<sup>488</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15755/1706 , арк. 19-20.

<sup>489</sup> Там само. 15585/1597, арк. 4.

<sup>490</sup> Там само. 15755/1706 , арк. 13.

<sup>491</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 58.



на того хлопця. Та лісні його через три дні повернули. Той одяг чинили з колонні (коноплі. – К. В.)» (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>492</sup>.

Характерним заняттям чугайстра є полювання на жіночих демонічних персонажів типу красної, малфи, лісної: *«Тут на полонині був чугайстер, то люди спали в колибах. Та казали, що в зимі чугайстер приходив і жарив малф та й їв»* (с. Лазещина)<sup>493</sup>. Йому приписували своєрідну регулюючу функцію: *«Йак би їх не було (чугайстрів. – К.В.), то красних тільки биси намножило, што винищили би народа»*<sup>494</sup>.

Серед ясінянських гуцулів ще подекуди збереглися вірування в те, що малфи карали за виконання роботи в неурочний час: *«Була ткаля, шо ткала ліжники, верети. Лампи не було, та жінка ткала, а то було місячно, та шось заходить у хату, а та як ткала та віпав човник. А сеся каже: «Подай кумко човник». А ся як подавала човник, ся за руку, а рука волосьина. «Шо сесе, малфа». Сеся з поза верстата вийшла вон, тай каже: «Йой як дуже верещи діти лісові». А сьисьби вібігла: «Де, де, де?». А ся борз до двері, та замкла... А сеся малфа каже: «Обись каже на завтра напрьила 9 веретін та склади на вікно я ся прийду подивлю». Гі на тьї, та же тото 9 веретін напрьести повних та то треба пару день прьести но тай тота озьми та упрьила веретено від кінцьи до кінцьи лиш по трошки, та злагодила таких 9 веретін. Тай тота прийшла кума «Ой, каже, яка сь хитра» (сміт Ясіня)<sup>495</sup>. Ці функції нагадують дії персоніфікованого образу П'ятниці, їх приписували русалкам подекуди на Поліссі, а також прикарпатським горкам.*

Доволі поширеними є згадки про господарську діяльність жіночих демонічних персонажів. Про гуцульських мавок відомо, що вони можуть прясти вкрадений льон, ткати з вибіленого полотна, шити одяг<sup>496</sup>. Взагалі викрадання від людей різних речей, хатнього начиння приписували також

<sup>492</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 19.

<sup>493</sup> Там само. 15581/1593, арк. 61.

<sup>494</sup> Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей. Прага, 1938. Ч. I : Звучання і морфологія. С. 412.

<sup>495</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 56–57.

<sup>496</sup> Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.)... С. 147.

ясінянському чугайстру та вишівському сагастріюку: *«Чугайстер міг вкрасти з хати те, що йому було потрібно, миски...»* (с. Чорна Тиса)<sup>497</sup>; *«Сагастріюки ходили вночі та крадучи»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>498</sup>. Одним із улюблених занять, які вишівські гуцули приписували лісним, була їхня пристрасть до ткання: *«Лісні ткали на кроснах. У лісі мали такі кросенка, то де смерека має три верхи, з одного дерева є три вершини, та під тим деревом кросна мають лісні. Мущини, які робили у лісі, та як находили такі кросна та сікли їх сокирами»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>499</sup>. Зрідка зустрічаються згадки, що русалки, мавки займаються пранням білизни<sup>500</sup>. Та все ж це більш характерно для польської та східнославацької богинок, які після заходу сонця починали прати свою білизну і виявляли себе характерними звуками<sup>501</sup>.

Незважаючи на низку негативних функцій, згаданих нами, демонологічні персонажі типу малфи, лісної, повітрулі мали й деякі виразні позитивні риси. До тих, хто дотримувався правил поведінки в їх локусі, вони ставились прихильно. Гуцули знання про властивості цілющих рослин, замовляння пов'язували з наукою, здобутою від лісних, могли допомагати вівчарям: *«Якщо лісниця полюбить вівчаря, то буде допомагати йому стерегти вівці»* (с. Чорна Тиса)<sup>502</sup>; віддячували мисливцям за допомогу: *«Мій прадід давно ішов на полювання, та розказували це точно істинно так було. Та, каже, йшлисьмо, та так дитина реве, що просто дитячий плач, а дідо мали пушку з собов, но карабін, що ішли стріляти. Та каже ми, як ся вчинили, а то красна дитина, така колисочка зроблена із зруба, яесьь таке вчинено. І каже один другому, бо старі люде, не кивай руками, ай тим оруж'єм розколисали тай пішли. Тай їх перестав жінка, каже, що ви хочете, що ви мені дитину розколисали, що не плаче, каже, ми нічого не беремо, я*

<sup>497</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 40.

<sup>498</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 17.

<sup>499</sup> Там само, арк. 4–5.

<sup>500</sup> Гнатюк В. М. Останки перед християнського релігійного світогляду наших предків... С. 394.

<sup>501</sup> Санникова О. В., Усачева В. В. Богинка. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 216; Вархол Н. Жінка-демон в народному повір'ї українців східної Словаччини... С. 276.

<sup>502</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 38.

каже не хочу за пусто, дала їм у такому лопухову як ремен, дала жовтого масла оленіці. Оленіці вни мали, доїли оленіці і вто масло і каже від коли жию такого масла не видів, та це правда була. Та боялися спершу їсти це масло, шо хто знає, яке, але я, каже, перехрестив, посолив тай ми, каже, їли» (с. Богдан)<sup>503</sup>; «Мисливець, у якого була палиця-пушка, пішов у ліс і чує плач дитини, на дереві висить колиска, в якій плаче дитина, і він тією палицею заколисає дитину, прибігає лісна і каже, я даю тобі дійницю оленячого молока і дозволяю застрелити будь-яку звірку в лісі» (с.мт Ясіня)<sup>504</sup>. Оскільки їх улюбленим заняттям були співи і танці: «Вони танці встроюють в опівночі, в самі опівночі на полонині. Та так красно співають» (с. Богдан)<sup>505</sup>, то і ставлення до хорошого музиканта було в них доброзичливе: «Жолобчук Миколай грав на сопілці, та коло нього красні танцювали, крутилися у вітрови» (с. Луг)<sup>506</sup>. Померлим родичам також приписували ряд позитивних функцій. Це виконання певних господарських робіт: покійна мати могла доглядати за своєю малолітньою дитиною: «Померла жінка, ходила до дітини вночі, як сонце заходило, так колиска починала ходити. Рік руно її годувала і мила. Рано встануть, дітина чиста, сита» (с. Водиця)<sup>507</sup>.

В богданських гуцулів навіть поширено уявлення про те, що найкращим музикантом стане той, хто витримає випробування красних на горі Петрос. Подібні функції справедливої допомоги, обдаровування людей і покарання за неправду характерні також для сербських віл<sup>508</sup> та чеських лісних панн<sup>509</sup>.

#### 4.4. Способи захисту, обереги

За традиційними віруваннями українців Карпат, для людини та освоєного нею простору, потенційним джерелом небезпеки, проти якої застосовувались обереги, були демонологічні персонажі. Традиційно в науці

<sup>503</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 86.

<sup>504</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 28.

<sup>505</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 85.

<sup>506</sup> Там само. 15582/1594, арк. 101.

<sup>507</sup> Там само. 15580/1592, арк. 117.

<sup>508</sup> Кулишић Ш. Петровић П. Пантелић Н. Српски митолошки речник... С. 77.

<sup>509</sup> Košťál J. Lesní pannu. *Česky Lid*. Vol. 10. No. 3, 1901. S. 205.

виокремлюють обереги ритуальні, хронологічні та okazіональні. Необхідність в берегах зростала у разі, коли людина переходила за межу освоєного людиною простору (ліс), перебувала в маргінальних «нечистих місцях» (кладовище, перехрестя), а також в небезпечні часові періоди (опівночі, опівдні, поминальні дні). Необхідність в берегах також ритуально закріплена в обрядах «перехідного» періоду (народження, весілля, смерть), коли людина, яка перебуває в «порубіжному» стані, піддається підвищеній небезпеці, і в силу свого стану є джерелом небезпеки для інших<sup>510</sup>. Існувала ціла низка оберегів, які мали убезпечити новонароджену дитину від підміни та заподіяння шкоди нечистою силою. Вірування в те, що жіночі демонічні персонажі типу красної, лісної, повітрулі, дикої баби можуть підмінити дитину, широко побутують серед українців Карпат<sup>511</sup>.

У всіх слов'ян породіллю та новонароджену дитину вважали нечистими до хрещення та церковного виводу. Вірили, що саме у післяпологовий період вони найбільше підлягали впливу різних демонічних сил та недуг. Саме тому з охоронною метою застосовували апотропейні рослини та клали під ліжко різні предмети, які народна уява наділяла охоронними властивостями. Так, аби лісна не поміняла дитину: *«Дитину, коли брали в поле та обкладали бичками (гілки освяченої верби на Вербну неділю. – К.В.), аби не підмінили лісні. Коли уповивали та ставили тим'ян лошку, що нею мішали куліш, і ще клали мітлу у колиску»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>512</sup>. В окремих випадках вірили, що лісна могла поміняти навіть хрещених дітей. Якщо таке відбувалося, то вживали спеціальні заходи аби змусити демонічного персонажа повернути дитину. Для цього дев'ять вдовиць пряли нитки, ткали і шили за одну ніч сорочку для вкраденої дитини<sup>513</sup>. Такого підмінка розпізнавали по тому, що він постійно був голодним: *«Впозерали, шо підмінок з молока смитану збирав, та так догадалися, шо то лісна поміняла.*

<sup>510</sup> Толстой Н. И. Обереги. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 443.

<sup>511</sup> Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья... С. 252; Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 61; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С.105.

<sup>512</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 9.

<sup>513</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 19.

*Та пішли до бабки, що всяке знала баяти, та вона їх порадила, та зробили так: зібрали галузя з усякої хащі і зробили ватру, і хотіли кинути то малое у ніч, та прибігла лісна, та кинула їх дітину, а свою забрала» (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>514</sup>. Спосіб повернення дитини, який пов'язаний з вогнем та піччю, має доволі чіткий зв'язок з потойбічним світом. Схожий варіант зафіксувала також Н. Вархол серед українців східної Словаччини<sup>515</sup>. Слід зазначити, що найчастіше таке викрадення відбувалося через недотримання певних правил поведінки.*

*Аби розпізнати підмінка на Закарпатті використовували і шкаралупи з яйця. З їх допомогою проводили спеціальний обряд. Такий обмінник не росте, погано їсть, лише лежить, не хоче говорити: «Котра дитина нечитава, не може ни сидіти, ни говорити, та кажуть, що її вітерниця підвіяла. Із тов дитинов роблять так, що мати тої дитини покладе дві скарлуці (шкаралупи. – К.В.) із яйця у пец і каже: «То я своїй дівці (сину) на свальбу положила гонці (горці. – К.В.)». Сама піде на двір і позерає у дірку стіни або двірі. Як дітина поміняна вітерницьов, та тота дітина устане та піде позерати тоти гонці і повість: «Ой, ой які мені моя мати гонці положила варити на свальбу». А по тому піде собі на то місто, де лежить. Кидь не підміняна вітерницьов та не киває ся із міста. С таким дітваком, що не позерає у пец на скаралуші, роблять так, що возьмут тоту дітину на то місто, де мечут смітя. Принесут такое корито, що у нім місят на паску і прикриют ним дітину. Тогди беруть мітлу, що метеся хижса, бють дітину мітлов, прикривають знов і приговорюють: «Возьми свій, верни мій. Де твій дітвак підмінаний?» Коли вітер повіє дітина переміниться у читава (здорову. – К.В.)»<sup>516</sup>.*

Подібний обряд, зафіксований і серед бойків Івано-Франківської області, наводить Н. Войтович: «Казали, що десь на печи клали огинь, яйце розбивали тим однолітком (прутиком ліщини, який виріс за один рік. – Н.В.): дірочки

<sup>514</sup> Там само, арк. 18.

<sup>515</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 64.

<sup>516</sup> ФКЗ «ЗМНАІП» ЗОР ЛМ. 5023/574/2, арк. 16.

такі робили ним, воду туди ляляли. Потім вона приходила і питала: «Що ти робиш?» – «Їсти варю». – «А де ти виділа, щоби в яйці їсти варили?» – «А де ти виділа, аби літавиця мою дітину забрала?» – і вертала дітину»<sup>517</sup>. В обох ритуалах яскраво вираженим є ефект здивування – універсальний обереговий засіб проти «нечистих» покійників. Таким же оберегом, який ґрунтувався на ефекті здивування, намагалися позбутись відвідин «ходячих» покійників: *«Легінь помер і ходив до дівки, та посипали попелом, аби видіти, які то сліди буде мати. Та так увиділи, що мав когутячі ноги. Та порадилися з жонами такими, що знають, та наговорили, аби направили великий клубок ниток. Як він прийшов та хотів аби йшла з ним на темітюв (цвинтар) і відправу робила і скакала в яму, і з клубка нитку доки розмотала та вона додому прийшла. На другий вечір порадили її аби з ним так говорила, що іде на свальбу. Та як він прийшов та вона каже, що на свальбу йде, а він ся питає: «Хто ся оддає», а вона: «Кум куму бере», а мертвий: «Не може бути». Тоді вона йому каже: «Брат сестру бере», тай він знову: «Не може бути». Тоді вона каже: «І те щоб мертвий до живих ходив, не може бути», та так його збулися, що він пропав»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>518</sup>.

Такі «підмінені» діти, як правило, були дійсно психічно та фізично відсталі, zdeформовані. Їх народження було незрозуміле людині. Для первісної людини народження скалічених дітей було загадковим, оповитим тайною, внаслідок чого могло виникнути уявлення про підміну дітей жіночими демонічними персонажами<sup>519</sup>.

Під час весілля також застосовували низку оберегових дій, аби убезпечити нареченого від шкідницьких дій жіночих демонічних персонажів. Бо, як йшлося вище, саме категорія неодружених чоловіків, а особливо тих, хто ще не мав статевого стосунку, була найбільш вразливою. Так, під час весілля своєрідним оберегом нареченого були два дружби, які його всюди супроводжували: *«Коли весілля, молодий не може сам іти без того (дружби.*

<sup>517</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів... С. 106.

<sup>518</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 27.

<sup>519</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 65.

– К. В.), так розказували, беруть два дружби і молодого в середину, бо красні могли брати, а як є дружби, охрана, та не візьме із того» (с. Богдан)<sup>520</sup>. Це вірування пов'язано саме з генезою жіночих демонічних персонажів, які померли до одруження і таким чином прагнуть здобути собі нареченого.

Як оберег використовували також вербальні формули, найчастіше замовляння. Одними із найбільш поширених та універсальних вербальних оберегів є канонічні та апокрифічні молитви, які адаптовані народною традицією для апотропейних цілей. Вони часто слугували своєрідними амулетами, талісманами і зберігались вдома<sup>521</sup>. Серед вербальних оберегів також поширеними є короткі формули – примовляння. Зазвичай їх застосовували у випадках, коли виникала необхідність негайно запобігти небезпеці: *«Красні забирали легінчуку, а оби не могли забрати, то треба казати: «Красні, красно грають, а до мене моци не мають»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>522</sup>. З цією метою застосовували і цитати зі Святого письма: *«Якщо зустрівся із непевним, то треба казати: «Всякоє диханіє да хвалит Господа»* (с. Луг)<sup>523</sup>. Застосовували і повноцінні замовляння, аби відігнати від себе малфу: *«Я тебе заклинаю, гірі, каміня та й гада в Раю. Та й ті відсилаю, за моря ті відправляю – там тобі роботу даю: пісок збирати, каміння перебирати. Там іди втихай, хрещеному (ім'я) покій дай»* (с. Лазещина)<sup>524</sup>. Також замовляння поєднували з предметами та діями для оберегів будинку, господарства: *«Щоб нечиста сила не зайшла у хату, кладуть 4 яйця по кутах будинку, осикою обкладають навхрест вікна, двері, малюють хрестик із зовнішньої сторони дверей своєю кров'ю з пальця, і промовляють:*

*«Коло мого двора кам'яна гора,  
Терновий огонь, тернова вода.*

<sup>520</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 87.

<sup>521</sup> Король В. Усна і писемна традиції апокрифічних молитов українців Закарпаття. *Етніка Карпат*. Випуск 1. Ужгород: Гражда, 2016. С. 16–17.

<sup>522</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 27.

<sup>523</sup> Там само. 15582/1594, арк. 29–30.

<sup>524</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 101.

*Хто буде йти коло мого двора,  
У огни згорит, у воді ся втопит,*

*На кул осиновий ся стокне, на нуж ся сколе.*

*Пресята Діва стоїть у воротіх,  
У черлених чоботіх,*

*Лихе стинає, добре приганяє» (сміт Великий Бичків)<sup>525</sup>.*

Щоб вберегтися від демонічних істот, робили також своєрідні амулети-ладанки: *«Аби ніякий нечистий не мав моци до людини, би ворожіння не бралися, треба зібрати із зернят пшениці, яка би була свячена хоть 9-12 раз, води свяченої 2-3 каплі, тоже аби була свячена декілька раз, чистого срібла (ртуть. – К. В.), ладан, нитка з попівських риз, се залити воском і потім носити біля себе на шиї у мішочку» (с. Луг)<sup>526</sup>.*

Для того аби прогнати «нечистого» покійника, позбутися його впливу використовували вінчаний одяг, обручку: *«Коли переганяли вівці через ліс, то легінь ступив на то місце, де гуляли лісні, і вони забрали його до себе. Тільки через два роки рідні почали замічати, що хтось приходить до їхнього оборогу, але лісні далі його не пускали і рідні не могли його повернути. Тоді мама почала звертатись до різних людей і вони підказали, що треба зробити. Вони підсокотили, коли він ще раз прийде до оборога, підкралась і натягли на нього вінчану сорочку. Тільки після цього його лісні відпустили» (сміт Ясіня)<sup>527</sup>.* Всі слов'яни особливо берегли вінчальний одяг та наділяли його рядом магічних функцій. Так, серби махали таким одягом на грозові хмари, аби зупинити град, відрізаним куском матерії з вінчальної сорочки поляки перев'язували рани, які важко загоюються<sup>528</sup>. Також вдягали одяг на виворіт: *«Та вівчарі аби могли лісне відігнати та дрантя (одяг. – К.В.) вівертали на собі та три раз обходили кошару» (с. Поляни (Poienile de sub*

<sup>525</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 46.

<sup>526</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 56.

<sup>527</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 24.

<sup>528</sup> Толстая С. М. Венчальные предметы. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 326.



Munte))<sup>529</sup>; *«Щоб вберегтися від нечистих треба носити якусь одягу навиворіт»* (сміт Великий Бичків)<sup>530</sup>; постолі взували задом наперед: *«Та ще розказували, що вкрали були красні легінь, та все втікав від них, а вони його все доганяють, та задом наперед обув постолі та так втік»* (с. Богдан)<sup>531</sup>. Вивертання одягу як оберіг від нечистої сили, зурочення відоме більшості слов'ян<sup>532</sup>.

Існували способи як позбавити лісну сили і так втекти: *«Розказували давні люди, то давно було, їмилася лісна до хлопця, та жила з ним, а він вже хотівся її позбутися. Порадили го люди так, купити два чоботи на одну ногу, і дати їй вбутися, бо вона боса ходила. Та так як вона ся вбула, та він від неї втік, бо не мала моци»* (с. Лазещина)<sup>533</sup>. Подібні вірування як впіймати в червоний чобіт дику бабу побутували і серед українців Східної Словаччини<sup>534</sup>. У старий черевик ловили дівожону поляки<sup>535</sup>.

Широко використовувалися апотропейні функції ряду рослин: *«Дівчина повітруля, її зустрів і ходив із нею легінь, а її ніхто не видів, та тішилися з нею. Вна все йому розказувала, а він худ від неї. Та йшли до Лазещини радитися, та розумна жінка порадила, що треба випитати в повітрулі про зілля, яке може розлучити, та так випитав і так розійшлися з повітрулею»* (с. Росішка)<sup>536</sup>; *«То тимьян із собою носили, аби не бралися до людей. Тимьян іще клали на угля та обкурювали обістя»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>537</sup>; *«Лісні аби від них берегтисі, та брали із собою тимьян і бички, або ще оті прутики, такий малий кусочок прутика, що кладуть на паску, як замішене тісто»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>538</sup>; *«Аби не брали дітей та клали бички (верба із Вербної неділі. – К. В.) коло дитини»* (с. Поляни

<sup>529</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 12.

<sup>530</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 48.

<sup>531</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 75.

<sup>532</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М.: Астель: АСТ, 2006. С. 288.

<sup>533</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 4.

<sup>534</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 59.

<sup>535</sup> Виноградова Л. Н. Толстая С. М. Обувь. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 479.

<sup>536</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 41.

<sup>537</sup> Там само. 15585/1597, арк. 7.

<sup>538</sup> Там само, арк. 10.

(Poienile de sub Munte))<sup>539</sup>. Особливе значення надавалося виду, кольору, запаху рослини. Так, різкий смак та запах часнику був універсальним оберегом практично від будь якої демонічної істоти, про що яскраво свідчить зафіксоване нами замовляння: *«Як не можуть взяти віди, чарівниці, вітерниці, лісові і мештериці, і дикі жони, і хованиці, від часнику гіркоти...»* (с. Ділове)<sup>540</sup>. Одним із найсильніших охоронних засобів в Карпатах, як і в усій Україні, вважається мак-самосій. Таким маком обсіпали подвір'я, «обходили» хату: *«Щоб захиститися, обсіпали подвір'я маком, щоб мертві душі не приходили, а раз мак визбирали. Закопували щось свячене коло воріт, щоб не мали моци»* (с. Чорна Тиса)<sup>541</sup>. Апотропейні функції маку ґрунтувалися на вірі в те, що нечисть не може подолати певний простір, засипаний маковими зернятами. Клали мак і в могилу «нечистим» покійникам, аби завадити їм виходити з могили: *«Оби не вставав із могили, треба аби хтось із рідних посипав на могилі біля хреста мак самосівку і казати: «Маєш роботу (назвати ім'я дводушника). Як сий мак не мош узбирати, так бис не мав моци ходити межі людьми»* (сміт Великий Бичків)<sup>542</sup>. Для запобігання небезпечному «ходінню» покійників розсипали мак у будинку померлого<sup>543</sup>. Під час похоронної процесії мак кидали по всій дорозі від дому до кладовища, мотивуючи це тим, що покійний, якщо встане з могили, то не зможе приходити до живих, бо змушений буде всю дорогу збирати мак<sup>544</sup>.

Окрім маку-самосію, обереговими функціями наділяли такі рослини як тоя, одолен-зілля (валеріана). Як зазначає В. Шухевич, від шкідницького впливу лісної обмивали людину та обкурювали одолен-зіллям та зрад-зіллям<sup>545</sup>.

<sup>539</sup> Там само, арк. 18.

<sup>540</sup> Там само. 15580/1592, арк. 148.

<sup>541</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 15.

<sup>542</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 50.

<sup>543</sup> Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. Фонд Я. Головацького, спр. 725, П. 49, арк. 14.

<sup>544</sup> Усачева В. В. Мак. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 170.

<sup>545</sup> Шухевич В. Гуцульщина... С.1101.

Доволі значний перелік рослин-апотропеїв містять пісні жіночих демонічних персонажів: *«Якби не лук-часник та гільтяйське зілля, не в одного легіника не було би весілля»* (с. Говерла)<sup>546</sup>; *«Якби не лук-чеснок та не роман-зілля, не одна би мамка не робила синкови весілля. Якби не лук-чеснок і не тота тоя, не одна би дівчинонька товаришка моя»* (с. Чорна Тиса)<sup>547</sup>. Подібні пісні приписують також русалкам на Поліссі: *«Якби мені не часник, полин та холодна м'ята, тут би була тобі хата»*<sup>548</sup>.

У народному календарі особливе місце займає шанування днів тижня – п'ятниці, середи та понеділка. За традиційними віруваннями, які побутують в гуцулів, з цими днями пов'язано ряд заборон на жіночу роботу: *«Стірати кажуть, що ні, хліб пекти ні»*<sup>549</sup>, та дотримання посту. Персоніфікований образ п'ятниці відомий всім слов'янам і часто ототожнюється з образом Параскеви П'ятниці, Богородиці або з Долею<sup>550</sup>. Так, слідування строгому посту в ці дні могло відкрити для людини її долю або послужити оберегом в тяжку хвилину: *«У баби помер чоловік, а перед смертю попросив аби вона сама ладила опривидя і нікого не кликала. Та до хати зайшли три жінки, сіли на лавицю і сидять. Коло півночі одна каже: «Я Понеділок». Друга: «Я Середа». Третя: «Я П'ятниця». І тут її покійний чоловік почав підніматися. А П'ятниця каже: «Ньє не вставай». І так рукою, аби лігав. Та так баба зрозуміла, що то в її покійного чоловіка вселився нечистий і хотів її задушити»* (с. Косівська Поляна)<sup>551</sup>. Та слід зазначити, що більш поширеним в традиційних уявленнях українців Закарпаття все ж є понеділок в образі діда з бородою, який разом з тим оберігав від раптової смерті того, хто не вживав скоромного («порзного») в цей день<sup>552</sup>.

<sup>546</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 12.

<sup>547</sup> Там само. 15579/1591, арк. 55.

<sup>548</sup> Чебанюк О. Ю. Календарно-обрядові пісні. К.: Дніпро, 1987. С. 117.

<sup>549</sup> Конопка В. З народної духовної культури українців Буковинської Гуцульщини: матеріали польових етнографічних досліджень. *Народознавчі зошити*. № 3 (135), 2017. С. 732.

<sup>550</sup> Толстой Н. И. Пятница. *Славянские древности*: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 383.

<sup>551</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 5. О.з. 2, арк. 56–57.

<sup>552</sup> Тиводар М.П. Етнографія Закарпаття... С. 374.

Проходячи повз могилу «заложних» покійників, аби убезпечитися від їх потенційного шкідливого впливу, кидали на місце поховання або загибелі гілки, каміння, що деякою мірою має паралелі з киданням полотна для стратчат: *«Як будеш іти, де вбило людину, та треба веричи на то місто галузку, аби не пужало, тай мертвий аби за тобов не ходив»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>553</sup>; *«Там є могила, у лісі. Давно чоловік помер а у село його не могли довести, та похоронили у лісі. От так дорога іде у плай, а там могила така обгорожена. А там як ідеш та треба покласти кусок хліба, коли проходиш, та помолити. Сусід розказував, як ішли у Кобилевську Полянну, та казав чоловіку шо ішов з ним, шо треба кусок хліба покласти, а тот повів шо не треба. Та ходили там потом начинь пів день. А сьак підут та усе ся вернуть, та такое таге би їх водило. А тот каже, шо нам треба було тот всьо зробити. Як они обряд сись виконали, то тоди їх і відпустило»* (с. Косівська Поляна)<sup>554</sup>.

Причини того, чому в нинішній час не зустрічають жіночих демонічних персонажів типу повітруль, красних, лісних, або чому ці зустрічі стали доволі рідкісними, інформатори пояснюють по-різному: *«То тепер лісних не є давно не чути, бо люди йшли в бутин (ліс. – К. В.) з возами і торбов, а тепер із машинами, тай пилами та розігнали лісних. Зараз лісні по п'яцах, а у лісі вже немає»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>555</sup>; *«А тепер кажуть, шо ліс полічений та не ходять. Може, і тепер ходять, але ми недостойні того видіти»* (с. Говерла)<sup>556</sup>; *«Як була война, та тота война була, усюди по лісах поза кождов смереков був солдат, та як пропало тото, та вже нема, ні непевного, ні чугайстрів, ні ніякої біди»* (с.мт Ясіня)<sup>557</sup>; *«Та казали, шо доти будуть красні, поки світ не буде обмотаний нитками, тай поки земля не буде переміряна»* (с. Луги)<sup>558</sup>; *«То колись по воздуху літали, а тепер пішло у*

<sup>553</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 15.

<sup>554</sup> Там само. 15580/1592, арк. 43.

<sup>555</sup> Там само. 15585/1597, арк. 12.

<sup>556</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк.19.

<sup>557</sup> Там само, арк. 57.

<sup>558</sup> Там само, арк. 43.

люди. Ви не увидите, які люди ненависні» (с. Говерла)<sup>559</sup>; «Як в тій старій легенді, що доки залізний павук не обснує світ, та вни ходили, но тепер уже не ходять» (с. Бреболя)<sup>560</sup>; «То розказують, що в той час зимля не була обміряна, геодезії не було, а відтак як прийшла геодезія, обміряли та типирь лиш видиме по телевізору» (с. Говерла)<sup>561</sup>; «Вони смерековий ліс любили, жили по смерековому лісу, ходили по смерековому лісу. Вони є, лиш ми вже недостойні їх видіти, вони вже по селу ходять, не по лісу» (с. Луги)<sup>562</sup>.

Подібні пояснення інформаторів ілюструють також матеріали Н. Вархол із Східної Словаччини – перелесниці не появляються, бо їх хтось прокляв, внаслідок чого вони безслідно пропали або відпливли в інше місце<sup>563</sup>.

Проаналізовані нами матеріали дають можливість зрозуміти як причини ходіння «нечистих» покійників, так і мотиви ряду їх функцій, дій. Їх усіх вважали, певною мірою, неповноцінними членами соціуму, бо вони померли, так і не подолавши певні символічні етапи людського життя – такі переломні моменти, як куштування дитиною материнського молока, обряд весілля, правильне поховання. Лише пройшовши ці етапи з дотриманням ряду правил, душа покійника могла перейти в розряд «чистих». Саме тому страччата при зустрічі з людиною просять собі крижму, ім'я (символічний обряд хрещення). Сюдиж як більш архаїчний варіант можна віднести і мотив ссання лісними грудей; повітрулі, красні, викрадають незаміжніх чоловіків і живуть з ними статевим життям (що можна віднести до символічного весілля); покійники, які померли без дотримання правил похоронної обрядовості або й взагалі залишились без поховання, просять від зустрічного, аби той провів для них похорон. У цей же ряд можна включити і мотив викрадання або підміни дітей, бо, власне, народження дитини для дівчини також було своєрідною ініціацією, вона ставала жінкою, повноцінним членом громади.

<sup>559</sup> Там само, арк. 3.

<sup>560</sup> Там само, арк. 4.

<sup>561</sup> Там само, арк. 24.

<sup>562</sup> Там само, арк. 28.

<sup>563</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 58.

## РОЗДІЛ 5. НАПІВДЕМОНІЧНІ ПЕРСОНАЖІ

### 5.1. Відьми (босоркані, мештерниці)

#### 5.1.1. Демоніми. Генеза

В народній демонології гуцулів Закарпаття найкраще збереженими і найстійкішими є традиційні уявлення про людей, які володіють надприродними здібностями (босоркані, вовкуни). Дослідники для їх класифікаційної назви зазвичай використовують термін «напівдемонічний персонаж». Деякі з них за своїми ознаками є ближчими до світу демонів, інші тяжіють до пересічних людей.

У даному розділі серед людей з демонічними ознаками центральне місце займає відьма. Власне, сам образ відьми є доволі стійким і належить до найбільш впізнаваних у різних народів. Так, у чехів це *vedma*, у поляків – *wiedźma*, у сербів – *вештиця*, у болгар – *самовіла*<sup>564</sup>. На всій території України віддається перевага терміну «відьма»<sup>565</sup>. Його етимологію ряд дослідників пов'язують з давньослов'янським «вѣдѣніе», тобто знання, пізнання, а «вѣдунство» – чаклунство, чари<sup>566</sup>. Деякі лінгвісти вважають, що воно пов'язане з праслов'янською та індоєвропейською мовами. Так, на санскриті *veda* – це священне знання<sup>567</sup>. Відомі й деякі інші назви. У Карпатах поширеною є назва «босорканя», «босорка»<sup>568</sup>, яка запозичена з угорської мови, де вживається з таким самим значенням<sup>569</sup>. Етимологія слова *bosorka*, *bosorkanu* визначена доволі надійно. Первісно – це «дух померлого, привид», а згодом – власне «відьма»<sup>570</sup>. Дослідники вважають, що угорське

<sup>564</sup> Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... С. 187.

<sup>565</sup> Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян... С. 232.

<sup>566</sup> Даль В. Толковый словарь : в 6 т., Т. 1. А - З. М. : Художественная литература, 1935. С. 338.

<sup>567</sup> Курочкін О. В. Відьма в українській міфологічній традиції. *Народна творчість та етнографія*. № 4. 1990. С. 24.

<sup>568</sup> Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная... С. 232; Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 196.

<sup>569</sup> Потушняк Ф. Відьма і її признаки... С. 58.

<sup>570</sup> Machek V. Etymologický slovník jazyka ceskeho. Praha : NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2010. S. 61.

bosorkany споріднене з тюркським basyrkan, де bas – давити, душити, а sarkany – дракон, змії<sup>571</sup>.

В ряді регіонів України є доволі велике розмаїття імен-назв персонажів цього типу і значна варіація їх якісних характеристик. До прикладу, на Бойківщині відома дослідниця народної демонології Н. Войтович, зафіксувала близько двох десятків термінів, які вживаються на позначення відьми<sup>572</sup>. Не меншим є розмаїття назв локальних варіантів цього образу і серед гуцулів Закарпаття, де її називають: *босорканя* (с. Тиса (Tisa), смт Великий Бичків, села Кричунів (Crăciunești), Вишівська Долина (Valea Vișeului)), *босорка* (села Тиса (Tisa), Вишівська Долина (Valea Vișeului), Кривий (Repedea)), *беителівка* (села Видричка, Поляни (Poienile de sub Munte)), *ворожильниця* (с. Костилівка), *ворожка* (села Луг, Довге Поле (Câmpulung)), *ворожіля* (с. Коштіль (Coștui)), *мамонарька* (села Поляни (Poienile de sub Munte), Рускова (Ruscova)), *мештерниця* (села Богдан, Говерла), *миштерниця* (с. Ділове), *чародія* (с. Поляни (Poienile de sub Munte)), *чарівниця* (с. Бистрий (Bistra)), *чародійниця* (с. Лазещина), *чередільниця* (села Водиця, Поляни (Poienile de sub Munte)), *стрига* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>573</sup>.

В цьому ряді назв цікавим є термін *стрига*, який також зустрічається на території етноісторичного Закарпаття, а саме серед українців Східної Словаччини<sup>574</sup>. Як зазначають науковці, назва стріга – латинського походження (від *strix* – сова, упир, чарувальниця)<sup>575</sup> і на Словаччину

<sup>571</sup> Валенцова М. М. К вопросу о контаминации этимологических гнезд (на примере названий мифологических персонажей). *Jazyk a kultura v slovenskych suvislostiach. Zo slovenskej etnolingvistiky*. Bratislava – Sofia, 2017. С. 168.

<sup>572</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 123.

<sup>573</sup> Король В. Відьма в народних віруваннях українців Марамороського повіту Румунії (за польовими матеріалами). *«Relatii Romano-Ucrainene. Istorie si contemporaneitate»*. «Румунсько-Українські відносини. Історія та сучасність». *Tasnad 26-28 octombrie 2017*. Editura Muzeului Samarean. Satu Mare. Editura RSR Editorial Bucuresti. 2018. S. 405–417; ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 13, 21, 36; Там само. 15584/1596, арк. 14, 26, 28, 39, 40; Там само. 15755/1706, арк. 7, 12, 15; Там само. 15582/1594, арк. 4, 25, 37, 78; Там само. 15581/1593, арк. 9, 45, 98.

<sup>574</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 196.

<sup>575</sup> Клепикова Г. П. Мотив движения-полета в семантике карпато-балканского striga(štriga). *Балканские чтения 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума*. Москва: Институт славяноведения РАН, 1994. С. 94.

потрапила з Румунії в часи волоської колонізації<sup>576</sup>. Народна назва *striga* відноситься також до нічного метелика.

За традиційним загальнослов'янським повір'ям, відьми – це певні жінки, наділені надприродною силою. Щодо походження відьми, то, за народними переконаннями, її магічна сила могла бути вроджена: *«Якщо жона має сім дівок, та сема, або п'ята буде відьма. Казали ще так, сема май заклята, а я п'ята ще май заклята»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>577</sup>. Також відьмою могли стати, відповідно навчившись або через контакт із нечистою силою, через осквернення християнських святинь: *«Котра хоче бути босорков, та гола лізе на хрест, а відтак вже той, не снів би ся, їй помагає»* (с. Тиса (Tisa))<sup>578</sup>. Сам процес навчання, передачі знань відбувався з дотриманням ряду правил, часто навіть перед самою смертю відьми, оскільки, як вірили, із знаннями відьма передавала і свою силу: *«Як ворожіля розкаже та пропаде в ній сила, то вже не зможе то робити»* (с. Коштіль (Coștui))<sup>579</sup>; *«Босорканя має ученика, якому передає свої знання на Святий вечір, коли передасть, то вмере»* (сміт Великий Бичків)<sup>580</sup>. Перед початком навчання відьма мала попередити свою ученицю про важкі передсмертні муки: *«Як жінка хотіла вчитися у ворожки і та їй каже взяти грудку сиру із своєї корови, і пішли до води, де пустила у воду ворожка свій сир, і жінка свій, і на сир ворожки почали сповзатися п'явки, гади. То як душі твоя ще чиста, а моя ні»* (сміт Ясіня)<sup>581</sup>; *«Була Горганка, шо дуже знала від коров молоко відбирати, та казала хіба ті тогди навчу Анночко, коли буду вмирати, бо мені не буде помагати. Но тай добре, раз чує баба моя, шо слаба Горганка, тай таки пішла до Горганки тої, а Горганка гонц (цілком. – К. В.) гола на печи, то давно були печі, та гонц гола на печи лежить. Но та каже: «Марічко мене навчить». «Йой, каже, Анночко не треба ти, ти видиш, дивися як долів пічкою масло тече. Я не годна, я ся купаю в маслі, я не можу, сорочка моя на*

<sup>576</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 196.

<sup>577</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 27.

<sup>578</sup> Там само. 15584/1596, арк. 9.

<sup>579</sup> Там само, арк. 40.

<sup>580</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 49.

<sup>581</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 47.



земли, не можу бути, бо масло». Баба ся сирота як перепудила, та як утекла від Горгонки» (сміт Ясіня)<sup>582</sup>.

Отже, відьмою можна було або народитись, або навчитись цьому ремеслу. Та все ж в народі вважали, що вроджена відьма володіє більшою силою. Дослідник традиційних світоглядних вірувань українців Закарпаття Ф. Потушняк за силою виділяв три типи відьом: «Які мають три душі й здатні заподіяти велику шкоду; ті, в яких два нечисті духи є менш сильними, і зазвичай йдуть за межі села; і відьми з одним духом, їх діяльність обмежують лише селом і межами»<sup>583</sup>.

### 5.1.2. Головні ознаки, зовнішній вигляд та способи розпізнання

Характерною ознакою вигляду відьми в гуцулів Закарпаття є наявність ряду тілесних ознак: наявність хвоста: «Відьма із хвостиком і плечі волосаті має. На лице як другі жони і жиє як они» (с. Луг)<sup>584</sup>; відсутність грудей (с. Кваси)<sup>585</sup>. Найчастіше звертали увагу на очі та погляд. Так, відьму, як і вовкуна, впізнавали за зрослими густими бровами: «зроснуті брови має» (с. Довге Поле (Câmpulung))<sup>586</sup>, хмурому важкому погляду (села Верхнє Водяне, Коштіль (Coștui))<sup>587</sup>, червоними очима (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>588</sup>, «Відьма – худа, висока, з чорними очима» (с. Кваси)<sup>589</sup>.

Відьма могла видати себе і поведінкою: «Вліті закручена в одяг, ночами ходить, з усього збирає знаки, в неї живе чорт у шкафу або під постілю» (с. Верхнє Водяне)<sup>590</sup>. Відьма робить у свято, «ходить за чередою корів», у церкві низько схиляє голову, «бо роги мішають», на Різдво цілує замок на церковних дверях: «Аби їй цілий рік двері до шталова (хлів. – К. В.) одкриті»

<sup>582</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 55.

<sup>583</sup> Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій... С. 38.

<sup>584</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 50.

<sup>585</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 2, арк. 58.

<sup>586</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 17.

<sup>587</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 4, арк. 42; ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 39.

<sup>588</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 33.

<sup>589</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 9, арк. 5.

<sup>590</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 4, арк. 42.

(с. Тиса (Tisa)<sup>591</sup>. Відьму розпізнають по тому, що вона іде до церкви на великі свята – Благовіщення, Великдень і намагається доторкнутися до риз батюшки, щоб сили набратися на цілий рік. А коли священник виносить чашу господню з вівтаря, то вони хочуть доторкнутися руками до святості (с. Чорна Тиса)<sup>592</sup>. На Різдво, коли піп обходить тричі церкву і потім відкриває церкву, відьми намагаються держатися за ризи у попа – тоді вони дістають силу (сmt Ясіня)<sup>593</sup>. Подібна характеристика відьми властива також і для інших регіонів України. На Поліссі – це «як нехороша, найгідчіша баба»<sup>594</sup>. Подібну рису зовнішності приписували відьмі і українці Східної Словаччини: «zalepanica» – брудниця<sup>595</sup>.

Та все ж вважалося, що побачити у звичайній жінці відьму простим, неозброєним поглядом майже неможливо. Для цього потрібно було дотримання спеціальних умов і застосування певних магічних прийомів, які давали людині здатність побачити приховану, внутрішню сутність: *«Та то казали, шо десь сходяться багато зміїв у купу і пацірку дують. Казали, шо якби крізь ту пацірку подивитись і видів би у церкви подивитись і видів котра жінка – відьма. Як ї буде видно, вна може віцаранати тому чоловікові очі, бо она буде знати шо, то дививсі»* (с. Богдан)<sup>596</sup>. Одним із важливих критеріїв був особливий, сакральний час – великі свята (Святий Вечір, Великдень, Івана Купала, Андрія тощо). Цей календар включав у себе, з одного боку, великі церковні свята, з іншого – свята, з якими народні вірування пов'язували активізацію нечистої сили, відьомські збори. В такі дні можна було побачити відьом, які йдуть на шабаш: *«Відьми пред Введенієм опівночі ідуть на сугар (шабаш. – К. В.)»* (сmt Ясіня)<sup>597</sup>; *«Найвелику силу нечиста сила має на Івандень, коли у ночі відьми по горах ся*

<sup>591</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 9.

<sup>592</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 49.

<sup>593</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 42.

<sup>594</sup> Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симоновичи. *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья*. М. : Индрик, 1995. С. 364.

<sup>595</sup> Podolak J. Pastierstvo v oblasti Vysokych Tatier. Bratislava : Vydavatelstvo Slovenskej akademie vied, 1967. S. 130.

<sup>596</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 46.

<sup>597</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 23.

зберавуть. Зберавуться щи на Юря, Дмитря, та там їх чорти учать шось нового» (с. Луг)<sup>598</sup>; «Були дівки босоркані, хлопці їх вартували, збиралися на п'яц (вулиця. – К. В.), де обговорювали, що мають робити. А босоркані в грунь у 12 годин із свічками ходили на збори» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>599</sup>.

Інша важлива умова – це особливе, сакральне місце: церква, перехрестя доріг, цвинтар. Саме з храмом, Великодньою або Різдвяною службою пов'язаний основний масив магічних прийомів для розпізнання відьми. Поєднання особливих магічних предметів, які потрібно було мати при собі в храмі, і спеціальні ритуальні дії давали можливість побачити приховану, внутрішню сутність демонічного образу: «То мій дідо хотів видіти, то бойки, ци дійсно котрі казьи (зурочують. – К. В.) корови тай вівці. Пішов у церкву та взяв громовицю, оту громовицю, коли б'є грім та шкаля тото, і то як ся подивив у церкви, та їм не дало вийти, мусив їм піп вімолити молитву на голові, бо вни не могли із церкви вийти, за то шо корови казьи. У одного була дійниці, у другого була колотівка на голові, то дідо видів, каже так ти казиш корови тай ти, із церкви не дало вийти, доки піп їм таку молитву не вічитав аби їм дало вийти із церкви, це правда» (с. Богдан)<sup>600</sup>; «Зубок (часнику. – К. В.) свячений, на Великдень із пасков, та то роблять на Великодни, та покласти у рот, руки покласти у кишині, стати на одвірку, плечима до стовпа, у церкви. І піп буде мирувати нарід, та будут іти вон, та пройдут усі, а відьма буде казати, шо там держиши, тай так мош пізнати, шо то відьма. Відтак вже беруть тоту відьму, та мечут у воду, хочять гет утопити» (сміт Ясіня)<sup>601</sup>. Впізнати босорканю можна було й за її поведінкою під час традиційного обливання водою жінок та дівчат біля храму на св. Юрія: «На Юра поливають коло церкви чилядь из відра. Є така дівка або жона, што не любить воду, бо тото босорканя, а лигіні як видят, што тота боїтса води, тогди коли не є дождю у літі, коли суша, тогди лиши

<sup>598</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 55.

<sup>599</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 25.

<sup>600</sup> Там само. 15755/1706, арк. 87–88.

<sup>601</sup> Там само, арк. 54.

*таку чилидину шукають, котра боїтси води на Юря, та полиют єї, тогди мусит дожь бути»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>602</sup>. Йдучи на службу у Свят вечір і бажаючи дізнатись, які жінки в селі є відьмами, брали ложку, якою перемішували страви на Святу Вечерю, оскільки вірили, що завдяки їй зможуть розпізнати відьом.

У багатьох випадках певну магічну силу можна було передати предметам тільки з допомогою спеціального, нерідко доволі складного ритуалу, до того ж розтягнутого в часі, що мало свій сакральний зміст. Так, магічний обряд міг розпочатись на свято Андрія і завершитись на Різдво: *«Дома пилником чухали ручку від вхідних дверей, од Андрія до Святого Вечора і у босоркані шкрептаний ніс буде»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>603</sup>. Подібний обряд існував також у словаків: той, хто щодня від св. Люції до Різдва робив по одній насічці на дверній ручці, міг у костелі впізнати стрігу, бо в неї буде пошкрябаний ніс<sup>604</sup>. Побутує на досліджуваній території і мотив, поширений не лише серед українців Карпат, але і в словаків<sup>605</sup>, чехів<sup>606</sup>, поляків<sup>607</sup>, який пов'язаний із виготовленням спеціального стільчика: *«На Андрія починали робити столиць, з дев'яти хутарю брали дерево чоловіче, одно дубове, агацове, грабове... і так робили столиць до Святого вечора. Вже на Святий вечір, на сеношному, в церкві сідали на той стілець і виділи котра жона відьма. Іще треба було обсипати маком позад себе, відьма буде збирати, а ти втечеш»* (с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului))<sup>608</sup>; *«Столиць від одного Святого вечора робити до другого, аби взнати, котра відьма»* (с. Луг)<sup>609</sup>. Певні локальні відмінності спостерігаються лише в самому виготовленні магічного предмета або

<sup>602</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 221: «Казки, розповіді, пісні і коломийки (без мелодій і з мелодіями), повір'я та звичаї. Етнографічні замітки», записав Стрипський Г. на Закарпатті. 1898-1899 р., арк. 33.

<sup>603</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 28.

<sup>604</sup> Horvátová E. Rok vo zvykov našho L'udu. Bratislava. 1986. S. 40.

<sup>605</sup> Там само. S. 39.

<sup>606</sup> Bartoš F. Moravsky Lid. Telč, 1892. S. 143.

<sup>607</sup> Janicka-Krzywda U. Tradycje uprawiania magii na Polskim Spiszu na przełomie XIX i XX wieku. *Wierchy. Roczn.* 50. 1981. Warszawa, Kraków, 1983. S. 222.

<sup>608</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 52.

<sup>609</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 60.

термінах виготовлення та особливостях застосування. Розпізнавали відьму і за тим, як змінювалось її тіло після смерті: *«Коли виносили труну на двір, то у Петрашки почали вилізати очі і труну швидко закрили і віднесли на кладовище»* (сmt Ясіня)<sup>610</sup>.

Один із найпопулярніших способів розпізнання відьми, ґрунтувався на вірі у певний зв'язок між відьмою та коровою, у якої вона відібрала молоко. Сам обряд полягав у виконанні дій, які були спрямовані на спричинення відьмі нестерпного болю, через що вона змушена була йти до виконавців цих дій і просити прощення за свою діяльність.

Необхідність розпізнання відьми полягала передусім у бажанні убезпечити себе від її шкідницьких дій, виробити певні правила обережного поводження, знешкодити носія небезпеки чи навіть знищити. Доволі часто, розпізнавши відьму, утримувались від її публічного викриття через страх перед її помстою. Незважаючи на це, магичні прийоми для розпізнання відьом доволі широко застосовувались в традиційному селянському побуті.

Важливою ознакою відьми була нестерпно болізна смерть. Як і всі «знаючі», вона не могла померти, поки не передасть свої знання та силу: *«Відьма тяжко помирає, має передати свої знання комусь, передає разом із гріхами. Якщо відьма не може вмерти, то на даху робили дірку або розбирали укриття»* (с. Чорна Тиса)<sup>611</sup>. Подібне повір'я, за яким розбирали стелю для полегшення передсмертних мук та аби душа змогла вийти з тіла, побутує на Поліссі<sup>612</sup>. Деякі дослідники вважають, що подібне повір'я є рудиментом давнього звичаю робити в могилах отвори для виходу душі<sup>613</sup>.

<sup>610</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 41-42.

<sup>611</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 47.

<sup>612</sup> Виноградова Л. Н. Ведьма. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 300.

<sup>613</sup> Милорадович В. Українська відьма : Нариси з української демонології ; [упоряд., перекл. і передм. О. Таланчук]. К. : Веселка, 1993. С. 60.

### 5.1.3. Головні функції

Сфера діяльності відьом – безмежна: їм приписують вміння літати, перевертлюватись у кішку, жабу, колесо, собаку тощо: «Уночи перечиниться у пса білого, дуйницю в зуби та іде у чужий хлів» (с. Луг)<sup>614</sup>; насилати жаб на обійстя: «Босорканя може наслати жабу, якщо ту жабу закрити, то босорканя за нею прийде, бо інакше помре» (сміт Великий Бичків)<sup>615</sup>. Однією з найбільш небезпечних властивостей босоркані є її здатність насилати порчу, вроки («потинати»)<sup>616</sup>: «Брали слід та чинили тіп, може із ряндя, то таке форма людини, як узяли слід та з глини, а як із ряндя (одяг. – К. В.), то як лялька, та так кладуть у комен, так сушать, а так убирають удти, та так вадь у ноги, руки, та там бодькає (коле. – К. В.) і умирає» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>617</sup>; «Давно у нас у селі була відьма, та она ходила на похорони, та мила мертвеців, та она дале уту воду не уливала, а ворожила на ній. Она могла пудолляти сисю воду під хату чіюсь, могла дати комусь упити, та людина могла вмерти» (с. Ділове)<sup>618</sup>.

Наділяли відьом здатністю допомагати чи перешкоджати в коханні<sup>619</sup>, шкодити худобі відбиранням молока<sup>620</sup>: «Відьма насилає хвороби, молоко краде» (с. Верхнє Водяне)<sup>621</sup>; могли відбирати яйця від курей: «І від кури яйця відбирали, не лиш молоко» (с. Ділове)<sup>622</sup>; насилати сімейні чвари: «Коли змія пожирає жабу, треба прutom з ліски-одногодки розлучити їх, є таке, що цим ще й сім'ї розрушають, вони кусок того відломлять, пройдуться миж тебе і мужа і потом ся розводять» (с. Водиця)<sup>623</sup>.

<sup>614</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 59.

<sup>615</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 3, арк. 36.

<sup>616</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню», в народній медицині українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Вип. 3*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2016. С. 491–498.

<sup>617</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 34.

<sup>618</sup> Там само. 15580/1592, арк. 150.

<sup>619</sup> Горват Л. Любовна магія... С. 3–4.

<sup>620</sup> Король В. Обряди відбирання молока в народній магії українців повіту Марамуреш. *Румунсько-українські відносини історія та сучасність: збірник наукових праць за матеріалами III Міжнародної наукової конференції «Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність»* (30 червня – 1 липня 2009 р., м. Сату Марє, Румунія). Ужгород–Сату Марє, 2011. С. 129–135.

<sup>621</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 14, арк. 4.

<sup>622</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 20.

<sup>623</sup> Там само, арк. 6.

Вміння літати було одним з маркерів, який доволі чітко відмежовував відьму від інших «непростих»: *«Одна баба була така стара, що чоловік каже кудись пішла, а вони могли таке, що вони сходилися. На кордику сіла і уже пішла у комин, така знаєте не проста, сіла на тот кордик (кочерга якою вигрібали з печі жар. – К. В.), заgrimіла в комен і пішла. Вони як сходилися, вони мали десь таке в лісі, ци де, що вони усі ся сходили, що у всьике ся перемітовали, таке нечисте. То таке як коли відьма»* (с. Богдан)<sup>624</sup>; *«Босоркані літають у бочці, на терлиці, як на коні»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>625</sup>.

Наділяли їх здатністю переміщувати в повітрі також інших людей: *«Жони, що мають чоловіка дись далеко в катуни, та коли хотіла жеби прийшов дому, та так у воздусі чоловіка принесло дому, але буде такий як мертвий, фарадний. Одна баба мого няня закликала, а сама пішла дись инде, та поклала один горщик, а в горщику, я що знаю, що було, а печі які давно були, та казала неньови: Петрику, коли буде май дуже кипіти, тот горщик череп'яний, та бись одтях май вон. А неньо слухав як у горщику говорило: «Прийди подь, прийди подь». Раз помалинька, а дальше скоріше, баба ще не прийшла, а неньо мав ще мало году, 12 або 10. Каже, що коли раз депнуло перед хатов, та він ся напудив, що то, а то легеня принесло з катуни через хаці. Прийшла баба та дала неньови два раз по лецю, що чом не одтягнувсь Петрику горщик. «Я ся напудив, що у вас в печі кричить». То не знаву, що баяла, що було вночи неньо втік собі дому. Та ледве одчинила легеня. Она то чинила, шоби легінь прийшов од дівці якуісь, вона юй заплатила»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>626</sup>. Подібний сюжет зафіксувала і Н. Вархол серед українців Східної Словаччини. Та все ж дослідниця тих, хто володіє подібними вміннями, відносить до ворожбитів-знахарів і виділяє в окрему групу «крутильники»<sup>627</sup>.

<sup>624</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 90–91.

<sup>625</sup> Там само. 15585/1597, арк. 36.

<sup>626</sup> Там само, арк. 34.

<sup>627</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 213.

Характерним для Карпат є мотив впливу відьми на метеорологічні явища, її здатність викликати дощ, бурю, вітер, спричиняти посуху<sup>628</sup>: «Є і так, што цівка заткана, аби тепло було у хижи і у літі. Тото босорка, ні жона сесе роблять. Тогди пуйде дахто у таке місто, де знає, што така жона є, та роздоткає цівку та озьме затканицю і понесе у ріку та верже, аби дождь був. Є ще і такі босоркані, што хрест ис цвинтаря ут гроба возьме і понесе у воду та прикладе, тогди велика слота є, така, што замулит хліп, а ні люди робити не гонні. І тота слота доти є, доки тот хрест не найде дахто, вадь вода го уверже на берех та у так перестане слота, файне виримя настане» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>629</sup>.

В минулому різноманітні стихійні лиха також приписували діяльності відьом. Тому ще в XVII – XVIII ст. на території етноісторичного Закарпаття звинувачених у відьомстві жінок спалювали живцем або топили у водоймах. За підозри у «босорстві» були притягнуті до відповідальності та покарані жительки сіл Бене та Боржава (1698 р.)<sup>630</sup>, м. Мукачева (1786-1793 рр.)<sup>631</sup>. Про те, що справи з обвинуваченням в відьомстві на території сучасної Закарпатської області набули широкого розмаху, свідчить спеціальна постанова для надзупана Березької жупи в м. Берегово про правила притягнення за чародійство та пророцтва від 15 червня 1756 року<sup>632</sup>. Подібні процеси особливого поширення дістали на західних теренах сучасної України<sup>633</sup>.

<sup>628</sup> Усачева В. В. Босорка. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 242.

<sup>629</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 22: «Казки, розповіді, пісні і коломийки (без мелодій і з мелодіями), повір'я та звичаї. Етнографічні замітки», записав Стрипський Г. на Закарпатті. 1898-1899 р., арк. 33.

<sup>630</sup> ДАЗО (Державний архів Закарпатської області). Ф. 10, оп. 1, од. зб. 330: Приговор жупного суда Бережской жупы в уголовном процессе против крестьянок с. Бене и Боржава Шило Анны, Пап Маргиты, надь Шары и др. привлеченных к ответственности за колдовство. 1698 г., 3 арк.

<sup>631</sup> Там само. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 1460: Дело о привлечении к ответственности крестьянки г. Мункач Блех Марии за колдовство. 25 июля 1786 – 27 февраля 1793 г., 30 арк.

<sup>632</sup> Там само. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 833: Распоряжение королевского наместничества в г. Пожонь и переписка с жупными ведомствами Венгрии о правилах привлечения к ответственности лиц за колдовство и пророчества. 15 июня – 20 декабря 1756 г., арк. 15.

<sup>633</sup> Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII – XVIII століття. К. : Критика, 2008. С. 29–43.



Популярним залишається мотив доїння відьмами-чередільницями чужих корів. Існують різні варіанти обрядів, пов'язаних з відбиранням молока. Наприклад, у шматок тканини закручували сіль, освячену на свято Юрія. Цей закруток ставили на дорогу, по якій ходять корови. Після того як худоба поверталася додому, закруток забирали, сіль давали злизувати своїй корові, примовляючи: *«Як та худоба пруйшла, так би моєю молоко пудойшло»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>634</sup>; *«Босурканя забирає молоко, покладе солі під мосток, худоба йде пасти та пройде, а ввечері забере та дасть соль своїй корові»* (с. Луг)<sup>635</sup>.

Переддень св. Юрія в традиційній культурі вишівських гуцулів характеризується як найнебезпечніший період в народному календарі, що виражається активізацією відьом, які намагаються максимально використати цей час для нанесення шкоди худобі, а через неї – і господарям.

Відьми нерідко могли доїти молоко на відстані, а також без посередництва своєї корови. Для цього використовували терлицю або коров'ячий ріг<sup>636</sup>, з яких після виголошення вербальних формул витікало молоко. Це доволі яскраво змальовано в ряді народних переказів: *«На Коштили був пуп Ціфрак, а носила му жона молоко, була тота жона бідницька-бідна. Та пішов піп шось до ниї, а вона доїть з терлиці молоко. Та їм терлиця була коньом і вони ся на ньому возили туди, де ся сходять»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>637</sup>; *«Зять Калинючки розказував, шо прийшли на Великдень із Пасков посяченев, сіли за стіл, поїли, а баба дуже знала ворожити їхня та й знала забирати молоко та й каже: «Хочеш, зятьку, видіти?». Пішла в двір, де віз стояв, бо в них були воли. Стояв там віз, а межі тим рудина була, де ся воли запрягають, а вна межі рудину поклала відро, а воли в хліві, та стала коло того відра, впала в колінки, підняла руки до неба і зачала примовляти: «І сих зірок зірки..». Вона казала: «Рудини, рудини, дайте молока... зірки...». Всі босоркані, тото нечисті. І повне відро*

<sup>634</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 13.

<sup>635</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 2, арк. 6.

<sup>636</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15594/1606, арк. 25.

<sup>637</sup> Там само, арк. 27.

*з рудин молока натекло. А коли вона померла, поклали їй труну та коли лежала, та так їв молоко з очей текло»* (с. Луг)<sup>638</sup>.

Доволі цікавим є використання в подібних обрядах коров'ячого або волячого рогу, який, імовірно, має більш давнє походження і багату символіку. Так, ріг у руці язичницького ідола – символ сили. У міфології та фольклорі багатьох народів, у тому числі українського, ріг – символ заможності<sup>639</sup>.

Поширеним є уявлення, що відьма перевтілюється в кішку, жабу, колесо, пса<sup>640</sup>, і таким чином проникає в хлів, де на перепоні могло стати лише щось освячене. У переказах не рідко згадується мотив виявлення в хліву перевертня, якого ловили, і він людським голосом звертався з проханням відпустити, або ж перевтілену відьму калічили і за наслідками поранення її легко ідентифікували.

Слід зауважити, що на досліджуваній території відомо декілька локальних варіацій образу босоркані. Так, у богданських, рахівських та частково ясінянських гуцулів вона значною мірою злилася з образом повітрулі, красної, яка майже повністю витіснила босорканю із традиційних для такого образу позицій: *«Відьми є лісові, і ті, що помежи людей»* (с. Костилівка)<sup>641</sup>; *«Манну (молоко. – К. В.) красні відбирали»* (с. Говерла)<sup>642</sup>. Серед рахівських та частково богданських гуцулів навіть сам термін *«відьма»*, і ряд ключових функцій, взагалі перекочували до образу повітрулі: *«Відьми (респондент вживає цей термін на позначення образу повітрулі. – К. В.), мають силу до тих хлопців, чесних (хто не мав статевого життя. – К. В.), мають силу до людини, яка народилась у сім'ї першою або останньою»* (с. Видричка)<sup>643</sup>. Для великобичківських гуцулів та гуцулів Марамурешського повіту Румунії характерним є образ босоркані у вигляді вогнів, світла: *«Ми часто дивилися на ті босоркані, вони стрибали, світлом переливалися, але*

<sup>638</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 78–79.

<sup>639</sup> Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури. К. Довіра. 2006. С. 499.

<sup>640</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 55.

<sup>641</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 11. О.з. 3, арк. 4.

<sup>642</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 13.

<sup>643</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 4. О.з. 5, арк. 6.

*все в закутках, у самих закутках. У таких, знаєте, запусених місцях. Та там скакали там світлом, та були босоркані» (сmt Великий Бичків)<sup>644</sup>; «Босоркані через геренди доїли молоко, межами ходили. В старуї хаті, колисьмо сідли на дворі, та, небожата, я не знаву кулько було часу 12 ци як, не брешу, там близько цвинтар та так одно коло із свічками іграють, а потом розбрискаються і назад разом ся счинять» (с. Кричунів (Crăciunești)<sup>645</sup>.*

За рядом функцій для босоркані гуцулів Закарпаття характерні властивості південнослов'янської змори (давити, душити сплячих): *«Нічниця проникає через вікна, двері, може бути як птах, не дає спати малим дітям. Нічницями стають відьми» (с. Чорна Тиса)<sup>646</sup>.*

#### 5.1.4. Способи захисту, обереги

Оберегами від відьми слугували як універсальні засоби проти нечистої сили, так і ціла низка спеціальних апотропейних заходів. Аби завадити відмі проникнути в оселю або на подвір'я, обсипали двір маком, сіллю; *«Босорканя ніколи не переступить через поріг, в який заколена ігла» (сmt Великий Бичків)<sup>647</sup>; «Якщо прийшла відьма до хати, то треба посипати сіллю доріжку після неї і казати: «Най іде з тобою, як із нічтю темною, усе що ти принесла, аби твоя нога тут більше не була» (сmt Великий Бичків)<sup>648</sup>.*

Також існували обряди, які позбавляли відьму сили, і як наслідок вона не могла заподіяти лихо: *«Аби відьма не мала сили, треба баяти «брати дев'ятки», беруть 9 видів дерева і закликають, аби відьма не мала сили» (сmt Великий Бичків)<sup>649</sup>; «Гія мати громовицю, коли грім ударить у смереку, та є сучи та в тому є дірка, та в ту дірку як ся подивиши, та вна вже сили не має» (с. Бребої)<sup>650</sup>.*

<sup>644</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 105.

<sup>645</sup> Там само. 15585/1597, арк. 30.

<sup>646</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 42.

<sup>647</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 48.

<sup>648</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 93.

<sup>649</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 3, арк. 36.

<sup>650</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 96.

Для гуцулів молочні продукти тривалий час були основою харчування, саме тому вони різноманітними ритуально-магічними діями намагалися, з одного боку, збільшити молочність худоби, а з іншого – вберегти її від босоркань, які могли відібрати молоко, а отже, приректи на голод. Так, дійних корів кропили свяченою водою, обкурювали зіллям, рисували вугликами хрести та солярні кола, доїли через обручальний перстень, а на полонинах пастухи ще ворожили з живою ватрою, сіллю, попелом, часником, сокирою<sup>651</sup>: *«Аби відвернути відьму, газди обкурювали худобу зіллям, мастили хрести на чолі, хребті, вим'ї. Треба на двері в хліві червену рянду вішати, то проти поганих очей та проти відьми»* (с. Луг)<sup>652</sup>; *«Щоб босорканя не могла відібрати молоко у корови, то у стайни над дверима має бути намальований хрест»* (с. Луг)<sup>653</sup>. З цією метою обмивали дійницю: *«Щоб босорканя не брала молоко від корови, на дверях хліва часником малювали хрест, на хвіст корові прив'язували мішечок із часником, сяченою сіллю і пшеницею. Мили дійницю три рази і за кожним разом приповідали: «Перші зливки мої. Другі зливки тій жоні, що не знає сокотити корову. А треті зливки тій жоні, що не знає нічого робити. Аби їм моє молоко було таке як треті зливки»* (с. Верхнє Водяне)<sup>654</sup>.

Якщо відьма вже відібрала молоко, то існувала низка магічних засобів, які, за народним переконанням, могли його повернути. Для цього використовували розпечену кінську підкову, на яку лили молоко, примовляючи: *«Так би тя пекло в серце, як пече й се молоко»*<sup>655</sup>. В іншому варіанті використовували розпечений серп, на який також лили молоко зі словами: *«Серп пече, молоко тече, хто забрав – оддає або сам ся попече»*<sup>656</sup>.

В обох випадках використовується залізний предмет, який нагрівають, а потім поливають молоком. Така основа обряду зустрічається майже без змін

<sup>651</sup> Тиводар М. П. Скотарські обряди та вірування в літніх календарних святах населення українських Карпат... С. 101–103; Тиводар М.П. Традиційне скотарство Українських Карпат... С. 374.

<sup>652</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 1, арк. 55.

<sup>653</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 2, арк. 6.

<sup>654</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 14, арк. 14.

<sup>655</sup> Король В. Обряди відбирання молока в народній магії українців повіту Марамуреш... С. 132.

<sup>656</sup> Король В. Обряди відбирання молока в народній магії українців повіту Марамуреш... С. 132–133.

не лише в гуцулів Закарпаття, але і на всій території Українських Карпат. Варіації спостерігаються лише у вербальних формулах, а також предметах, які використовуються в обряді.

Загалом обряди, ритуали та магичні дії з вогнем і похідними від нього своїм корінням сягають дохристиянських часів і генетично пов'язані з культом Сонця. Особлива роль відводилась охоронній функції вогню та його похідним. Саме вогонь використовували при обкурюванні худоби напередодні свят, у які, як вірили люди, активізувалися злі сили. Вівчарі розпалювали вогонь на полонинах і приписували йому надзвичайно велику охоронну силу.

За народними уявленнями, всі відьми, помираючи, мучаться, кричать, а вмерти не можуть. Така агонія сприймалася як жорстока боротьба між ангелом та чортом за душу помираючої. Мотив про тяжку смерть відьом, чарівників, як вважає Л. Виноградова, пов'язаний саме з уявленнями про їх «двоєдушність», бо якщо в момент смерті звичайна душа покидає тіло людини, то демонічна залишається і не дає можливості відьмі ні померти, ні жити. Саме тому, щоб припинити муки, відьмі слід було передати знання наступнику. Одразу після того, як наступник отримував надприродні знання, він ставав «дводушником»<sup>657</sup>.

Тих, за якими закріпилася недобра слава відьми, боялися і після їхньої смерті: *«Відьма як мала померти, то наказала покласти їй у труну хрест із червонов пов'язков, вони не поклали червону пов'язку і через 40 днів здохли 4 корови»* (с. Луг)<sup>658</sup>. При їх похованні дотримувались певних ритуальних дій. Так, у домовини клали сторінки із книг на іноземній мові, посипали тіло померлої відьми свяченим маком. При цьому казали: *«Прийдеш, як це прочитаєш, тоді приходи, як цей мак полічиш»* (с. Тиса (Tisa))<sup>659</sup>; *«Як умре*

<sup>657</sup> Виноградова Л. Кто вселяется в бесноватого? *Миф в культуре: человек-не-человек*. М., 2000. С. 36.

<sup>658</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 2, арк. 7, 8.

<sup>659</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 9.

*відьма, та до труни дають соли і маку і прив'язують їй червону нитку»* (с. Верхнє Водяне)<sup>660</sup>.

В народній уяві гуцулів Закарпаття відьма-босорканя доволі близька до знахарки-баїлі, обидві можуть бути як із вродженими здібностями, так і з набутими через навчання. Передача знань в обох випадках регламентується рядом суворих правил, проте між цими двома демонологічними образами є суттєві відмінності. Як влучно зауважив Ф. Вовк: «Знахарка не літає, не має хвоста та не спеціалізується на доїнні чужих корів»<sup>661</sup>.

Що стосується сучасних уявлень про відьом, то опитані нами респонденти, як правило, переповідають ті перекази, які вони чули у дитинстві. Хоча й нині трапляються люди, які переконані, що в їхньому селі є відьма, босорканя, яка відбирає молоко, насилає сімейні чвари, вроки. Саме уявлення українців Карпат про людей, наділених демонічними ознаками, демонструє, настільки тонкою та нечіткою в традиційному світогляді є межа між світом демонів та світом людей.

## **5.2. Вовкуни**

### **5.2.1. Демоніми. Генеза**

У категорію напівдемонічних персонажів входить також вовкун, який, за традиційними переказами, є напівлюдиною, напіввовком, тим, хто здатен обертатися на вовка. Власне походження терміна «вовкодлак» дослідники відтворюють як двоскладове: «вовк» та «длака» – слов'янське «вовча шкіра»<sup>662</sup> або «вовча шерсть»<sup>663</sup>. Тож українське «вовкулак» або є видозміненим похідним від «вовкодлак», або іншим варіантом з тим же значенням «вовча шкіра»<sup>664</sup>. За іншою теорією, етимологію слова «длака»

<sup>660</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 4, арк. 44.

<sup>661</sup> Вовк Ф.К. Студії з української етнографії та антропології. К. : Мистецтво, 1995. С. 205.

<sup>662</sup> Niderle L. Slovanske Starozitnosti. Praha. 1916. S. 45.

<sup>663</sup> Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... С. 191.

<sup>664</sup> Фігурний Ю. С. Історичні витоки українського лицарства: Нариси про зародження і розвиток козацької традиційної культури та національне військове мистецтво в українознавчому вимірі. К. : Видавничий дім «Стилос», 2004. С. 42.

(dlakas) виводять від балто-слов'янського «ведмідь»<sup>665</sup>, тому «вовкулака» дослівно означає «ведмедевок». Міфологічний образ ведмедя часто змішувався з образом вовка<sup>666</sup>. Таке припущення має ряд свідчень в традиційних закарпатських віруваннях, відповідно до яких вовкулака може один місяць бути вовком, а другий – ведмедем<sup>667</sup>. Про схожі вірування розповідають респонденти і на досліджуваній нами території: «Було шо пішли на охоту та забили медведя, а то дале був чоловік. Може сохнутися в людину і так стає вовкун. Поки дух у людині, доти вовкун і не тямить шо то є» (с. Кобилецька Поляна)<sup>668</sup>. У давньослов'янському епосі образ вовка змішувався не лише з ведмедем, але і з собакою. Таке змішання двох споріднених тварин у міфології пояснюється їх генетичною близькістю<sup>669</sup>.

Образ людини-вовка відомий більшості індоєвропейських народів та навіть на теренах Українських Карпат існує ціла низка назв для його номінації. На Лемківщині зафіксовані назви «вовкораб», «вовкураан», «вовкурат»<sup>670</sup>. Та все ж у бойківських, лемківських та гуцульських говірках переважає назва «вовкун». Разом з тим на Закарпатській Гуцульщині зафіксовано ще назви: *вовкулака* (с. Верхнє Водяне)<sup>671</sup>, *ворколака* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>672</sup>, *флуд* (с. Ділове)<sup>673</sup>, *місячник* (села Великий Бичків (Vocişoiu Mare), Вишівська Долина, (Valea Vişeuului)): «він таким уродився, казали на нього місячник, бо раз на місяць мав перемітоватися у вовка»<sup>674</sup>.

В українському фольклорі доволі чітко виділяють два типи вовкунів. До першого типу відносять перевертнів, які самі, з власної волі обертаються у звіра. За народними переконаннями, своє вміння вони мають від природи або

<sup>665</sup> Левкиевская Е. Е. Волколак. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 418.

<sup>666</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 105.

<sup>667</sup> Левкиевская Е. Е. Низшая міфологія славян... С. 191.

<sup>668</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 61.

<sup>669</sup> Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки Н УКМА: Зб. наук. праць*. Т. 20–21 : Теорія та історія культури. К., 2002. С. 66–71.

<sup>670</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 76.

<sup>671</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 61.,

<sup>672</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 221, арк. 34.

<sup>673</sup> Слово «флуд» у гуцульській говірці означає вовк (див.: Піпаш Ю. О., Галас Б. К. Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області). Ужгород, 2005. С. 208. ); ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 66, 76.

<sup>674</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 12, 48.

навчаються йому. Другий тип – це люди, насильно перетворені у вовкунів чарівниками внаслідок закляття або магічних дій<sup>675</sup>: *«Відьми перетворювали людей на вовкунів»*<sup>676</sup>; *«То казали, що вовка вб'є чоловік та вирубує горло, то від вовка, та іде та дихає, дує на людину, тай стає людина вовком»* (с. Луги)<sup>677</sup>. Перший тип складають власне чаклуни, босоркуни: *«Було таке, дідо говорив, що переставав босоркун та забирав мливо (борошно. – К. В.). Та й на вовка перетворювалися... Они собі корову як подоять та обратно в люди ся перетворяють»* (с. Луг)<sup>678</sup>. Могли перетворюватися на вовка, оперізуючись магічним поясом, шнурком. Якщо цю пов'язку зняти, то вовкун знову стає людиною: *«Одного разу мисливець убив вовка. Коли його розпороли, то виявили в нього два серця, а під шкірою черес... Вівчар спостерігав як вовк, перескакуючи овечу кошару, заплутався і впав через голову на землю. При цьому на його шиї урвався «очкур» (гачник), яким він був зачарований. І він знову став чоловіком»*<sup>679</sup>.

Деякі дослідники вважають цей атрибут військовим символом. Так, Л. Залізняк зазначав, що такий пояс є аналогом військового поясу, який був притаманний військовим станам ряду індоєвропейських народів, а саме оперезання поясом з мечем слугувало посвятою у воїни<sup>680</sup>.

Інші варіанти переказів подають перетворення чоловіка у вовка посередництвом перекидання через ніж, вогонь: *«Є такі, що можуть подобу міняти, та перескакує через вогонь або ніж і стає вовкуном»* (с. Кобилецька Поляна)<sup>681</sup>. Як зазначає А. Бондаренко: *«Зв'язок магічного ритуалу з холодною зброєю широко відомий з українського фольклору, що є свідченням архаїчного мілітарного походження цих звичаїв»*<sup>682</sup>.

<sup>675</sup> Иванов П. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Киевская старина*. № 6. 1886. С. 356–364.

<sup>676</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2 арк.14.

<sup>677</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 29.

<sup>678</sup> Там само. 15580/1592, арк. 86.

<sup>679</sup> Потушняк Ф. Вовкун... С. 70.

<sup>680</sup> Залізняк Л. Л. Первісна історія України : Навч. посібник. К., 1999. С. 144.

<sup>681</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 61.

<sup>682</sup> Бондаренко А. О. Культ вовка у військових традиціях Давньої України. К. Видавець Олег Філюк, 2017. С. 120.



Дослідник В. Балушок підкреслив значення міфічного образу вовка у військових посвятах слов'ян. Посвята мала виступати символічним переродженням юнака у вовка, а після проходження ряду випробувань слідувало символічне перетворення в людину – чоловіка, повноправного члена архаїчної громади<sup>683</sup>.

Важливим був зв'язок подібних військових посвят зі шлюбом, початком статевих відносин. Так, на Гуцульщині поширеним є мотив перекидання на вовка нещодавно одруженого чоловіка, що нападає на свою дружину, яка згодом помічає в його зубах нитки зі своєї одежі і так викриває чоловіка-вовкуна: *«Чоловік із жонов сіно гребли. Носили давно такі запаски, то такі ткани. Та жона пішла, а на неї таге вовк напав, а она ся боронила. Потом прийшов чоловік, а она дивить, а у зубі нитки із запаски. А тото він ся перетворив у вовкуна»* (с. Косівська Поляна)<sup>684</sup>; *«Чоловік з жінков клали копицю, а чоловік метав жінці туди гурі сіно та й раз він дись пропав. Нис го, а прибігає такий як вовк до копиці та зачав на неї дуже гавкати, а кой досіг ї та уткусив їв поділ з сукни та й пішов гет. А чоловік як прийшов та зачала го звідати ош десь був і т.д. А він каже, ош требало му удийти там було, а вна так і увиділа, коли він говорив, ош він вовкун, бо в зубах мав тот поділ, шо вовк од неї укусив. Та то казали, ош приходить на них таке раз у місяць»* (с. Хмелів)<sup>685</sup>.

Домінуючим для Закарпатської Гуцульщини є мотив про здатність до перевтілення, як визначеного долею: вовкуна могла народити така жінка, яка під час вагітності побачила вовка або з'їла м'ясо із звірини, вбитої вовком, також вовкунами ставали зачаті напередодні Святої неділі, прокляті батьками, дводушники<sup>686</sup>. Ряд легенд пов'язують походження вовкулаків із зникненням старого місяця та появою нового<sup>687</sup>. Свідчення цього збережено в записах із Гуцульщини: *«Приходе вовкуни і їдют его (місяц). Так нима, нима,*

<sup>683</sup> Балушок В. Г. Обряди ініціації українців і давніх слов'ян. Львів–Нью-Йорк, 1998. С. 151, 191.

<sup>684</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 44.

<sup>685</sup> Там само, арк. 20.

<sup>686</sup> Гнатюк В. Нарис української міфології... С. 223; Левкиевская Е. Е. Волколак... С. 418.

<sup>687</sup> Хобзей Н. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник... С. 77.

а вітак витко червоний, дуже змучений. Чьисом приходе вночи, чьисом звечіра, они его гризут, розирвут, а витак се зцілює місяць назад»<sup>688</sup>. Подібні оповіді зафіксував і Г. Стрипський на Закарпатській Гуцульщині в с. Верхня Рівна (Rona de Sus): «При місяцеви не слобудно істи, бо тогди ідят ворколаки місяця. При місяцеви не слобудно прясти, бо тов нитков ворколаки лізут ид місяцеви. Ворколаки можут перекинутиса на люди, є каски у В. Руні. Ішов чоловік дорогов у роботу і видів у ярку два ковдоші палицями били хліп. Чоловік їм каже: Нашто бете хліп? – Тай бо нам не треба істи хліба, бо ми маєме што істи: місяць. Тото ворколаки були»<sup>689</sup>. Таке уявлення не є безпідставним, адже місяць ототожнюють зі світом померлих<sup>690</sup>. Подібний мотив поїдання вовкуном місяця або сонця відсутній на Поліссі та в східнослов'янській традиції і є характерним виключно для балкано-карпатського ареалу<sup>691</sup>.

### 5.2.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд

Розглянуті вище типи вовкунів у народних переказах мають однаковий зовнішній вигляд і від вовка відрізняються хіба розмірами. Так, вовкуна часто зображають значно масивнішим від звичайного вовка. Разом з тим виділяють деякі особливості в поведінці та зовнішності. Так, у росіян вовкулака має задні ноги, як в людини, а в білорусів – людську тінь<sup>692</sup>. У західній частині Закарпаття вважали, що розпізнати вовкулаку серед інших лісових звірів могли за двома кружечками (волосяними закрутками) на тім'ї-потилиці<sup>693</sup>. Вовкуна у вовчій подобі видавало те, що він не міг харчуватися сирим м'ясом, а намагався харчуватись звичною для його людської подоби їжею: *«Бов легінь із вівцями, та до него прийшов вовк, став коло ватри у колибі, та легінь дав йому хліб із бринзою, тому вовку, і він поїв та пішов.*

<sup>688</sup> Гнатюк В. Знадоби до української демонології... С. 86.

<sup>689</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 221., арк. 34.

<sup>690</sup> Толстой Н. И. Язычество древних славян. *Очерки истории культуры славян*. М.: Индрик, 1996. С. 149.

<sup>691</sup> Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами ; [Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская]. М. : Языки Славянских культур, 2010. С. 482.

<sup>692</sup> Левкиевская Е. Е. Волколак... С. 418.

<sup>693</sup> Чорі Ю.С. Прикмети і повір'я отчого подвір'я. Ужгород : Патент, 1994. С.508.

*Тай відтак у кілька году вженився той вівчарь, та йшов купити мелаю, та зустрів вовка, який був уже чоловіком. То він один місяць був чоловіком, а другий вовком. Та йшли лісом і найшли хижу, та розсідлав коня, та дав йому їсти. Полігали спати, а на рано той, що вовком був, та каже: «На тобі мелаю», та дав йому два міхи мелаю. Та каже: «За щось ми дав мелаю», а тот, що був вовком, та каже: «Ти тоді, тай тоді, дав мені хліб із бринзою їсти, та я тобі віддячу так» (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>694</sup>. Вовкун не може їсти сире м'ясо, а тому намагається підсмажити його на залишках пастушого вогнища. Якщо він його їсть, то дуже швидко до цього звикає. Та все ж вовкун зберігає людський розум, переважно не може вести вовчий спосіб життя. Оскільки вживання сирого м'яса могло призвести до того, що вовкун назавжди залишиться у вовчій подобі<sup>695</sup>.*

На Закарпатській Гуцульщині вовкуна видавав злий погляд<sup>696</sup>, подвійна тінь або подвійне відображення у воді: *«Та йсі, що ся перетворяють у пси, у вовки та ош кой ідеш уночи, та дуже місячно, та тінь иде. Но а тот ко йшов та дві тіні були. Вать на воді у зирькало дивився та будуть два» (с. Верхнє Водяне)<sup>697</sup>. Також вважали, що при порушенні умов зворотного перетворення у людини міг залишитись хвіст<sup>698</sup>.*

Однією з ознак перевертня є його надприродна невразливість. За народними переказами, вбити вовкуна доволі важко або й неможливо звичайною зброєю, а тільки спеціальними засобами, якими слугує зброя із срібла, осиковий кілок. При цьому вразити перевертня можна, тільки поціливши в серце<sup>699</sup>: *«Но вто стріляли у пса, думали ош пес. А в нії (перевертня. – К. В.) не попадає куля. Видко якогось місяця ся перекидала» (с. Верхнє Водяне)<sup>700</sup>.*

<sup>694</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 21.

<sup>695</sup> Иванов П. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Киевская старина*. № 6. 1886. С. 362.

<sup>696</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 111; Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 11. О.з. 2. арк. 11.

<sup>697</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592. арк. 112.

<sup>698</sup> Левкиевская Е. Е. Волколак... С. 418.

<sup>699</sup> Українська міфологія. К. : Либідь, 2002. С. 80.

<sup>700</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 111.

При фіксації відомостей про цього персонажа в ряді випадків нами було виявлено корелятиви жіночого роду: *«В нас у сусідах була жінка, та мала родичів в Рахові. Та рас я робила в магазині, та прибігла, та ни знала, шо брати. Та йшла дись, та лишила тачку біля магазина, а прийшла потом така уморена. Та то казали, ош она ся перетворює на вовка»* (с. Водиця)<sup>701</sup>; *«Є у нас, там де я росла, та там у нас була жінка, шо ся перекидала у пса. У білого пса. Мама віділа її. Ходила по путях, а потом зайшла в хату. Удкрила си двирі тай зайшла. Ото вже всі знали ош она ся перекидувала»* (с. Верхнє Водяне)<sup>702</sup>. І все ж вовкун – в основному чоловічий образ, жінка, перевтілена у вовка, для українського фольклору не притаманна, на що звернули увагу ще А. Онищук<sup>703</sup> та Д. Лепкий<sup>704</sup>. Образ «вовкулачки», як зазначає А. Бондаренко, був поширений тільки в місцевостях, де персонажне втілення вовка було особливо розвинене. З усього масиву українського фольклору цей образ відіграє відчутну роль лише в переказах Західного Полісся і частини Галичини<sup>705</sup>, а також півдня Закарпатської Гуцульщини. Разом з тим серед великобичківських гуцулів поширеним є персонаж перевертня «жінки-лисиці»: *«Чоловік ся ужинив, пішли з жонов косити. Каже она: «Я лиш біжу туди», а тот повів, шо іди. Она пішла і нема її, і нема. А она пішла та верлася у лисицю, так та було як кусала, та тими червеними зубами»* (с. Верхнє Водяне)<sup>706</sup>; *«Є такі, шо переходять у вовка – чоловік, а у лисицю – жона»* (с. Верхнє Водяне)<sup>707</sup>.

В. Балушок у своїх дослідженнях, підкреслюючи значення міфічного образу перевертня у посьятах давніх слов'ян, слушно зауважив, що переважна більшість давньослов'янських чоловічих ініціацій пов'язувалась з образом вовка. Посвята мала виступати символічним переродженням юнака у вовка. Після проходження низки випробувань слідувало таке ж символічне

<sup>701</sup> Там само, арк. 12.

<sup>702</sup> Там само, арк. 111.

<sup>703</sup> Онищук А. Матеріали до гуцульської демоньольогії. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта... С. 130.

<sup>704</sup> Лепкий Д. З народних поверок : Дещо про вовкулаков... С. 239.

<sup>705</sup> Бондаренко А. О. Культ вовка у військових традиціях Давньої України... С. 125.

<sup>706</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 50.

<sup>707</sup> Там само, арк. 46.

перетворення в людину – чоловіка, повноправного члена громади<sup>708</sup>. Важливим був також зв'язок подібних посвят зі шлюбом та початком статевих відносин.

### 5.2.3. Головні функції

Християнська символіка поступово витісняє традиційну міфологічну образну символіку. Як зазначає дослідник А. Бондаренко: «Одним з принципових явищ цього процесу була зміна ставлення до образу хижих звірів, особливо вовка. Так в язичницькі часи образ вовка ніс у собі й негативні явища. Але домінувало позитивне сприйняття «лютого звіра», як символу доблесті, відваги, надприродної мудрості. Християнська символіка, що базувалась на традиціях «Старого Заповіту», надавала образу вовка майже виключно негативні риси. В ній вовк виступає головним ворогом, уособленням зла, що протистоїть «праведникам»-вівцям»<sup>709</sup>.

Босоркуни, чарівники, які перетворювались на вовкунів, шкодили людям<sup>710</sup>: вони нападали на людей, могли роздерти власну дружину, дітей, оскільки: «*То казали, ош приходить на них таке, раз у місяць*» (с. Верхне Водяне)<sup>711</sup>; «*Брався вовкун і до люди, гармав, драпав, айбо не вбивав. То поганій, Боже борони*» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>712</sup>.

Та все ж найбільшу шкоду вовкулаки завдавали худобі: «*Вовкун – звичайний чоловік, робить шкоду восени, коли вівці повертаються з полонини*» (с. Ясіня)<sup>713</sup>; «*Колись давно вони винищували цілі стада коров, овець*» (с. Костилівка)<sup>714</sup>. Щоправда, у болгар викрадення вовком тварини вважалося своєрідною жертвою. Це щаслива прикмета, бо вівці будуть давати багато молока<sup>715</sup>.

<sup>708</sup> Балущок В. Г. Обряди ініціацій українців і давніх слов'ян... С. 191.

<sup>709</sup> Бондаренко А. О. Культ вовка у військових традиціях Давньої України... С. 116.

<sup>710</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 86.

<sup>711</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 50.

<sup>712</sup> Там само. 15585/1597, арк. 38.

<sup>713</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11. арк. 3.

<sup>714</sup> Там само. Ф. 9. Оп. 11. О.з. 2. арк. 10.

<sup>715</sup> Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М. : Индрик, 1997. С. 144.

Якщо перевтілення вовкуна було спричинене чарами босорканя, то він не є небезпечним для людей та худоби.

#### 5.2.4. Способи захисту

Окремих оберегових засобів від вовкунів майже не відомо, оскільки вважали, що він слабший за людину і не володіє якимось чарами, а має лише вовчу силу. Тому якщо він нападав на людей, то в сутичці вовкуна не просто могли поранити, але і вбити: *«Дерда жив у присілку і перекидався у вовка, він напав на чоловіка, який по шії вовка вдарив палкою, а на другий день у Дерди було синє по шії від удару палки. Його боялися, казали на нього вовкулака»* (с. Верхнє Водяне)<sup>716</sup>.

Проаналізований нами сучасний польовий матеріал з теренів Закарпатської Гуцульщини дає можливість стверджувати, що бути вовкулаком – це свого роду кара, муки, призначені людині. Так, аби стримувати «вовчу натуру», такий вовкун втікав у ліс, облаштував для себе спеціальний хлівець, аби не зашкодити рідні, та й загалом людям: *«А пак учинили му дома кучу та як приходило на нього ги вовкуна, та запирали го в кучу, прійде го – та випускали. Ото од Бога шось дане. А один чоловік сам казав собі жоні, шо я маю таку біду та вчиню собі таку хатчину, а будеш видіти, шо мені не добре – зразу там мене запирай. Та й жили собі так, шо. Она го нараз там закривала, як му не добре було, він там годину ци дві побуде, прійде го, та пак го впускала»* (с. Луг)<sup>717</sup>; *«Кожен місяць він перетворює ся на вовка, на собаку. Так на нього приходило. А після того ледви додому приходить, по лісах ходить, й сам не помнить, де буває, а потом довго-довго спить. Він і сам не знав, може, батьки його так прокляли. А діти вже в них нормальні народилися»* (с. Луг)<sup>718</sup>; *«Був у Бичкові Руснак, який перемітовався у вовка, то розказувала його сестра. Як на нього*

<sup>716</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 107.

<sup>717</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 89.

<sup>718</sup> Там само, арк. 81.

*таке надходило, то йшов у ліс, а ранком повертався, бо міг наробити много біди» (сmt Великий Бичків)<sup>719</sup>.*

Щодо ареалу побутування традиційних вірувань у вовкуна, то Закарпатська Гуцульщина доволі неоднорідна. Так, серед великобичківських, рахівських, вишівських гуцулів подібні вірування доволі яскраво виражені, а вже серед ясінянських та особливо богданських гуцулів – вони спорадичні, поодинокі (див. додаток Б., рис. 1.6).

---

<sup>719</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 3, арк. 35.

## РОЗДІЛ 6.

### ЛЮДИ З ДЕМОНІЧНИМИ ОЗНАКАМИ

#### 6.1. «Непрості», «знаючі» люди

##### 6.1.1. Демоніми. Генеза

У традиційних світоглядних уявленнях демонічними властивостями наділяють окрему групу людей, які володіють таємними знаннями, але не належать до класичних представників народної демонології. Це так звані люди, які «знають» і які вирізняються своєю фаховою майстерністю, способом життя, соціальним становищем чи належать до представників інших етносів. Хоч в народних віруваннях їм і приписували володіння певними езотеричними вміннями, та все ж вони не завжди «дотягували» до рангу демонічних істот, це мисливці, пастухи, будівельники, музиканти, бджолярі тощо. Однією з ключових ознак, яка об'єднує групу аналізованих персонажів, є їх подвійна сутність, а саме приналежність одночасно до світу людей та світу демонів. Така подвійність в народних демонологічних віруваннях часто сприймається як вид двоєдушності, тобто наявність демонічної та людської душі.

Чи не найбільше легенд, вірувань, переказів гуцулів Закарпаття пов'язано із «непростими» людьми, яких в традиційній демонологічній традиції наділяли надприродною силою. Разом з тим як на досліджуваній території, так і серед українців, а ширше слов'ян, існує величезна кількість народних лексем на позначення «непростих». Сам термін «непростий», «знаючий» має доволі чітку етимологію. Така людина вирізнялася з-поміж оточуючих своїми знаннями, вміннями і була для інших мудрою, непростою. Будь-яка діяльність вимагала знань в своїй області. Вимога, яка підкреслює позначення цього класу людей: вони знаючі і цими знаннями виділяються із загальної маси. Серед «знаючих» у гуцулів Закарпаття можна виокремити тих, хто впливав на здоров'я та життя: *примівник* (термін домінує серед ясінянських гуцулів), *баїльник* (лексема характерна для богданських,



рахівських та великобичківських гуцулів). До тих, які могли впливати на погоду, застосовували термін *градівник*, *градобурник*. На Лемківщині та Бойківщині на їх позначення вживали термін *хмарник*<sup>720</sup>. Тих, хто займався гаданням, міг приворожити чи якимось негативно вплинути на життя людини, називали *ворожиленьник*: «Була у нас туйка така одна баба, но умерла уже, знала на картах ворожити. Так туй усіх дівок оддавала. Ще туй була Ференциха, тоже умерла, уміла чи то на лихо, чи то на добро ворожити» (с. Косівська Поляна)<sup>721</sup>.

Досить часто межі між функціями ворожиленьників та функціями баїльників були нечіткими, принципово розрізняло їх хіба те, що основним заняттям баїльника було лікування хвороб. Значна кількість народних переказів та уявлень пов'язана саме з ворожиленьниками, проте їх образи не є чіткими, а функції – постійними. Залежно від обставин, вони зображаються то носіями абсолютного зла, то такими, які можуть допомагати в деяких ситуаціях. Тобто можуть як зробити на лихо, так і «відробити», що наближає їх до такого демонологічного персонажа як босоркун. Разом з тим їх діяльність в народі вважалася «нечистою», гріховною – через контакт із нечистою силою. Характерною ознакою непростих є наявність у них духа-помічника («дідька»), до якого непростий звертається за допомогою в особливо складних справах (с. Лазещина)<sup>722</sup>.

Проте загалом їх діяльність в народі вважалася неправедною через зв'язок з нечистою силою, продаж душі дідьку, бо саме від нього, за народними уявленнями, отримували свої знання ворожиленьники.

Зауважимо, що термін «мольфар», яким на Гуцульщині позначають чарівника не є притаманним для Закарпатської Гуцульщини: «Називали їх раніше ворожки, а то тепер уже пішло слово мольфар» (с. Чорна Тиса)<sup>723</sup>.

<sup>720</sup> Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини... С. 35; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 151.

<sup>721</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 45.

<sup>722</sup> Там само. 15581/1593, арк. 106–107.

<sup>723</sup> Там само, арк. 127.

За народними віруваннями українців Карпат, «знаючим» можна було народитись, успадкувати знання: *«Моя мама знала – та і я знала. Моя мама не знала та і я не знаю. Або вже тета вать вуйко та передавали»* (с. Ділове)<sup>724</sup>; *«Но, передали, мого чоловіка тітка рідна»* (с. Водиця)<sup>725</sup>, або навчитись цьому ремеслу: *«Баяти треба ся було вчити крадькома, не мож, аби він вчив, бо якщо так буде, та сила уже від тої людини відходить. Як почати вчити, та він силу свою передає»* (с. Ділове)<sup>726</sup>; *«Він не хотів нас учити, казав так: «Я баю, а ви слухайте. Я ся так навчив, тай ви ся так учіт. Слухайте як я баю, котрі слова кажу, які». Він сам ся навчив із мами з нені, слухав як вони баяли. Наприклад, ви прийшли, а я тут баю, слухав тоти слова, тай він собі запам'ятав так, шо він баяв»* (с. Ділове)<sup>727</sup>.

Слід зазначити, що навчання могло відбуватися лише в певний час, на Святий Вечір: *«Ото є оприділений момент, ну на Сятвечір, тому шо воно ся хоть коли не передає, воно держеся в секреті, воно ся не розказує»* (с. Водиця)<sup>728</sup>, або передача знань здійснювалась, коли «примівник» був при смерті і разом із знаннями передавав і свою силу.

Ряд респондентів зазначають, що успадкувати або навчитися цим знанням міг не будь-хто: *«Но але треба було не воювати тай баяти, а бути людині такій, як Бог приказав. Така оби не робила лихо другому. Така оби не крада, оби не збиткувала, не вбивала. Така мала бути людина»* (с. Ділове)<sup>729</sup>; *«Це добрі люди, бо інакше втратить мову, дар»* (с. Чорна Тиса)<sup>730</sup>. Разом з тим потрібно було дотримуватись ряду правил: *«Мало, бо не передали, але щоб передати таку справу, щоб знати заклинати, так як оцих зміїв, або бурі відвертати, це треба держести є 12 п'єтниць у году, се Великодна, перед Різдом, перед Богородицев но Спаса... ці п'єтници треба постити, постити*

<sup>724</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 21.

<sup>725</sup> Там само, арк. 4.

<sup>726</sup> Там само, арк. 67.

<sup>727</sup> Там само, арк. 19.

<sup>728</sup> Там само, арк. 4.

<sup>729</sup> Там само, арк. 19.

<sup>730</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2 арк. 35.

*нічо не їсти або раз у день лиш увечір, і тоді мож ся навчити оцій справі, шоби знати»* (с. Лазещина)<sup>731</sup>.

Існували й певні табу при передачі знань. Так, баїлі дотримувались правила не передавати свій досвід, вміння людині, старшій за себе, аргументуючи це тим, що від такого навчання не буде користі: *«Молодшому від тебе аби лиш на тиждень молодший, та мож казати, а однолітку, або старшому то ні, то не буде добре»* (сmt Ясіня)<sup>732</sup>.

Також трапляється, коли такого типу знання передають за якусь послугу, на знак вдячності: *«Мама Олени Михалівної Дутчучки вчила мене баяти, я юй кандлик дала, у Латвії м го купила, я там на заробітки ходила. То боло так: я ішла доїти корову, а вона хотіла од мене купити тот кандлик, та кажу, я вам так дам, та навчіть мене баяти, бо в мене малі діти. Та просилам її, аби мене навчила. Ходила м до неї, коли баяла, та так я слухала баї, на голос ся вчила, а далі дома записувала, що запам'ятала, і вчила напам'ять. То баї так не вчать, як віри, же сядеш та ся вчиш напам'ять, то якби підслуховуєш, бо інакше забереши силу в того, хто тебе вчить. Або ще на Святий вечір можна вчитися, але там динь малий і роботи много»* (с. Луг)<sup>733</sup>. Деякі баїлі в минулому самі були пацієнтами, ходили «до бабок» лікуватися і перейняли ці знання: *«У бабки мої було 11 дітей, лише 6 жили, померали діти від потенини. Вчилася на румунах, до діда з дитиною на руках, через міст ходила. І дідо коли баяв, то переймила, а відтак, то там, то там. Я не вірила в бай, а як захворіла, лікарі не признавали хворобу, я чахнула, 40 кілограм важила. Приступ страху був такий, що я втікала і лиш пам'ятаю, як чула бабчин бай і так стало легше, і переймила від бабки і я бай»* (с. Хмелів)<sup>734</sup>.

Для того аби стати повноцінним «непростим», потрібно було знати замовляння – баї. Однак бай має залишатися таємницею, відомою тільки «знаючому». Оскільки, за народним переконанням, після того як замовляння

<sup>731</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 81.

<sup>732</sup> Там само. 15583/1595, арк. 64.

<sup>733</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Луг... С. 1244.

<sup>734</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 139.

стає загальновідомим, воно втрачає свою силу: *«Бо баї будуть не фолосні (втрачать силу. – К. В.)»* (с. Стебний)<sup>735</sup>. Разом з тим одним з ключових замовлянь в арсеналі непростого був бай «від себе». Фактично з цього замовляння починають практично будь-який обряд – це своєрідний оберіг, який повинен захищати «примівницю» від хвороби чи лиха, яке при лікуванні вона могла б перехопити від хворого. Про особливе значення даного замовляння одна з опитаних нами знахарок розповіла таке: *«То як було, вона мені передала на Святвечір, але рік я не могла нікому нічого робити, бо ми забули, що раз треба «від себе» навчитися, а потім уже комусь шось робити доброє і так уже мусили ще рік чекати»* (с. Водиця)<sup>736</sup>.

Згідно з традиційними переконаннями, надприродні здібності могли мати ті, хто народився в понеділок<sup>737</sup>, кого мати відлучила від грудей, а через деякий час знову поновила грудне вигодовування: *«Давно було таке повір'я, що коли жінка не кормить дитину груддю вже 2-3 дні, та ни мош начинати кормити більши, бо та дитина ставала завернеком. Не можна її завертати. Ну вона ставала поганою на перехід, поганою на очі, неудачлива така. Коли вона дивилася на людину, то їй могло стати погано, коли переходила дорогу, та теж могло стати погано»* (с. Ділове)<sup>738</sup>.

Слід зауважити, що серед «знаючих» існує певна спеціалізація, так одні лише замовляють «рожу», інші відсилають вроки, дехто «заклинає гада»: *«Бов чоловік, який говорив з ними. Казали ми май давно, што віділи, як він стояв серед поля, шось собі там промовляв і дуже довго не рухався. А дале після сього, коло нього начали сповзатися змії. До сього чоловіка зверталися люди, коли гад там корову укусив, та він заговорами знав улічити тото»* (с. Ділове)<sup>739</sup>.

За традиційними віруваннями, які побутують серед українців Карпат, «непрості» свої знання зберігають у великій таємниці. Проте, як свідчать

<sup>735</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний... С. 110.

<sup>736</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 4.

<sup>737</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 150.

<sup>738</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 26.

<sup>739</sup> Там само, арк. 150.

наші польові записи, така таємничість майже втрачена. Більшість опитаних нами баїль охоче йшли на контакт і радо ділилися як самими замовляннями, так і тим, як потрібно лікувати, відганяти дощ.

### 6.1.2. Характерні ознаки та зовнішній вигляд

Для «знаючих» характерним є винятково антропоморфний вигляд. Разом з тим зовнішність могла супроводжуватись певними особливостями, такими як незвичний погляд, кульгавість, що в свою чергу засвідчувало приналежність «непростого» до «того» світу<sup>740</sup>. Та все ж, якщо не брати до уваги можливі фізичні вади, особливості зачіски: *«Градівники не притинали волосся і дід мав довге волосся»* (с. Чорна Тиса)<sup>741</sup>, то видимої відмінності, між звичайними та «знаючими» людьми практично не було.

Окремої уваги заслуговує ритуальна голизна, яку народна традиція приписувала «непростим». Прямуючи до місця проведення магічних дій, де виконувались якісь важливі ворожіння, збирання зілля, приворожування, знахарі часто брали в них участь голими. Вірили, що одяг з його численними вузликами-хрестиками є помітною перешкодою в успішному завершенні ворожіння<sup>742</sup>: *«Та, хто бає, не може ходити розвитов, лиш тогди ширінку (хустку. – К. В.) здоймає як бає»* (с. Луг)<sup>743</sup>; *«Гола знахарка веде голу хвору до лісу. Там біля осики чи тополі розкладали вогонь. Через нього перескакувала хвора, а знахарка заклинала, щоб хвороба перейшла в осику чи тополю»*<sup>744</sup>. Ритуальну голизну під час деяких магічних дій дослідники трактують як «ознаку приналежності до потойбіччя». Вона «використовувалася для набуття надприродних властивостей»<sup>745</sup>.

Щодо гендерних особливостей, то серед «непростих» значно переважали жінки. На тому, що магією на теренах України займалися переважно жінки,

<sup>740</sup> Виноградова Л. Н. Телесные аномалии и телесная норма в традиционных демонологических представлениях. *Телесный код в славянских культурах*. М., 2005. С. 19–20.

<sup>741</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2 арк. 35.

<sup>742</sup> Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття... С. 396–397.

<sup>743</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. Оз. 1, арк. 47.

<sup>744</sup> Потушняк Ф. Нагота при ворожінню... С. 114.

<sup>745</sup> Агапкина Т. А. Нагота. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С. 356.

наголошували ряд дослідників<sup>746</sup>. Кількісне переважання жінок в знахарстві пояснювали по-різному, вважали, що жінка могутніша за чоловіка: вона дає примноження життя, тому і сама перебуває на межі з «тим світом», що робить її більш чутливою і здібною<sup>747</sup>. Деякою мірою кількісна дисгармонія між «непростими» чоловіком та жінкою може бути пояснена і утилітарними факторами, а саме: чоловік займався більш практичними справами – пошуком їжі, утриманням сім'ї. У свою чергу жінка, як берегиня домашнього вогнища, була більш пов'язана з язичництвом, його культурами. Щодо вікового розподілу, то знахарство було не для молодих жінок, оскільки вважалося, що жінка може займатись ним лише тоді, коли у неї завершилась менструація. Такі вірування, ймовірно, виникли через народні погляди на «жіночу» кров як нечисту, а сфера сакрального, яким і є знахарство, вимагає дотримання ритуальної чистоти<sup>748</sup>.

Заняття ворожбою, гаданням в традиційних уявленнях вважалося важким, смертельним гріхом. Саме тому смерть ворожок, «примірників» була тяжкою і довгою. У передсмертних стражданнях і муках вони іноді перебували по кілька днів: *«Баба Петрашка, яка була ворожка та важко помирала, три дні мучилася, покликкала до себе Павлючок Марію, яка цей час була коло неї. І як вже прийшов час умирати, та вона попросила Марію аби та роздерла всі подушки і перини, які були у домі, а на підлогу постелила кожух і так вона її поклала на той кожух, застелений пір'ям. Бабка постелила на підлогу кожух і на нього поклала все пір'я і на це лягла Петрашка і через деякий час померла»* (сmt Ясіня)<sup>749</sup>. Для полегшення відходу «знаючого» в потойбіччя на підлогу стелили пір'я, шкіру, кожух, а також проводили обряд «Викликання рисі»: *«Ті бабки, котрі занималися ворожбов, була одна бабка, яка не могла умерти, та оби умерла, та треба*

<sup>746</sup> Діса К. Історія з відьмами... С. 63; Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... С. 92; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 155.

<sup>747</sup> Новикова М. Прасвіт українських замовлянь. *Українські замовляння*. К. : Дніпро, 1993. С. 9.

<sup>748</sup> Ігнатенко І. Деякі аспекти антропології жіночого тіла в українській традиційній культурі. *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т.* ; [Наук. ред. М. Гримич]. Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. К. : Дуліби, 2010. С. 15.

<sup>749</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 41–42.

було вили дерев'яні розірвати напополам» (с. Ділове)<sup>750</sup>; «Треба було вилу два рогачку, та чоловік, що знає відкликати, та аби виліз на побій, та аби розчахнув (вили. – К. В.), та аби в один бік верх, та в другий і казати: «Рисю–Борисю бери собі штуку, а верни Богу душу». Тай уже вмере тот, що не годен вмерти» (сміт Ясіня)<sup>751</sup>.

Також полегшувала смерть передача таємних знань та магічної сили наступнику: «Вна ни гонна вмерти. Душа не гонна уйти, докить не передасть. А кой передавала, та вна тото всьо, баї, начинала розказувати, передавала свою книжку» (с. Ділове)<sup>752</sup>. Серед українців побутувало навіть вірування, за яким людина, торкнувшись руки помираючого чаклуна або взявши будь-який предмет з його рук, обов'язково перейме всі знання, якими він володіє<sup>753</sup>.

Та все ж така смерть була дещо легшою від смерті босоркані. Часто «непрості» навіть знали, коли мають помирати: «Та пушов няньо до неї, а баба убрана паранно, а він їй каже: «Та куди йдете, пузно вже, ни до церкви, ни так». А баба каже: «Я знаву куди йти, ану йди дому та принеси погар горілки, як би м вупила». Так казала, аби няньо йшов гет, бо вона мала вмерти, та вона нигда горілку і в роті не мала. Доки няньо пушов за горілкою та коли зайшов, а баба вже простерта, складена, всьо. То баба так знала коли помре» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>754</sup>; «Вже там чувствує, що здає вже, що я вже незгоднів чи незгодніла тото же. Так у нас тут було, що пришили діти, но громада дітий. Та й прийшли діти в неділю, а батько хворий. Прийшли усі взнати: «Як ви? Та й то». «Нет, – каже, що сте прийшли нині? В середу прийдіт». Вни прийшли в середу, пару мінут побули і вмер» (с. Лазещина)<sup>755</sup>.

Інколи спостерігаються відмінності при похованні таких покійників, особливо це стосується градобурника. Так, на сам похорон здійснювалася сильна

<sup>750</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 136.

<sup>751</sup> Там само. 15755/1706, арк. 56.

<sup>752</sup> Там само. 15580/1592, арк. 62.

<sup>753</sup> Болтарович З. Народна медицина українців. К., 1990. С. 50.

<sup>754</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 39.

<sup>755</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 55.

буря: «Знали такі спирати дощі. А коли умре та так віє, що не годни його похоронити» (с. Косівська Поляна)<sup>756</sup>; «Коли ця людина вмирає, що знає то робити, та дуже важко її навіть похоронити. У нас тут один чоловік, що відвертав, та коли помер, що вже винесли його на двір, уже стоїть похорон, та то було таке чисте небо, ні хмаринки не було, а коли вже винесли, та то така буря була, що десь троє дерев в нього було в дворі та всьо поломало. Він лежав в домовині та нікого навкруг нього не було, то страшна буря була» (с. Розтоки)<sup>757</sup>; «Коли вмирав, то казав дітям, аби його купіль із корита виливали помали. А діти забули сказати про се людям, які обмивали його тіло, і ті виплеснули всю купіль відразу, ще й корито перевернули. А то було велике корито, збите з дошок. Як почався «опровід» (похорон), зібралось на бурю, почалася велика злива. Вода тогди забрала мости, одну жону і корову»<sup>758</sup>. Це пов'язували з тим, що воду, яка залишалась після обмивання такого покійника, вилили відразу і тому здійснюється сильний вітер від крил нечистої сили, що злітається на похорони<sup>759</sup>.

Стосовно зовнішнього вигляду сучасних «непростих» Закарпатської Гуцульщини, то вони особливо нічим не відрізняються від односельчан: ні зовнішністю, ні господарською діяльністю, ні сімейним станом (хоча значна частина з них – це самотні люди). Іноді в селі їх вважають трошки дивакуватими.

### 6.1.3. Головні функції

Однією з найпоширеніших функцій «знаючих» є їх вміння лікувати. Причому наші польові матеріали дають підстави стверджувати, що сучасні закарпатські баїлі загалом мають певну спеціалізацію. Так, одні вміють «ружу палити», інші – «золотник направляти», «вроки знімати» та ін. Саме зняття вроків є одним з найпоширеніших. Вірування про вроки як джерело

<sup>756</sup> Там само. 15580/1592, арк. 37.

<sup>757</sup> Там само. 15581/1593, арк. 93.

<sup>758</sup> Сенько І. Гонихмарники... С. 49.

<sup>759</sup> Шандор Ф. Таємниче Закарпаття. Духи повітря, лугів, лісів та водойм Карпат. *Старий Замок*. № 11–12. Ужгород, 2004. С. 14.



багатьох хвороб, що було дуже поширеним на Гуцульщині, характерне й для інших народів, та має давнє походження<sup>760</sup>.

За народними уявленнями «вроки», «уроки» виникають від поганого слова, сказаного в недобрий час, а «звуч», «зоч» – від лихих очей. Нерідко респонденти використовують ще й термін «пристріт», що походить від слова «зустрінути», «перестріти», тобто зурочити десь в дорозі, «перекрити» дорогу, після чого поїздка ставала невдалою. Щоб ненароком не зурочити подорожнього, його без потреби намагалися не питати про те, куди він йде. Та все ж, якщо така необхідність виникала, то застосовували оберегове примовляння «де йдете, непристрічавучи»<sup>761</sup>. Найважчим зуроченням був «потин»: «такі вочі має, шо хоть кого гонна потяти»; «тита ся кіть побзерать, та молоко кисне»<sup>762</sup>. Потином називали наглі, швидкі вроки, після яких людина стрімко чахне і помирає: *«Потенина – то зглаз, у нас кажуть «потяти людину» – зглазити. Бо коли потенина, то людину страшно клонить на сон, людина хоче спати, вна засипає. Не дай Боже, шоби та людина заснула, бо коли та людина засне – вна може й померти»* (с. Чорна Тиса)<sup>763</sup>. Тобто цими термінами: «вроки», «звуч», «пристріт», «потин» – в народній медицині позначали ту саму хворобу від поганого слова, недобрих очей. Тому розглядатимемо їх як одну хворобу.

Народні вірування найважчі вроки – «потин» передусім – приписували міфологічним персонажам, які стали демонами після смерті «непростих» людей або «неправильної» смерті: лісним, красним, упирям: *«Мущини робили в лісі та лісна їх потинала так, шо не могли ане говорити»* (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>764</sup>. Також особливо небезпечним зуроченням, яке могло призвести до смерті хворого, володіли напівдемонічні істоти, які мають дві душі (людську та демонічну) і активно завдають людям шкоду: дводушники, відьми – «босоркані».

<sup>760</sup> Moszynski K. Kultura Ludowa slowian. Krakow, 1934. Cz. 2: Kultura duchowa. S. 185.

<sup>761</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню»... С. 491–492.

<sup>762</sup> Там само. С. 492.

<sup>763</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 128.

<sup>764</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 12–13.

Особливо остерігались мерців, які при житті були «знаючими», «непростими», а також тих, хто, померши, не закривав очі. Про таких на Закарпатті казали: «глядать собі кого взяти»<sup>765</sup>. Та все ж врески могла чи не кожна доросла людина, «в кого були такі очі»; «кого мати два раз од груди однімала» (с. Кривий (Repedea))<sup>766</sup>; «рожений в такий час, на слабій місяць, або в такий динь» (с. Тиса (Tisa))<sup>767</sup>; «в кого брови зроснуті» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>768</sup>. Погані очі, здатні зурочити, могли здобути і за власним бажанням: «то треба на рочиті сята (Різтво, Великдень, П'ятдесятниця. – К. В.), коли пуп чашу вуносить, та не пуцати голову долу, як другі люди, а позерати на чашу, та тигда вочима мош вресчи»<sup>769</sup>.

Вербальне звернення до вроків у молитві-замовлянні, складеній на початку XVIII ст.: «Не можете ся умножити, а ни плодити в его тілі і в складах, ілі в главі...»<sup>770</sup>, може свідчити про те, що в давнину вроки розглядалися як окремий демонічний образ, який, оселившись в тілі, множитья і як-будь яке зло прагне знищити людину.

При вробах діагностику проводили здебільшого під час проведення обряду «відгашування вугликів». На наявність вроків вказувало опускання на дно вкинутих у воду вугликів або сірників. За тривалістю їх шипіння при зануренні у воду, визначали, від чого з'явилися вроки та ступінь їх небезпеки. Проводили діагностику і до початку самого лікування: брали дві кружки і наливали в одну з них воду, далі цю воду переливали над хворим кілька разів з однієї ємності в іншу. Після цього ложкою із кружки з водою вичерпували воду в іншу кружку, рахуючи при цьому кількість повних ложок. Цю процедуру повторювали двічі. Якщо за другим разом кількість перелитих ложок більша – то вроки є, якщо менше – то хворий невдовзі помре, якщо порівну – то хвороба не від вроків<sup>771</sup>.

<sup>765</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню»... С. 493.

<sup>766</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 38.

<sup>767</sup> Там само. 15584/1596, арк. 9.

<sup>768</sup> Там само. 15585/1597, арк. 24.

<sup>769</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню»... С. 493.

<sup>770</sup> Петров А. Л. Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в... С. 543.

<sup>771</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню»... С. 495.

При лікуванні зурочення баїлі здебільшого не дотримувалися правил прийому хворих в чоловічі (понеділок, вівторок, четвер) чи жіночі (середа, п'ятниця, субота) дні. В особливо важких випадках, коли хворий вже не міг самотійно пересуватися, не зважали навіть на релігійні свята, піст чи неділі, в які існувало суворе табу на магичні практики. Добрим знаком був спадаючий місяць. У такий час найкраще було лікувати, бо вірили: «як місяць маліє, так і буль зийде»<sup>772</sup>.

Одним з основних засобів при лікуванні вроків була вода, в якій відгашували палаючі вуглики: *«Беру воду у горни 2 раз висипаю, третій раз собі. 9 вугликів або сіркачів три раз по 9, від 9 до одного. Коли згасимо, а вітак примовляю, даю три раз кушити води, обмити навіглі і висипати десь у воротах на стовпа, горни перевернути і лишити там. Но а тепер уже сірниками роблять, но але ті сірники, наприклад, коли вже тайна вечеря на Сятий вечір, 6-го січня, у нас складают на сіль колачі, і під ті колачі кладут гроші, оби ся водили, а сірники тоти кладуть по 2 коробки. Відтак після вечері я собі тото заберу, та й тими сірниками гашу, но такими сірниками то не дуже, май ліпше тими зі Святвечора – тими гасити один раз, а звичайними три рази»* (сmt Ясіня)<sup>773</sup>. Цей метод, з певними локальними особливостями, є домінуючим на досліджуваній нами території. Воду для обряду здебільшого брали освячену або звичайну, в яку додавали кілька крапель святої. Використовували також «мовчазну» воду, тобто по воду йшли мовчки і черпали її з потічка чи річки за течією. У воду додавали палаючі вуглики або – відносно недавнє нововведення заміників вугликам – запалені сірники. При важких вроках у с. Кричунів Марамурешського повіту лікували одразу дві баїлі: *«То кажуть звуч, беруть у погар свячену воду, рубає ту воду ножом на три боки, грань з печі беруть ножом і складають у погар і личать: «Не дев'ять, не вісім, не сім, не шість, не п'ять, не чотири, не три, не два, ні один». Коли дві баїлі, то від вісімнадцять: «Не*

<sup>772</sup> Там само. С. 494.

<sup>773</sup> ФКЗ «ЗМНАІП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 64.

*вісімнадцять... ні один», якщо одна, а тяжкий звуч, та одна бає за двох. Як то зробила та бає на воду три рази і за кожним перерубає воду ножом: «Прийшов чорний ворон, узяв звуч на крила, поніс в шапітя, в каміня, за зелене поле, за черлене море, де когути не допівають, де пси не добріхувуть, де люди не доходять. Йди там жовтим піском ся пересипай, а рабі Божуй (ім'я) покуй дай»<sup>774</sup>.*

При відрахуванні вугликів більшість респондентів звертала увагу на необхідність застосування зворотного відліку, причому відлік кожного окремого числівника відбувається з часткою «не»: «не дев'ять, не вісім... не один»<sup>775</sup>. Таким чином, за народним переконанням, вроки повинні покинути людину. З цією ж метою здійснюється ритуальне обмивання хворого, від голови в напрямку до ніг. Притому обов'язково навідліг «руков от себе треба мити», що ймовірно, пов'язане з тим, що демонічних істот можна вдарити, завдавши їм шкоди, тільки б'ючи навідліг, від себе<sup>776</sup>.

Люди з вродженою здатністю до вроків («врекливі») здебільшого також свідомо насилають вроки, а ті, які випадково, порушивши певне табу, набули здатності зурочити, роблять це несвідомо. Врекливих можна виокремити в ряд «непростих» людей, пов'язаних з напівдемонічними істотами. Вони за своїм походженням та функціями схожі на дводушників. Засоби зняття вроків та обереги від них схожі до тих, що застосовуються при нейтралізації інших демонічних сил. Зокрема, обман вивертанням одягу навиворіт – схожий прийом відомий майже у всіх слов'ян. Так, при зустрічі з лісовиком, щоб не заблукати, зняти наведені ним чари, радили вивертати одяг навиворіт<sup>777</sup>.

Та якщо деякі вроки могли лікувати прості люди самотужки, то такі недуги, як «рожа», «зубний біль», «золотник», могливилікувати лише «непрості».

<sup>774</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 38.

<sup>775</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню»... С. 495.

<sup>776</sup> Там само. С. 495.

<sup>777</sup> Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа... С. 288.

При лікуванні «рожі» повсюдно на Закарпатській Гуцульщині використовували червону матерію, конопляне або льняне волокно («клоччя»), крейду та сірники<sup>778</sup>: *«То беруть клоча (повісмо. – К. В.), сіркачі, крейду, червоне полотно. Крейдою натирають ружу, червоне полотно стелять на ружу і мотають 9 колачиків (див. додаток В, рис. 2.11) на тот палиць, яким ся ерстите (хрестите. – К. В.). Підпалити три колачики і молитися ту молитву, а відтак ще три і молитву, всього три молитви і спалити всі 9 колачиків. То шо від них лишилося, то понести за межу і в кінці помолитися «Отче наш», «Богородицю», можна іще «Живий во помоці». Якишо застарене, то треба так і до тричі зробити. Щоб це фатикувало (допомагало. – К. В.) треба держити 12 п'ятниць» (сміт Ясіня)<sup>779</sup>. Сам обряд практично без змін поширений в опитаних нами баїль і різнився лише вербальною формулою.*

Цілий ряд хвороб (епілепсія, пошесті, психічні захворювання) гуцули пояснювали впливом надприродних сил, діяльністю злого духа. Вірування про хворобу як наслідок проникнення в організм людини злого духа або результат його впливу, широко відоме з глибокої давнини усім індоєвропейським народам<sup>780</sup>. Так, «пранне» (струпи) у дітей пояснювали діями повітруль: *«Котра жона має малу дитину, та пеленки лишиит вон, аби не забула узяти, доки сонце не засятит, бо тогди лісні («повітрулі») попішають пеленки та утак іме са до дитини нечістота, рап, струпи усякі» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>781</sup>. Сам процес лікування подібного захворювання проводили на березі річки: *«То як має дитина маленька струпи, та треба було три сорочки з дитини, треба пранник аби від такої дівчини прати перший раз, як кров мала, відтак той пранник треба покропити водов свяченов. Та йдеся на ріку, там де піп Йордан святит, де є служба на воді, там треба покласти дев'ять каменів, та відтак тоти**

<sup>778</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 4, арк. 51–52; Там само. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 2, арк. 32–33.

<sup>779</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 65.

<sup>780</sup> Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян... С. 81–83.

<sup>781</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 221, арк. 34.

сорочки. Бити пранником сорочку і казати: «Ні один, ні два, ні три... ні дев'ять». Та відтак треба казати:

*«Водичко Йорданова, обмиваєш гіря,  
Коріня, каміння-креміння.  
Обмий рабу Божу (імнє) від пранє,  
Набраного, насланого, вbredеного, підсипаного.  
Ні один, ні два, ні три... ні дев'ять».*

*Тай веречи долі водов ту сорочку, відтак другу, само так третю. Не треба тому третю сорочку крутити, лиш так істиснути. І треба то робити, аби ніхто не видів, аби не прездріли люде. Тай як ідеши відперати, та треба молитися Пресвятій Діві, аби обчистила Матір Божя дитинку тому від пранє, іду дома, тай тоже ся за тому дитинку Богу молю. Відтак ту сорочку класти так, де сонце не гріє, в калідор якийсь, аби вісхла, та відтак у тому сорочку убрати дитинку, тай дев'ять день держити, тай пропаде пранє» (сmt Ясіня)<sup>782</sup>.*

Хоч «знаючі» і лікували людей та худобу, проте, за народними переказами, на них періодично знаходить така пора, що вони мусять комусь «вперти» хворобу, навіть за відсутності власного бажання. За народними переконаннями, коли настає «ця пора», така людина абсолютно себе не контролює і може нашкодити будь-кому, зокрема і близьким: *«Моя тітка, то могла хоть шо зробити, вона було шо до мене тож приходила та просила іголку, сушниця. Посипала там, де ми ходимо» (с. Водиця)<sup>783</sup>.*

Для того аби наслати хворобу, нещастя, «знаючі» використовували вовче горло, змії, воду, якою обмивали померлого, навіть дзвони: *«Як хотять аби тя обчинити обмерзити, та дують у вовче горло, ти не видиши, та вони дують у вовче горло. Та чулам таке – чи не дули на тебе у вовче горло» (с. Говерла)<sup>784</sup>; «То як хоче зле зробити та в того дує на вас. Давно ще таке було, шо, такі баби були, возьме коновку та верже там змію, тай*

<sup>782</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 61-62.

<sup>783</sup> Там само. 15580/1592, арк. 9.

<sup>784</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 15.

*жсьибу коростяву, та вони їдуться там. Відтак вони там шум пустять такий, та бере косицю тай у того діває, як хоче вам шось зле зробити, та прийде та на фіглі: як ти ся маєш, та возьме тов косицьов та по лицю вас фляцне (вдарить. – К. В.), та так вам за оден динь лице зіграє, шо Божичку борони» (с. Говерла)<sup>785</sup>.*

Та все ж більшість інформаторів розповідають про переважно позитивні дії «непростих», які були спрямовані на те аби допомогти людям: замовити від укусів змії: *«Бов чоловік, який говорив з ними. Казали ми май давно, што віділи, як він стояв серед поля, шось собі там промовляв і дуже довго не рухався. А дале після сього коло нього начали сповзатися змії. До сього чоловіка зверталися люди, коли гад там корову укусив, та він баями знав улічити» (с. Ділове)<sup>786</sup>, кров спирати, повернути молоко, яке забрала відьма, вигнання з хати дідька (с. Луги)<sup>787</sup>.*

До «знаючих» також активно зверталися в любовних справах. Їм приписували здатність причарувати, навести на дівчину красу («митіль»)<sup>788</sup>. Чоловіка, який зраджував дружині, могли позбавити чоловічої сили: *«Знали на цибульках ворожити. Якщо чоловік зраджував, давали йому чорну, та тоді втрачав чоловічу силу, а якщо давали білу, то повертав силу» (с. Косівська Поляна)<sup>789</sup>.*

Важливою функцією «знаючих» було регулювання погоди, відвернення або навернення бурі, дощу, граду. За традиційними світоглядними уявленнями слов'ян, причиною дощу, граду є недотримання встановленого порядку, покарання за гріхи<sup>790</sup>. На Закарпатті вірили, що бурю, град спричиняє смерть «нечистого» покійника<sup>791</sup>.

Від врожаю чи неврожаю в давні часи залежало благополуччя селянських родин. Адже стихія (град, злива) могли знищити посіви на полях і

<sup>785</sup> Там само, арк. 22.

<sup>786</sup> Там само. 15580/1592, арк. 67, 150.

<sup>787</sup> Там само. 15755/1706, арк. 38.

<sup>788</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Луг... С. 1246–1247.

<sup>789</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 45.

<sup>790</sup> Толстая С. М. Град. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь.* (А – Я). [изд. 2-е.]. М. : Международные отношения, 2002. С. 114.

<sup>791</sup> Сенько І. Гонимарники... С. 48–49.

звести нанівець працю хлібороба, саме тому він вживав усіх можливих засобів, аби знешкодити лихо. Щоб відвернути градобій, дзвонили в церковні дзвони. Про тривале побутування цього звичаю на Закарпатті свідчить розпорядження королівського намісництва від 6 вересня 1786 року про заборону використання дзвонів для припинення бурі<sup>792</sup>. Слід зазначити, що у випадку дзвоніння повішенику дзвін вже не мав сили розганяти бурю.

Також спалювали у печі посвячені у Квітну неділю «мицьки» (гілка верби), запалювали стрітенську свічку, перехрещували перед порогом хати хлібну лопату з кочергою: *«Були. Знаю таке. У нас держьє такі дни, є дванадцять п'єтниць у году. Держьє, та є тото, молитва, шо коли приходіт бурі та й сесе. Та й на Стрітені йдемо та світить піп свічки в церкві. З тими свічками, кому десь близенько та принесе, як вже держе, котрі вже посветить, та котрі оби принести дома аби засвічену. Но але мні 4 кілометри, та я ї не донесу. То коли надходить сесь вихір чи бурі або ураган такий іде шо тото, та то держит три свічки та стає сі на поріг та світит їх та й так поводит, каже шо: «На ліс, на ріки – бурі, а на нас доц». І вже так помаленьку відсуває сі так. І крутит за сонцьом»* (с. Лазещина)<sup>793</sup>; *«Коли йде великий туман, береся мицка і кидаєш на огинь: «Як ся дим розліає, та би ся хмари розбігали»* (с. Водиця)<sup>794</sup>; *«У піч, коли дуже гримит, блискавки, вимітує сисю кочергу тай лопату через поріг з хати через поріг, але так оби ці держаки були на порозі, двері відкриті та й палить стрітинську свічку і молитьсі Богу 12 раз, 12 «Отченашів», 12 «Богородиць» тудя й обратно, вперед і назад (з початку і з кінця) і відсилає, і сесе дуже добре пам'ятаю шо задні слова вна каже шо: «На гори, на скали, де люди не ходять». Де люди не ходять відсилає бурю»* (с. Лазещина)<sup>795</sup>.

Та все ж найефективніше відвертали бурю «непрості» (градобурники), для яких це було своєрідним покликанням. Разом з тим відвертання бурі було

<sup>792</sup> ДАЗО. Ф. 4, оп. 6, од. зб. 564: Распоряжение Венгерского королевского наместничества в городе Буда о запрещении колокольного звона в грозу. 6 сентября 1786 г., арк. 1.

<sup>793</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 55.

<sup>794</sup> Там само. 15580/1592, арк. 115.

<sup>795</sup> ФКЗ «ЗМНАіП»ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 82.



доволі небезпечним для самого градобурника: *«Та були градобурники, в нас там старший такий був градобурник, тепер вже нема, я не чула. Та такий був, що йшла година, в него було сіно коло хати, та відвернув, а як йшов через міст та його трохи у воду не верло із моста. Такий вітер, до нього ся їмло, вони ся сокотили. Як ішла година, та вни ся ховали, бо їх могло забрати, шось могло ся з ними стати»* (с. Луги)<sup>796</sup>; *«І тот чорнокнижник коли її схватив, каже дай дорогу, бо світ гине, а она ся показала у вікно, та коли і хопив за голову, та коли і верх туди десь у слутич, та десь третьої днини прийшла дому, мокра така зчинена»* (с. Богдан)<sup>797</sup>.

За віруваннями південних слов'ян, у хмарах перебували душі людей<sup>798</sup>. У гуцульських легендах душами, які скидають на людей град, керує чорнокнижник. До чорнокнижника також звертається «непростий» у замовлянні, яке повинен виголошувати щороку на Святий Вечір:

*«Буре, буре, градянику-чорнокнижнику,  
Прошу я тебе на тайну вечерю,  
Як не має моци прийти на тайну вечерю,  
Озьмити вечеряти, так ни маєш моци,  
Прийти на моє поле и там де я буду»*<sup>799</sup>.

В демонологічних оповідках, які побутують в Карпатах, хмарник (градобурник), який протистоїть чорнокнижнику, може двічі відмовити володарю бурі, не давши йому пройти. Та все ж на третій раз повинен вказати дорогу для бурі: *«Такі шо роблять сіно і дивляться, ага іде туча велика, уни знали відвертати бурю. Раз таке було одна, баба стара там на горі уна відвернула ту бурю, тай лягла спати, шо їй ся здрімало, а то така прийшла чорнява, шо аж гуде і прийшов, кажуть, чорнокнижник, так називали то на білому коні він іде, тот чорнокнижник. Каже так: дай дорогу бо світ гине, каже ріков, та коли прийшло та ще й коріння із дерев*

<sup>796</sup> Там само. 15755/1706, арк. 29, 30.

<sup>797</sup> Там само, арк. 90.

<sup>798</sup> Moszynski K. Kultura Ludowa slowian... S. 656.

<sup>799</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний Рахівського району Закарпатської області... С. 113.

*ішло, усьо несло, така ріка чорна прийшла, по ріці пішло» (с. Богдан)<sup>800</sup>; «То були такі, шо годину сперали, та приходив чоловік на коні та питає дорогу куди йти» (с. Луги)<sup>801</sup>; «Та вона каже, не бійтеся нічого та так: «Туда дощ, туда дощ, а туй сонечко», та так три раз» (с. Луги)<sup>802</sup>; «Я не знаю, коли йде буря, така што сохрани Боже, гриміт та все, а він дись як піде, та здойме кресаню з голови, та помолиться, та лиш зачне хрестити небо, та казав: «Ідіть на гори, на ліса, на берда, аби не були туда». Він не один такий був. Пару їх було. Він казав, ош то щиро всьо треба» (с. Ділове)<sup>803</sup>; «Шо було весіле, а той, шо знав бурю відвертати, та потяг, п'яний був, та він спер, а три раз до нього приходив, та аби його пустив. То як спер та має показати руками куди йти. Та коли прийшла, та так бив, шо гора ся ссунула» (с. Говерла)<sup>804</sup>.*

Особливо сильні бурі із градом та громобиттям, за традиційними віруваннями, які побутують на Закарпатті, могла наслати шаркань. Це велика змія із 12 головами<sup>805</sup>. Шаркань виростає із гада, котрий живе десь у пустині, тому його ніхто не може пристрітити (зурочити поглядом. – *К.В.*). Шаркань є сліпим, тому не знає, куди вести бурю і град. Його проводить чорнокнижник<sup>806</sup>. Подібні вірування про шарканя нам вдалося зафіксувати й на досліджуваній території: «*Та десь там було на Петросі, шо десь там була шаркань тоти, змія така, шо чотири ноги мала. Шаркань мала три голови» (с. Богдан)<sup>807</sup>; «Шаркань із 12 головами» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>808</sup>. Серед гуцулів і бойків<sup>809</sup> побутує також термін «шарга», яким позначають сильні бурі та зливи (с. Говерла, смт Ясіня)<sup>810</sup>.*

<sup>800</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 90.

<sup>801</sup> Там само, арк. 43.

<sup>802</sup> Там само, арк. 46.

<sup>803</sup> Там само. 15580/1592, арк. 22.

<sup>804</sup> Там само. 15755/1706, арк. 26.

<sup>805</sup> Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій... С. 41.

<sup>806</sup> Потушняк Ф. Чорнокнижники в народном вірованню... С. 137.

<sup>807</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 91.

<sup>808</sup> Там само. 15585/1597, арк. 31.

<sup>809</sup> Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 163.

<sup>810</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 15, 48.

Важливе місце в традиційному світогляді горян посідали різноманітні способи, за допомогою яких намагалися передбачити майбутнє: гадання на дівочу долю, про тривалість життя, якою буде погода: *«Коли зозуля кукає коло хижі – то на смерть. На сято Богородицю дивилися, як файной, то і осінь буде файна. Ще цибулю клали і по ній дивилися. Або коли свиню на осені ріжуть, то по селезінці гадають, яка буде зима, якщо із товстим на кінці, то твердий буде кінець зими, якщо тонка, то зима буде м'ятка»* (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>811</sup>. Проте найавторитетнішими у віщуванні майбутнього були саме «знаючі», для яких це інколи було своєрідною професією: *«Бабка 80 років мала та заклинала змію як поразить, а дідो її мав 90 років та ворожив на квасолі та казав так:*

*«Фасолечки-ворежечки є вас 41,*

*Не збрешіть ні одна,*

*Буду вас печи та їсти,*

*Маєте правду повісти».*

*Дідо вгадував яка ся дівка віддасть або який ся легінь вженить, та ворожив на тих фасолях. Дідо прийде в млин, та там вже по 10, 12 дівчат та хлопців, та таке розказують»* (с. Богдан)<sup>812</sup>.

Інколи вміння передбачати майбутнє могло проявитися певними фізіологічними особливостями: *«Коли око мичеса; се не слобудно нікому сказати, бо каже око: я не тільки вижу, та нічо нікому не кажу. Котрий би годен чоловік за гут аби не казав нікому сесе, тот віщовати буде много, што буде гостити»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>813</sup>.

До арсеналу традиційних засобів для віщування входив також особливий камінь з отвором «гадяча пацьорка». Віра в магічну силу зміїного каменю поширена у фольклорі більшості індоевропейців і описана ще Плінієм<sup>814</sup>. Побутує і серед богданських гуцулів вірування в те, що зміїний

<sup>811</sup> Там само. 15585/1597, арк. 36.

<sup>812</sup> Там само. 15755/1706, арк. 83, 84.

<sup>813</sup> НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 221, арк. 34.

<sup>814</sup> Plinii Secundi Naturalis Historia. Vol. III. Libri XXIII – XXXI. Berolini Apud Weidmannos. MDCCCLXXI (1871). P. 233–234.

камінь «пацьорка» дає його власнику здібності віщуна: *«То як бих мав тоту пацьорку, та знав би хто за тебе шо думає, шо каже, яке на тебе лихе, то як віщун. Видите змії віщуют, уни тікають як би десь якийсь згар, вогонь»* (с. Богдан)<sup>815</sup>.

Під час етнографічного вивчення традиційних вірувань українців Закарпаття нам вдалося провести фотофіксацію декількох предметів, які респонденти описували, як «гадяча пацьорка»<sup>816</sup> (див. додаток В, рис. 2.7 – 2.9).

#### 6.1.4. Взаємини з людьми, обереги

У традиційних віруваннях гуцулів Закарпаття існують різні форми комунікації простої людини із «знаючими». Як правило, це різноманітні обереги (замовлені шпильки, рослини, одяг навиворіт): *«Пекли над ватрою шпильку і примовляли «З кого вийшло, на того й пішло», її пристібували до сорочки»* (с. Стебний)<sup>817</sup>.

Від «непростих», які могли зурочити, малим діткам повсюдно на Закарпатті як охоронний засіб прив'язували на зап'ястя червону нитку, пояснюючи так: *«най її врікавуть, а не дітину»* (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>818</sup>. Загальноновживаним запобіжним засобом було вдягання спідньої білизни навиворіт, також нерідко до неї чіпляли булавку. Виходячи з дому, задля убезпечення, освяченою водою на лобі малювали хрестик примовляючи: *«Тогди би ня вrekli, куй на мені сись хрест увидять»*. З цією ж метою насипали мак у кишені зі словами: *«Коли сись мак полічат, тоги би ня вrekli»*<sup>819</sup>. Як правило, людей, які могли зурочити, в селах добре знали і намагалися оминати. Та все ж якщо така зустріч відбувалася, то радили скласти у кишені дулю<sup>820</sup>.

<sup>815</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 91.

<sup>816</sup> Король В. Кам'яна сокира-молот із села Тур'я Пасіка. *Харьковский историко-археологический сборник*. Вып. 19. Харьков : Мачулин, 2016. С. 19–24; ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15593/1605, арк. 5, 9.

<sup>817</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 51.

<sup>818</sup> Там само. 15585/1597, арк. 24.

<sup>819</sup> Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню»... С. 494.

<sup>820</sup> Там само. С. 494.

Їх водночас поважали і боялися, використовуючи різні форми задобрювання. Людей, які займалися магією, побоювалися і після смерті. Так, аби вберегтися від їх потенційно можливого негативного впливу, під час поховання «непростих» дотримувались ряду ритуальних дій. Ще до недавнього часу при похованні таких покійників в домовину клали освячений мак, залізо, спеціальну ляльку: «...та вна як умирала та каже: *«Мені зробіть куклу, та вберіть у моє шматє, обисьте таку завелику (показує 35-40 см. – К. В.) чучелу зробили, та оби поклали попри ню у копиришів». Та аби її поклали горілиць, а куклу долів лиць, та так погребли, та відтак уже нічого не буде»* (сmt Ясіня)<sup>821</sup>; *«Оби не вставав із могили, треба аби хтось із рідних посипав на могилі біля хреста мак-самосівку і казати: «Маєш роботу (назвати ім'я). Як сий мак не мош узбирати, так бис не мав моци ходити межи людьми»* (сmt В. Бичків)<sup>822</sup>. Подібні вірування характерні не лише для Карпатського регіону, але й для Полісся<sup>823</sup>.

До «непростих» зверталися з різних приводів. Та все ж основним було звернення за зціленням. Знахар виконував роль своєрідного посередника між людиною та силами природи. Безперечно, що під впливом різних чинників їхня роль значно спростилася. Разом з тим і в сучасному суспільстві, якщо людину вкусить змія або хтось зурочить, то обов'язково звертаються до баїлі, бо впевнені, що офіційна медицина перед цим безсила: *«Прибігла до мене сусіда та каже, що дзвонила її дочка з Чехії, вона там на заробітках, та казала, що її вrekli та хоче оби їй побаяти. Та я їй побаяла, так без неї, лиш на імнє, а через годину прийшла вже сусідка дякувати. Бо, каже, дзвонила дочка, що вже їй легше стало»* (сmt Ясіня)<sup>824</sup>.

За свою магічну допомогу «знаючі», як правило, не брали оплату, особливо це стосується лікування, оскільки вважалося, що той, хто бере за це гроші, втратить дар лікування: *«Не дай Бог, за то, шо людям помагаєш*

<sup>821</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 54.

<sup>822</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 1, арк. 50.

<sup>823</sup> Ульяновська С. В. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся). *НТЕ*. № 2. 1992. С. 74.

<sup>824</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 66.

*брати гроші і жити з того, то як плюнути у воду. Ти помози – тобі подякують, вона казала, що як гроші будеш брати, то не буде помагати» (сміт Ясіня)<sup>825</sup>. Інколи допускалася символічна оплата, яка компенсувала певні дорожні витрати: «В мене син був, та перші три дні не плавав, а відтак ревав всю ніч. Та прийшла жінка з Франківщини, а я колишу, а вона мені каже, то дитині пороблено, тільки ми дайте на дорогу. Та прийшла до двох днів та принесла шось у пляшечці та каже, додавайте в купіль, а відтак на ріку. Але абисьте ся не обзирали, та дитина вже легше спала» (с. Луги)<sup>826</sup>. Подібні традиційні відносини між «знаючими» та простими людьми, вже практично зруйновані і значною мірою комерціалізовані.*

У дохристиянський період «знаючі» користувалися величезним авторитетом серед людей, які боялися незрозумілої та непоборної сили стихії. Саме володіння таємницями природи, вміння лікувати не вважалося чимось «нечистим». Та під натиском церкви подібні знання починають сприйматися як результат контакту з нечистою силою, з чортом. Разом з тим, незважаючи на перепони з боку церкви, «знаючі» і досі мають високий авторитет та користуються повагою, особливо якщо їхня магічна діяльність спрямована на відновлення та збереження здоров'я простих людей, оберігання від впливу демонічних сил зла, відвернення бурі.

У період радянської влади будь-які прояви народної магічної практики різко критикувались та засуджувались. Однак попри це, знахарі продовжували лікувати, поєднуючи у своїй практиці вербальний (замовляння), акціональний (змивання, обкурювання), предметний (трави) аспекти. Сучасна офіційна медицина є часто безпорадною перед деякими захворюваннями. Тому традиційні уявлення про «знаючих» живі ще й досі серед українців Карпат, а особливо гуцулів Закарпаття.

<sup>825</sup> Король В. Зошит із замовляннями із селища Ясіня... С. 866.

<sup>826</sup> ФКЗ «ЗМНАІП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 46.

## 6.2. Люди з надприродними можливостями

Люди з надприродними можливостями зовнішньо практично не відрізнялися від пересічних людей. Основний інтерес оточуючих вони викликали своїми незвичайними вміннями, способом життя, поведінкою. Тому виклад матеріалу в цій рубриці будемо подавати за певними категоріями.

### 6.2.1. Категорія за фахом

#### 6.2.1.1. Мисливець

У традиційних віруваннях українців люди певних професій наділялися особливими знаннями та магічною силою. До таких людей належали всі, хто пізнав «таємничі ремесла» – будівельники, мисливці, музиканти, пастухи, пасічники, ковалі, мельники та ін.

До людей з надприродними здібностями відносили й мисливців. У традиційних віруваннях українців Закарпаття, як зазначає Ф. Потушняк: «Є два типи мисливців: звичайні і 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!»<sup>827</sup>. Водночас другий тип мисливця задля успіху на полюванні застосовує замовлену («направляю») рушницю, виголошує спеціальне замовляння, аби викликати до себе звірину, або користується допомогою дідька, якого висиджує із яйця-зноска. Вся діяльність такого неправедного мисливця вважалася в народі нечистою, а отже, і здобуття спеціальної замовленої рушниці було антихристиянським й спрямованим на осквернення християнських святинь.

Для того щоб здобути «направляю пушку», виконували ряд магічних дій: *«Моя тета була віддана за Яблунецького, та він був охотник, рапшиці, давно звали рапшицями. Та він дуже був до того, та теті Марійці він каже:*

<sup>827</sup> Потушняк Ф. Стрільба в народном вірованю... С. 149.

*«Марічко йдеш до церкви, абись прийшла, як будеш іти од церкви, та стань онтам на грубнику, поклади кошіль, шо паску святити». То тета-небіщичка розказувала мамі, та вже тета поклала, як ішла із церкви, кошіль, тай сесь пушку, та прьимо в ружу (квітка на пасці. – К.В.), аби в тому середну ружу угодив. Та стрільєв у ружу, та казала тета-небіжичка, шо уже таке робив він на Великдень, і сего Великодня і того Великодньи. Кілько тета жила із ним, тільки на Великдень він стрільєв у паску. Казала тета, шо пушка висіла на клинку, тільки пушка зачне, Яблонецький пушку в руки, олень вже під двері та застрілив» (сmt Ясіня)<sup>828</sup>. Значне поширення подібні вірування мали і на Поділлі, де стріляли в «хрести на роздоріжжі»<sup>829</sup>. За віруваннями поліщуків, мисливцеві, який піде на такий вчинок, на полюванні допомагатиме нечиста сила і гнати на нього дичину<sup>830</sup>. За припущенням М. Сумцова, «повір'я про демонічне значення вдалої стрільби» прийшло до слов'ян від німців, в яких побутував звичай стріляти в хрест на Велику п'ятницю<sup>831</sup>.*

Ще один спосіб здобуття нечистої зброї, ймовірно, є більш давнім за походженням і пов'язаний із зміями. За словами респондентів, така зброя втрачала свою магічну силу, якщо з неї вбити якусь домашню тварину: *«Пропускали через оружїє, і змія, коли пропустиш через оружїє, та дичина виходила, так ворожили давно. І тоді сама звірина йшла, плакала, бо йшла на смерть. Якшо вбив пса або якесь домашнє, та вже тота рушниця не буде стріляти» (с. Луги)<sup>832</sup>.*

Схожі уявлення, пов'язані з гадюкою, в середині ХХ ст. були поширеними і серед гуцулів Косівщини, де аби рушниця добре стріляла, в її дуло заганяли гадюку та вистрілювали<sup>833</sup>. Подібні повір'я, пов'язані із змією, через яку можна надати влучності та смертельної сили пострілу, побутовують і

<sup>828</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 55–56.

<sup>829</sup> Беньковский И. Поверья и суеверия, относящиеся к охоте. *Киевская старина*. 1898. Т. LXI. №7. ОТД. 2. С. 14.

<sup>830</sup> Там само.

<sup>831</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания... С. 392–393.

<sup>832</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 37.

<sup>833</sup> Романюк В. Мисливська магія Гуцульщини (кінець ХІХ – сер. ХХ століть). *Народна культура України: традиції і сучасність : матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 40-річчю заснування Національного музею народної архітектури та побуту України, Київ 8-10 жовтня 2009 р.*; [укладач і наук. ред. П. М. Федака]. К. : Задруга, 2010. С. 302.



в інших етнографічних регіонах України. Так, на Поліссі перший постріл із нової рушниці здійснювали у гадюку<sup>834</sup>. Побутували подібні вірування і на Волині, де подрібнену на шматочки шкіру вужа додавали до набоїв<sup>835</sup>.

Вищенаведений матеріал надає змогу припустити, що у повір'ях, пов'язаних із змією, мисливці опиралися на імітативну магію. Керуючись принципом «подібне викликає подібне», мисливці намагалися завдяки таким ритуалам уподібнити постріл із рушниці до укусу змії і зробити його смертельним. До такої рушниці, за народними віруваннями, звірину приводив нечистий: *«Було, що замовляли пушку, це таке батько мій розказував. Сідаєш ти собі на пень на галявину де хочеш, а тобі замовлена така є розумієте пушка, і коли наближаєся той час, що ти маєш стріляти, та сама звірка йде на тебе і плаче. Оно так як олень, як слизи йдуть, бо воно його жене, що вно мусит іти, аби ти стрілив. А та пушка так що стояла у 12 часів на клинку, де стояла у коморі, она сама била, стріляла, як чуствує (відчуває. – К. В.), що десь є, то замовлено, то пропасник»* (с. Богдан)<sup>836</sup>; *«У діда висіла на стіні пушка, дідо руки склав, пушка ся захитала, всьо у городі шось (дичина. – К.В.) є»* (с. Бребої)<sup>837</sup>.

Смерть мисливця, як і «знаючих», босоркані, була особливо тяжкою і тривалою. В муках інколи проводили по кілька днів: *«То лиш тому, хто б'є звірку, а знає шептати, кажуть, знає ворожити словами такими, звірка сама йде. Звірка буде йти сама на тебе, слизи каплють, сама йде дивитися, бо ти її приворожиш такими словами, що знаєш. Та такий, що не гія йому шукати звірку тижнями, але відтак, як ся прийде спочивати. Мій тоже лісником чоловік робив, та не було такого би десь не вбив, але не знав шептати, тай так спочив, що і не знаю коли. Такого ні, що б'є звірку, але аби не знав шептати, що звірка йде на кулю, то є гріхота велика. Такі шо*

<sup>834</sup> Аркушин Г. Повір'я мисливців Західного Полісся. *Древляни : Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю*. Львів, 1996. Вип. 1. С. 187.

<sup>835</sup> Seweryn T. *Lowieństwo ludowe na Wołyniu*. *Lud*. T. XI. Lwow–Warszawa–Krakow–Poznan–Wilno, 1932. S. 27.

<sup>836</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 89.

<sup>837</sup> Там само, арк. 95.

*знають шептати, такі не годни спочити» (с. Говерла)<sup>838</sup>. Респонденти таку смерть пояснюють зв'язком мисливця з нечистим, або тим, що мисливець їв м'ясо рисі чи тварини, яку вполювала рись: «То коли похорон та дичка приходила позерати, лісників тай браконьєрів повно, а то коли дичку візиває молитвов, або з помоцу біса. То у Лугах три кілометри звідси був чоловік, шо таке знав, він іде з рушницею в ліс та без м'яса не приходив. Та він знав все, він тяжко померає, він зв'язаний з бісом, то хтось його із старих людей навчив» (с. Говерла)<sup>839</sup>.*

Існували і спеціальні обряди, аби полегшити смерть такому неправедному мисливцю: стелили шкіру оленя, рись «викликали»: *«То кажуть, шо шкіру із оленя шукають та кладуть тото тіло на тоту шкіру та так аби спочив. Та попи моляться, тут у нас такий був, шо не годен був спочити та стелили шкіру» (с. Говерла)<sup>840</sup>; «Та то брали вилу дерев'яну та йшли на верх та то ламали, то рись вікликали, таким шо зіли м'ясо з рисі, та не міг умерти» (с. Говерла)<sup>841</sup>.*

Мисливські звичаї, обряди, повір'я та прикмети, за визначенням С. Токарева, становлять особливу групу магічних дій, що свідчить про давність їх походження<sup>842</sup>. Тому і вірування, у яких мисливцю приписують надзвичайні, езотеричні здібності, зумовлені самою специфікою цієї галузі господарювання, яка завжди була пов'язана з таємничим, незрозумілим широкому загалу.

<sup>838</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 15.

<sup>839</sup> Там само, арк. 10.

<sup>840</sup> Там само, арк. 15.

<sup>841</sup> Там само, арк. 20.

<sup>842</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточно-славянских народов: XIX – нач. XX века ; [отв. ред. С. И. Ковалев]. Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1957. С. 140.

### 6.2.1.2. Майстер-будівельник

У традиційному українському обрядово-звичаєвому комплексі, пов'язаному із спорудженням будівель, важливу роль відігравав майстер-будівельник, з яким пов'язана ціла низка демонологічних оповідок. Одними з найколеритніших були обряди та звичаї, пов'язані із вибором місця для житла. Саме до майстра-будівельника найбільше зверталися при ворожінні про місце, на якому буде зводитись майбутня хата. Так, гуцули Прикарпаття: «Город обгороджував і пускав корівку. І корова вібірає місце, де вона хоче спати. І на цім місці уже клав підвалини. Бо корова ніколи не леже, де випаровування із землі. На вуглах хати клали хліб, через ніч, якщо пропав хлібець, треба посунути трошки туду хату, треба знову. Там недобре, поки не залишиться хлібець не тронутим»<sup>843</sup>.

Подібні вірування, які супроводжували процес вибору місця для майбутньої будівлі, відомі не лише серед українців Карпат, але і на Поліссі. Як зазначає відомий дослідник будівельної обрядовості українців Р. Сілецький, процес вибору ділянки для зведення житла передбачав три етапи. Перед усім це визначення оптимального місця з суто практичної точки зору, «збір інформації» про нього на основі прикмет і повір'їв, остаточна оцінка символічної придатності за допомогою ворожіння<sup>844</sup>. Важливою на Поліссі була і поведінка будівельника під час «закладщини», йому заборонялося щось переробляти чи доробляти<sup>845</sup>. Він повинен був стежити за всіма етапами будівництва, «щоб нічого не поробили»<sup>846</sup>. В свою чергу селянин також стежив за роботою майстра, аби той щось не наворожив: «Підвалини як заснували, зарізали і мали закладати. Клали вовну білу, чорну... Майстер вірубав хрест і один куточок піднімав, закладав то, накривав трісочкою. Як

<sup>843</sup> Громова О. Штрихи до народної культури і побуту гуцулів Прикарпаття [відп. ред. П. М. Федака]. *Джерела до української етнології: матеріали польових досліджень* / НАН України. Відділення літератури, мови та мистецтва. Національний музей народної архітектури і побуту України. Вип. І. К. : Задруга, 2011. С. 84.

<sup>844</sup> Сілецький Р. «Закладщина» хати на Поліссі : обрядово-звичаєвий аспект. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження* ; [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. Львів : ІН НАН України, 1997. Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. С. 83.

<sup>845</sup> Сілецький Р. «Закладщина» хати на Поліссі... С. 92.

<sup>846</sup> Сілецький Р. Майстер-будівельник у звичаях та повір'ях українців. *Вісник Львівського університету : Серія історична*. Вип. 38. Львів : ЛНУ ім. Ів. Франка, 2003. С. 535.

віроблювали вугол той, тріски не могли іти на сторону. Тріски як виробляли вугол, мали йти в хату, в середину хати. Якщо підвалини засновували і забивали довбнев, так і потискали. А вугол відпав, якщо відпав передній – жінка помре, відпав вугол задній – чоловік помре»<sup>847</sup>. «Засновини» були одним з ключових моментів при спорудженні будівлі, оскільки від них значною мірою залежав добробут її майбутніх мешканців.

Також прискіпливо вибирали матеріал для оселі. Гуцули Закарпаття остерігалися дерева-«вовка»: *«У нас звут – вовк. Рубають на хату люди, а тото не берут – бо се вовк. Та й ще є шо ростут так сучи, та й так (вниз і вверх. – К. В.) – тото вовк усьо. Було (використовували при будівництві. – К. В.), шо не знали люде, не виділи може, а може й спеціально. Та недобре, нічого не жиєсі, ни даєсі нічого»* (с. Лазещина)<sup>848</sup>.

За уявленнями гуцулів, вплинути на добробут у майбутній оселі могло і те, якою людиною був майстер-будівельник: *«Це священник міг бути, який собі був, а майстер, який будував хату, він мусів бути більше як священник. Бо якщо він був п'яниця чи розпусник, і поклав хату – то у тій хаті толку не буде»*<sup>849</sup>.

Важливими при зведенні хати є стосунки господаря із будівельниками. Щоб у цій хаті часто бували гості, щоби будівельники не «завезали лихо», їх добре годували, частували вином, створювали їм добрий настрій<sup>850</sup>. За виконану роботу намагалися якомога краще віддячити майстру-будівельнику, оскільки вважали, що за недоплату чи нешанобливе ставлення він може наворожити: *«Тріску (із «закладщини». – К.В.) брав майстер, і якщо з ним файно не розраховалися, то майстер знав з псалтира якесь слово і прибивав останню дощечку стрімголов. То жите в такій хаті не буде»*<sup>851</sup>.

<sup>847</sup> Громова О. Штрихи до народної культури і побуту гуцулів Прикарпаття... С. 84.

<sup>848</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 56.

<sup>849</sup> Громова О. Штрихи до народної культури і побуту гуцулів Прикарпаття... С. 84.

<sup>850</sup> Громова О. П. Гуцульські звичаї, вірування та забобони, пов'язані із будівництвом житлових та господарських споруд... С. 145.

<sup>851</sup> Громова О. Штрихи до народної культури і побуту гуцулів Прикарпаття... С. 84–85.

### 6.2.1.3. Пастух

Важливою складовою частиною комплексного сільського господарства гуцулів Закарпаття є скотарство. Його роль як основної галузі народного господарства зростала у високогірних населених пунктах. Їх певна географічна ізоляція, а також релікти великих родин, безумовно сприяли збереженню в побуті місцевого населення цілої системи заборон, обрядів, вірувань і магічних дій. Традиційна система забезпечення українців досліджуваної території відводила винятково важливу роль продуктам скотарства. Це наклало глибокий відбиток на світоглядні уявлення місцевого населення, особливо на образ пастуха, від якого значною мірою залежало благополуччя худоби на високогірних випасах. Адже пастух оберігав стадо не лише від вовків, ведмедів, але й від негативного впливу *красних, повітруль*: *«Було таке що вони (красні. – К. В.) танці встроюють в опівночі, в самі опівночі на полонині. Та так красно співають, вітають, але там, де танцюють, там землю – вітоптують до глини. А там відтак, якщо отара є, треба дуже твердо обгородити, шоби там вівці не пішли на тото місто, бо воно не чисте. Якшо вівці підуть на тото ігровище, та зберуться, та підуть блудом, не мош їх ні сперти, ні нічого»* (с. Богдан)<sup>852</sup>.

Пастух фактично прирівнювався до категорії «непростих». Йому приписували вміння лікувати замовляннями тварин та людей: *«Я вівчирила 12 років на полонинах та знаю баї як тава поразит (змія вкусить. – К. В.), вогні відсилати»* (с. Богдан)<sup>853</sup>. Володіли пастухи, як і інші «непрості», духом- помічником: *«Був один мужик і пас овець, і в нього був помочньик, а той носив гадюку в сумці, і як лігав спати і вівці кругом него нікуди не йшли. А з ним пас один вівчар, а він поліз у ту сумку, хотів видіти, що там є, та пустив його сесь вівчарь блудом, та каже: «Тогди вернешсі, як вівці будуть іти з полонини»* (с. Ясіня)<sup>854</sup>; *«То таке що мали до маржини, купували собі... таке як павука, та йому на поді, так на чердаках та там йому давали*

<sup>852</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 85.

<sup>853</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 71–72.

<sup>854</sup> Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами)... С. 200.

їсти, такий був шо до маржини. Маржину ніхто не кине, бо він був так як охоронець, мали домовики» (с. Богдан)<sup>855</sup>. Могли заручитись допомогою чугайстра: «Схопили чугайстра за мізинець і він розповів, що на другий день вовки і медведі нападуть на овець, і за те, що його відпустили і дозволили кожного вечора грітись біля ватри, він допоміг вівчарям» (с. Чорна Тиса)<sup>856</sup>.

Деякою мірою образу пастуха притаманні риси босоркуна, а саме – здатність до відбирання молока: «Такі були, що вівці мішані по 700 – 800 та з полонини на полонину, котрий калдун такий подивиться, шо він сам вівчарить та так ізробить там на другій полонині, що вівці ся так крутять. Заткне бук у землю та ніж заткне, та видить чи там яловиці пасуть, чи дійні. Як кров – та ялові, як молоко – та дійні» (с. Говерла)<sup>857</sup>.

Пастух у міфопоетичній традиції слов'ян володіє функціями охоронця, захисника, годувальника, дороговказу, вождя і т. д. Він причетний до тайн спілкування з тваринами, рослинами, небесними світилами, з підземним світом, до ідеї часу. Пастух включається в схему «основного» індоєвропейського міфу. Пастухи могли виступати і як божества-антагоністи, які борються за стадо<sup>858</sup>. Звідси зв'язок пастуха із змієм, або як противника, або в як його іпостасі: «Найстарший гад то шаркань, та він ходив до вівчаря та крав у него вівці. Та вівчар привартував шарканя та відтяв йому шию, та то такий був, шо на голові мав діамант, а гад тот свистів і на той свист приходило много гадів. За голову шарканя дав му цар жудец (територіальна одиниця в Румунії. – К. В.)» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))<sup>859</sup>.

Як зазначає В. Цивьян, сакралізація пастуха ґрунтується на існуванні певних паралелей між лісним (в нашому випадку – між лісними, красними) та пастухом. Кожен з них розпоряджається худобою: один на рівні реальності, інші – в ірреальних сферах<sup>860</sup>. У пастуха був особливий статус, близький до

<sup>855</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 88.

<sup>856</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 42.

<sup>857</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 21.

<sup>858</sup> Цивьян Т. В. Об одном классе персонажей низшей мифологии : «профессионалы». *Славянский и балканский фольклор*. М., 2000. С. 182–183.

<sup>859</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 27.

<sup>860</sup> Цивьян Т. В. Об одном классе персонажей низшей мифологии : «профессионалы»... С. 182.

статусу баїльника, і доволі неоднозначне ставлення до нього оточуючих: його водночас поважали та боялися. Він володів знаннями, які надавали змогу здійснювати медіацію між світом людини та світом природи.

#### 6.2.1.4. Музикант

За віруваннями давніх слов'ян, музика була посередником між двома світами та засобом спілкування з предками<sup>861</sup>. Гуцули вправних музикантів, справжніх майстрів своєї справи називали «сточник»<sup>862</sup>. Особливі здібності музик пояснювали їх зв'язком із нечистою силою: *«Виключив собі з яйця... Тай відтак дев'ятої днини вілуплюєся тот, зразу му кажеш на шо, чи на музику, чи на шо. То на старі дни не давав му жити та ніхто не брав на весілля, а тот питав роботу, но і рано тот усе мусить бити в цімбали, аш ні та го морить, ледве ся збув. А відтак перейшло ще й на сина, та ходив такий як чумний, відтак на внука»* (с. Бребої)<sup>863</sup>.

Також надприродні вміння музикант міг здобути пройшовши своєрідну посвяту на місці, де сходяться дві ріки: *«Де сходяться дві ріки, та аби вни іграли опівночі, та прийде тільки, ще приде та будуть іграти, та глушити його, аби ні на що не звертав уваги, лиш би собі грав, яку хоче ноту, аби собі грав, і нічого вни йому не вчинять. То будуть бубніти, то буде як нечиста сила йому мішати, но але то ще треба знати приказувати, не просто взяти баян та грати. Но тай він так ме грати, шо понад него ніхто»* (с. Богдан)<sup>864</sup>.

Мотив допомоги нечистої сили людині відомий в різних повір'ях, а самі блага, здобуті від демонічних персонажів, оманливі, нетривалі та гріховні. Та все ж у різних категорій демонологічних персонажів і ситуації отримання людиною благ від них, дещо різняться. Схожі випробування музика міг проходити і в лісових хащах, на вершині гори: *«Та один був якись Звіст, писався Звіст, та ніхто не міг відержати там коло, у Петросі, там якась*

<sup>861</sup> Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов . М. : Наука, 1978. С. 151.

<sup>862</sup> Шухевич В. Гуцульщина... С. 1118, 1119.

<sup>863</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 97.

<sup>864</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 92.

*Петросова прелука, шо там коло Петроса городець був. Та люди спали давно в колибах, та чули красні як ішли. Та там чекали люди півночи, коли йдуть красні та дорогу їм перекриєш, та вони питали, шо хочеш, викуп аби ти їм освободив дорогу. Та шо запитаєш, чи ти перший музика хочеш бути на селі. Но але каже шо ніхто не міг відержати, ходили богато люде. Та казав батько, шо дин був фамілія Звіст, такі десь із нижних районів звідти та тільки тот пішов та набрав собі маку-самосіку, пиєницю та сіль свячену, то всьо було свячене, та пішов туду, та робиш таке коло, так обсипаєш, а в середині сидиш. Та йшло до три рази, раз поїзд ішов на него, тай дійде до втого, тай щезне, пропаде, відтак змія з 12 головами. А він лиш собі сидів, шо він робив там, Бог його знає, чи молився, чи шо він робив. Відтак за третій раз йшли вже музики, граючи, та співаючи жони, такі каже красні жони, шо то, а ззаду немаєь зада, лиш килюхи шо видко огрїб так. І він відер жив, і вни запиталися його шо хоче, який вікуп хоче, він зрік, шо хоче бути самий файний на селі музика. Та каже шо ходив із села на село, іграючи, та такий був чоловік шо то такого чоловіка не було ні на Богдані, ні на Ужгороді і нігде такого не було. Но тай він встає з того, та бере собі свячене та йде вже в колибу, тай вони дали йому якогось зілля» (с. Богдан)<sup>865</sup>.*

Лісова хаща в свідомості носія традиційної культури розглядалась як місце перебування лісових духів, красних, повітруль. У такому разі, якщо дотримуватись теорії про те, що образ лісових духів пов'язаний із слов'янським культом предків, то можна припустити, що ліс в традиційній культурі осмислювався як потойбічний світ, помешкання мертвих. Одним із значимих моментів обряду посвяти музиканта слід вважати появу перед неофітом, у визначений час (практично завжди в темну пору доби) і у визначеному місці (місце, де сходяться дві ріки, територія лісу), зооморфних істот, страховиськ, вигляд яких викликає панічний страх у посвячуваного. Можливо, вимовлянням магичних формул, грою на музичному інструменті

<sup>865</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 74.



досягається такий стан неофіта, при якому його свідомість стає готовою до сприйняття «іншої» реальності, в якій є місце для проявів особистих страхів випробовуваного. Страх при посвяті має велике психологічне значення для посвячуваного. За З. Фрейдом, людина, яка відчуває сильний страх, у своїх відчуттях повертається до миті, коли вона вперше відчула це відчуття – при появі на світ<sup>866</sup>. Деякі дослідники вважають, що головною ідеєю ритуалу набуття «сили» є саме демонстрація влади над власними страхами<sup>867</sup>.

За традиційними уявленнями, які широко побутують в Карпатах, музиканту міг нашкодити інший «непростий» або музикант-конкурент: *«Казали, що як прийде музикант на весілля, та як прийде і такий, що знає колдувати, та стане збоку та дивиться, шось робить та зачнуться струни рвати. Або зачнуть музиканти, я сам із музикантів се чув, може зробити, що музиканти іграють, а не розуміються що роблять»* (с. Бребої)<sup>868</sup>.

Коло людей, яких наділяли езотеричними вміннями, доволі широке, окрім вже згаданих, це міг також бути і корчмар<sup>869</sup>: *«Чого п'яниці дуже п'ють, із качачого горла сиплють горілки та кажуть: «Як качка ся вічно хлюпотить у воді, так і ти будеш вічно в горілці»* (с. Богдан)<sup>870</sup>, пасічник, якому приписували вміння відганяти дощ: *«Дідо Дутчук Олени Михайлівни пчолярив та знав одганяти хмари, оби пчоли роїлися»* (с. Ділове)<sup>871</sup>, розбійник-опришок: *«Легенда про те як О. Довбуша дід непростий обдарував його силою та безсмертям. Убити його можна було лише кулею, благословенною дванадцятьма священиками і освяченою 12 службами»* (с. Рускова (Ruscova))<sup>872</sup>. Подібні мотиви допомоги демонічних персонажів герою-опришку побутують і в словацьких оповідках, де віли дарують легендарному опришку Яношику чарівний пояс, в якому містилася велика

<sup>866</sup> Фрейд З. Сновидения: Сексуальная жизнь человека. Избранные лекции. Алма-Ата: Наука, 1990. С. 135.

<sup>867</sup> Щепанская Т. Я. Власть пришельца: Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX в.). *Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции*. СПб., 1996. С. 76.

<sup>868</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 95.

<sup>869</sup> Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья... С. 283.

<sup>870</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706, арк. 93.

<sup>871</sup> Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Луг... С. 1244.

<sup>872</sup> Balu D. Legende si folklore patrimoniul imaterial transfrontalier. *Editura muzeului Satmarean*, 2012. P. 100, 101.

сила і з яким він був непереможний<sup>873</sup>. Навіть священик та церковний причт, за народними віруваннями, могли володіти езотеричними можливостями: *«Ми все до священника ходили, беремо молоко, сіль та й до священника несемо тото. І там молитву і осветить тото. Ми приходимо і се даємо тій корові шо від неї забрали (молоко. – К. В.)»* (с. Лазещина)<sup>874</sup>; *«До священника гія було брати суль та сіно, малинько (трошки. – К. В.). Над тим ся молив піп, та дасть то корові аби з'їла, та молоко обратно піде»* (с. Верхне Водяне)<sup>875</sup>; *«Жінки так тужили за померлими чоловіками, що спали на цвинтарі коло гробів. Дідо Сорочьик робив у церкві куратором та дзвонив у дзвони, як знаходив таких жінок та брав їх на дзвіницю, там була зроблена спеціальна дірочка. Жінка дивилась у ту дірочку на сонце і це допомагало, жінці не було важко за чоловіком»* (с. Чорна Тиса)<sup>876</sup>.

### 6.2.2. Категорія за етнічною ознакою та соціальним статусом

У цій категорії розглянемо тих, людей з надприродними здібностями, які вирізнялися своєю етнічною ознакою, сімейним станом, соціальним становищем, девіантною поведінкою тощо. За традиційними уявленнями, до них відносили жебрака, гостя, вдову, невістку та ін. Слід зазначити, що гуцули Закарпаття наділяли надприродними здібностями і представників інших етносів, таких як румуни, угорці, євреї, росіяни, німці, італійці, цигани. В більшості їм приписували здатність зурочити, про що яскраво свідчать матеріал із лікувальних замовлянь від вроків:

*«...Присята Діва іскликала ід собі,  
Усякі нації, погані очи Руски із ширінками,  
Руснаки із крисянями, а діти із подулками,  
Жидуки із ширінками, жиди із крисянями,  
А діти із подулками, малярки із ширінками,  
Мадяри із крисянями, а діти із подулками.*

<sup>873</sup> Košťál J. Lesní panny. *Česky Lid*. Vol. 10. No. 3, 1901. S. 205

<sup>874</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 57.

<sup>875</sup> Там само. 15580/1592, арк. 52.

<sup>876</sup> Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 52.

*Разной нації пристрічаю погані очі» (с. Водиця)<sup>877</sup>;*

*«Сім, дев'ять вигравають, урочищі погані,*

*Дівчині, хлопцеві, чоловікові, жінці,*

*Циганські, німецькі, теліанські, катунські...» (сміт Ясіня)<sup>878</sup>.*

Румунів вважали доволі сильними примівниками, до яких, особливо великобичківські гуцули, інколи зверталися за лікуванням: *«Вчилася на румунах, до діда з дитиною на руках, через міст ходила. І дідо коли баяв, то переймила» (с. Хмелів)<sup>879</sup>. Вважали, що румунські «непрости» також володіють нечистим: *«Мама була у баби румунки, а вона сіла на постіль, а там ся покивало, підняла, а там змія, та мама вискочила на двір, а там баба, та увиділа, що мама в страху, та каже: «Бох с тобов, то моя газдиня» (с. Верхнє Водяне)<sup>880</sup>.**

Про те що на Закарпатті здавна побутувало уявлення, за яким цигани володіють потаємними знаннями, наводять чари, займаються ворожбою, свідчать матеріали судової справи 1753 р., за яким циганку Анну засудили за чародійство<sup>881</sup>. Приписували циганам заняття магією та вміння гадати і в наш час: *«Приходила циганка із Воркути та намалювала на ватмані місяць, сонце і тарілку перевернула. Щось там шептала і так гадала» (с. Верхнє Водяне)<sup>882</sup>.*

Інородцям приписували також здатність викликати негоду – дощ, засуху: *«Ще коли я була мала, то довго дощу не було, та казали, що на стадіон прийшли цигани з Банату і відганяють дощ» (сміт Ясіня)<sup>883</sup>; *«Цигани знали хмари гонити, бо роблять із вальками, та в перший вальок заліплять жабу, та покладуть її вверх черевом, і дощ не паде, а як хоче аби падав та переверне вальок, і вже дощ. То щі і приказка є: «Крутить як циган**

<sup>877</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 117.

<sup>878</sup> Там само. 15583/1595, арк. 65.

<sup>879</sup> Там само. 15582/1594, арк. 139.

<sup>880</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 81.

<sup>881</sup> ДАЗО. Ф. 4, оп. 3, од. зб. 1907: Дело о привлечении к ответственности цыганки Анны за колдовство. 25-25 августа 1753 г., арк. 1–5.

<sup>882</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 81.

<sup>883</sup> Там само. 15581/1593, арк. 51.

сонцьом» (с. Кричунів (Crăciunești))<sup>884</sup>. Подібні здібності респонденти пояснювали виробничою необхідністю, оскільки цигани виготовляли саманну цеглу і дощ псував її, заважав висихати.

У народних віруваннях зберігається стійкий зв'язок інородців з магією. Так, білоруси вважали чарівниками циган, євреїв, поліщуків; українці – «литвинів» (білорусів), «москалів» (росіян), євреїв; поляки Підляся – жителів східного Полісся<sup>885</sup>. У традиційній культурі представники іншого етносу співвідносяться з категорією «чужого». Ставлення до інородців характеризується подвійністю: з ними пов'язане поняття небезпеки, гріховності, потойбіччя, нечистого; в той же час їх сприймали як носіїв сакрального начала, подателів здоров'я, блага, удачі<sup>886</sup>.

У народній традиції гість поєднував сфери «свого» і «чужого», об'єкт сакралізації та шанування. Перетворення «чужого» в «гостя» пов'язане з ритуальними формами обміну, які включають пригощання, застілля. Також дослідники в символічному значенні виокремлюють власне гостей, тобто людей, які прийшли на запрошення, випадкових відвідувачів (жебрак, чужинець), а також ритуальних гостей – колядників, учасників обрядових обходів<sup>887</sup>.

Прихід гостя супроводжувався і певними магічними діями. Наприклад, на Закарпатті гостю, який зайшов в хату, відразу пропонують присісти, на що він відповідає: «Дякую, най все добре сідає»; якщо ж гість не присяде, то вважалося, що тим самим він «відбере» сон і спокій у дітей<sup>888</sup>. Суть відносин гостя та господаря полягала в символічному та реальному обміні дарами. Господар приймає, пригощає гостя, який в свою чергу допомагає господарю: *«Було так, що гайнальки (дражлива назва, яку гуцули вживають на позначення жителів рівнинних районів Закарпаття. – К. В.) ходили в нас та*

<sup>884</sup> Там само. 15585/1597, арк. 37.

<sup>885</sup> Белова О. В. Иноходец. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 417.

<sup>886</sup> Белова О. В. Иноходец... С. 414.

<sup>887</sup> Агапкина Т. А. Гость. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 531; Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С.176.

<sup>888</sup> Агапкина Т. А. Гость... С. 532.

*продавали полотно. Та застала їх ніч, і ходили по хатах проситися на ніч. Та одні люди кажуть їм, взяли бисьмо вас, але немає чим вас кормити, є у нас корова, та не дає молоко. То не біда, кажуть гайнальки, буде давати. Йдіть їміть одного струга (форель. – К. В.). Їмили, наклали ватру, здоїли корову. Як ватра нагоріла, поклали пструга у молоко та на ватру, і як він пук, то у сусіди перевернулася корова, потекло їй молоко із очей, із дійок, а у тих люди корова почала давати молоко» (с. Лазещина)<sup>889</sup>.*

Особливим, деякою мірою навіть сакральним, був образ жебрака («ковдоша») в традиційних світоглядних уявленнях. Він сприймався як замісник покійника, уособлення предка<sup>890</sup>. Наділяли і певною магичною силою предмети, які належали жебраку. Так, палицею, яку вкрали від жебрака, можна було розігнати бурю<sup>891</sup>. У ряді випадків, саме дід-жебрак допомагав господарям повернути їхній худобі молоко, яке відбирала відьма: *«Дідок, такий бідненький, що ходив по хатах та просився до одних на ніч, та прийняли його, але кажуть, що молока не мають йому дати, бо корова не дає. Та той дідок пішов та їмив 3 пструги (форель. – К. В.) і кинув у ніч, та вони там на огни розпукли, і в сусіди корова пукла, а їм молоко вернулося» (с. Лазещина)<sup>892</sup>; «Ми все до священника ходили, беремо молоко, сіль та й до священника несемо тото. І там молитву і освітить тото. Ми приходимо і се даємо тій корові, шо від неї забрали. Но вона так ричит, і ніч тай день ричит, шо то від неї забрали. А ще шо була така, ну озмили, ходили всюде – до сусід від сусіда. А один дідок, каже, забрали манну. Дали му їсти, та каже: «Вібачейте, каже, нема у суп сметани, каже, бо забрала, каже, відьма». «Я вам, каже, би поміг, але мені гіє переночувати у вас». Каже тот дідок: «Та, каже, переночуйте. Ми заплатимо». «Не гіє мені за се платити. Ідіт, каже, їміт мі, каже, три пструги і принесіть, але мене, каже, заховайте, би мене не видко було, бо мене, каже, вб'ют». Приніс чоловік три*

<sup>889</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 5.

<sup>890</sup> Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда. М. : Индрик, 2004. С. 43.

<sup>891</sup> Сенько І. Гонихмарники... С. 49.

<sup>892</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 10.

*пструги, наклали в печи ватру, тото ся розгоріло – вергли тоти три пструги та й закрили то. Через п'ять – десять минут сусідка біжить: «Яй! Куме! Ходи! Корова гине! Пукає, каже, корова». Тота корова, шо она взмила їй шо до себе, та її корова там пукала... Просто жебрак. Але видите – знав» (с. Лазещина)<sup>893</sup>.*

Народна уява наділяла жебрака рисами, які ставили його майже в один ряд з «непростими», а отже, і вони могли певними магічними діями вилікувати, зняти вроки чи допомогти дитині почати говорити. За віруваннями, які зафіксовані у великобичківських гуцулів, якщо дитина довго не говорила, то треба було від «ковдоша» (жебрака) взяти щось з'їсти<sup>894</sup>.

Вдова сприймалася як неповноцінний член суспільства, була обмежена в ряді ритуальних дій, пов'язаних з народженням, одруженням. Так, на Поліссі їм заборонялося бути повитухами<sup>895</sup>. Разом з тим у поховальних обрядах вдові належала провідна роль. Відсутність статевого життя у вдови зближувало її, з одного боку, з жінками, які втратили дітородну функцію, з іншого – з незайманими. Як ритуально чисті, вдови магічним способом допомагали при лікуванні, могли протистояти демонічним персонажам: *«Було раз, малого хлопця Павлика лишили на межі, бо робили в полі, та лісні го забрали. Та зібралися дев'ять жінок-вдовиць і за ніч оті жінки спряли нитки, наткали полотна, на таких маленьких кроснах, і зшили сорочку і гати на того хлопця. Та лісні його через три дні повернули» (с. Поляни (Poienile de sub Munte))<sup>896</sup>. Схожі апотропейні дії вживали серби, якщо в сім'ї помирили діти, то у восьми (дев'яти) вдів беруть по шаточку полотна і опівночі на мосту шиють із них дитячу сорочку, яку використовують як оберіг<sup>897</sup>.*

<sup>893</sup> Там само. 15581/1593, арк. 78.

<sup>894</sup> Коцан В. В. Традиційна родильна обрядовість Великого Бичкова та його околиць у XIX – першій половині XX ст. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Вип. 4. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 260.

<sup>895</sup> Гура А. В. Вдовство. *Славянские древности* : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 296.

<sup>896</sup> ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 19.

<sup>897</sup> Гура А. В. Вдовство... С. 297.

## ВИСНОВКИ

1. У духовній культурі гуцулів Закарпаття демонологія є одним з найважливіших компонентів традиційного світогляду, яка є сукупністю різних за значенням і походженням явищ давньої та сучасної традиції із значним впливом церковних канонів.

Проведений аналіз польового матеріалу дав можливість вивчити генезу таких недосліджених або частково досліджених демонологічних персонажів, як *малфа, красна, повітруля, лісна, чугайстер, сагастриук, нучник*, та дав підставу віднести їх до категорії «нечистих» покійників (мертвонароджених, нехрещених, убитих дітей, дівчат які померли до одруження, старих дів, самогубців, проклятих).

Демонологія гуцулів Закарпаття являє собою своєрідний синтез різних за походженням елементів та явищ традиційної культури: давньослов'янських, середньовічних та сучасних. Отримані нами відомості дають можливість стверджувати, що навіть сьогодні народні вірування гуцулів Закарпаття, зважаючи на такі фактори як: природно-географічні умови, віддаленість та ізольованість досліджуваної території від великих міст, характеризуються самотністю та консервативністю. Це в свою чергу сприяло збереженню ряду архаїчних та рідкісних елементів, таких як:

- обряд ритуального «кормління-задобрення» домашнього духа;
- релікти шанування домашньої змії;
- нетерпимість домашнього духа до соленої їжі;
- особливості поховання «нечистих» покійників; закидування гілками, камінням місця їх поховання або загибелі, що є рудиментарною формою трупоспалення;
- ритуальні способи повернення підміненої дитини (за одну ніч зроблений одяг, імітація спалення дитини);

- способи полегшення передсмертних мук відьми та «непростих» (обряд викликання рисі, покладання тіла помираючого на пір'я);

- ордалії відьми за допомогою води.

Різноманітні етнографічні та історичні матеріали надають змогу стверджувати, що вищенаведені елементи своїм корінням сягають давньослов'янських часів і в дещо трансформованій формі побутують і сьогодні.

2. Демонологічна традиція гуцулів Закарпаття відзначається певною локальною специфікою. До самотніх народних вірувань досліджуваного регіону належать:

- різноманітна діалектна лексика на позначення демонологічних персонажів;

- вузька спеціалізація ряду персонажів демонологічної системи (хованця, непростих людей);

- особливі магичні рецепти при похованні «нечистого» покійника;

- побутування численних оповідок про таких рідкісних та давніх за походженням демонологічних персонажів як повітруля, красна, сагастрик, лісна, чугайстер, змія з короною, шаркань.

Ряд паралелей можна провести між деякими елементами демонології гуцулів Закарпаття та Бойківщини (уявлення про домашнього *духа-годованця*), Лемківщини (підміна дітей *богинями, перелесницями*), Волині (релікти шанування *домашньої змії*), Полісся (ритуальні дії із зноском, перетворення людини на вовка, наявність ієрархії в *русалки та красної*), Покуття (мотив підміни дітей *дівожонами*). Спільне в демонологічних віруваннях між гуцулами Закарпаття та південними і західними слов'янами зумовлене як єдністю етнокультурного розвитку, так і однаковими природно-географічними умовами:

- побутування серед гуцулів Закарпаття уявлень про домашню змію, як про окремий тип домашнього духа-помічника (*телекова змія, газдинька*),



аналогічне у південнослов'янській *чуварці*, *стопанці* та західнослов'янському *гаду-господарнику*;

- спільний мотив підміни дітей, зваблення чоловіків для гуцульської *малфи*, *лісної*, *красної* та сербської *віли*, польської *богині*;

- двоєдушність *вовкуна* – поширене уявлення як серед українців Карпат, так і серед південних слов'ян;

- двоєдушність *відьми* відома як в карпатському, так і в південнослов'янському ареалі.

3. На основі аналізу зібраного польового матеріалу можемо зробити висновок, що найбільш поширеними серед гуцулів Закарпаття є оповіді про таких демонологічних персонажів, як *хованець*, «ходячі» покійники (*стратча*, *повітруля*, *красна*, *малфа*, *чугайстер*) та міфологізовані явища *закляті скарби*, *цвітіння папороті*. Загалом їхні характеристики збігаються із аналогічними демонологічними персонажами та міфологізованими явищами, досліджуваними в різний час у різних регіонах України. Варто зазначити, що в цей же ряд можна віднести уявлення про *відьом* та «знаючих» (*баіль*, *примівниця*, *градобурників*). Майже всі опитані заявляли, що не раз особисто стикалися з відьмами та їх чарами у своєму житті, вірять в зурочення та не раз відчували на собі їх дію. При цьому більшість респондентів вміє лікувати уроки і знає, як захиститися від грекливих людей.

4. Особливістю демонологічних вірувань гуцулів Закарпаття є їхня стійкість до сучасних нашарувань. Разом з тим, під впливом християнства та технічного прогресу деякі явища та поняття зазнають значних трансформацій і змін. До елементів новішого походження, які вже перейшли на рівень традиційних, відносимо:

- піст і молитва як оберіг для знешкодження нечистої сили;
- використання освяченої води, маку з апотропейною метою;
- включення до категорії «нечистих» покійників тих, кого не поминають;
- ототожнення домашнього духа-помічника та чорта;

- прив'язаність певних демонологічних мотивів до календаря (розпізнання відьми на Великдень, Різдво; виведення хованця перед Великоднем);

- заборона дзвонити самогубцю;

- ховання «нечистих» покійників у куті цвинтаря;

- відсутність розмежування, а подекуди й ототожнення відьми та знахарки;

- звернення за «магічною допомогою» до священників.

Найтиповішими для демонологічних персонажів локусами, за традиційними уявленнями гуцулів етноісторичного Закарпаття, є місця скоєння самогубств, загибелі людей насильницькою смертю та місця поховання «нечистих» покійників. Інші місця перебування – покинуті будинки, межа, роздоріжжя – є спільними практично для всіх демонологічних персонажів. Окрім того, абсолютна більшість демонологічних персонажів активізується в один і той самий час – опівночі, опівдні, після заходу сонця, напередодні великих церковних свят.

5. Ареальний аспект у вивченні народної демонології гуцулів Закарпаття і метод картографування окремих лексем, фактів дав змогу виділити певні локальні особливості демонологічних вірувань досліджуваної території. Загалом вивчення народної демонології гуцулів Закарпаття підтверджує правомірність виділення п'яти етнографічних груп серед закарпатських гуцулів – ясінянських, богданських, рахівських, великобичківських та вишівських. Для кожної з них характерні певні локальні особливості традиційних демонологічних вірувань.

6. Із вищезазначеного можна зробити висновок, що демонологічні персонажі поділяються на тих, що генетично походять від «нечистих» покійників, та нечистої сили. Цей поділ підтверджується уявленнями гуцулів Закарпаття про походження демонологічних персонажів, відображеними в зафіксованому нами матеріалі. З одного боку, нечиста сила – це чорт, як уособлення зла (перекази про плату душею чорту за допомогу), а з іншого,

серед гуцулів Закарпаття побутує уявлення про те, що чортом стають деякі категорії покійників (померлі до хрещення діти – «замітчата», яким протягом семи років не дали крижму). Отже, можна стверджувати, що більшість демонологічних персонажів, які побутують в уявленні гуцулів етноісторичного Закарпаття, генетично споріднені з душами померлих, а «нечиста сила» – це загальна назва, що виникла під впливом християнства, і вживається на позначення всіх демонологічних персонажів.

Як бачимо, демонологічні вірування займають значне місце в духовній культурі гуцулів Закарпаття. У своїй основі вони виразно прочитуються у загальноукраїнському та навіть загальнослов'янському контексті. Така спорідненість зумовлена єдністю культурного процесу та його спільним, давньослов'янським та індоєвропейським підґрунтям.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### 1. Джерела

#### 1.1. Неопубліковані джерела:

1. Архів ІН НАН України (Архів Інституту народознавства НАН України). Ф. 1, оп. 2, спр. 260: Матеріали наукової експедиції на Гуцульщину, щоденник Кирчіва Р. Ф., вересень 1980 р., 129 арк.
2. Архів ІН НАН України. Ф. 1, оп. 2, спр. 281: Матеріали з календарної обрядовості, авт. Кутельмах К. М., 64 арк.
3. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ (Архів лабораторії етнології, фольклористики та краєзнавства ім. М.П.Тиводара ДВНЗ «Ужгородський національний університет»). Ф. 9. Оп. 1. О.з.1, арк. 45–67 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна медицина та демонологія», зібрані в с. Луг Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
4. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 2, арк. 1–19 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в с. Луг Рахівського р-ну Закарпатської обл. ).
5. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 1. О.з. 4, арк. 35–52 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна медицина та демонологія», зібрані в с. Луг Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
6. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 2, арк. 50–64 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна медицина та демонологія», зібрані в с. Кваси Рахівського р-ну Закарпатської обл. ).
7. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 3. О.з. 9, арк. 1–32 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в с. Кваси Рахівського р-ну Закарпатської обл. ).
8. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 4. О.з. 5, арк. 1–17 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в с. Видричка Рахівського р-ну Закарпатської обл. ).

9. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 5. О.з. 1, арк. 1– 72 (Польові етнографічні матеріали до теми «Традиційне господарство, топоніміка », зібрані в с. Косівська Поляна Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
10. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 5. О.з. 2, арк. 1– 74 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в с. Косівська Поляна Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
11. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 6. О.з. 1, арк. 79–125 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія », зібрані в с. Розтоки Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
12. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 6. О.з. 3, арк. 1– 34 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в с. Великий Бичків Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
13. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 4, арк. 40–54 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія », зібрані в с. Верхнє Водяне Рахівського р- ну Закарпатської обл.).
14. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 5, арк. 1–27 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія та народна магія », зібрані в с. Верхнє Водяне Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
15. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 8, арк. 1–14 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в с. Верхнє Водяне Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
16. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 7. О.з. 14, арк. 1–14 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в с. Верхнє Водяне Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
17. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з.1, арк. 44–60 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в смт Великий Бичків Рахівського р-ну Закарпатської обл.).

18. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 2, арк. 1–39 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в смт Великий Бичків Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
19. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 8. О.з. 3, арк. 33–41 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в смт Великий Бичків Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
20. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 11. О.з. 2, арк. 1–37 (Польові етнографічні матеріали до теми «Демонологія», зібрані в с. Костилівка Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
21. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 11. О.з. 3, арк. 1–27 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в с. Костилівка Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
22. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 12. О.з. 2, арк. 1–59 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в с. Чорна Тиса Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
23. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 7, арк. 1–56 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
24. Архів ЛЕФК ім. М. П. Тиводара ДВНЗ УжНУ. Ф. 9. Оп. 13. О.з. 11, арк. 1–32 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія», зібрані в смт Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської обл.).
25. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України ім. Василя Стефаника. Ф. 19, оп. 1, спр. 36, п. 8, 15 арк.
26. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України ім. Василя Стефаника. Ф. 19, оп. 1, спр. 39, п. 9, 46 арк.
27. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України ім. Василя Стефаника. Ф. 19, оп. 1, спр. 49, п. 15, 64 арк.
28. Відділ рукописів ЛННБ України ім. В. Стефаника (Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України ім. Василя Стефаника). Фонд Я. Головацького, спр. 725, п. 49, 46 арк.

29. Відділ рукописів ЛННБ України ім. В. Стефаника. Фонд Я. Головацького, спр. 726, п. 49, 36 арк.
30. Відділ рукописів ЛННБ України ім. В. Стефаника. Фонд Я. Головацького, спр. 746, п. 51, 32 арк.
31. ДАЗО (Державний архів Закарпатської області). Ф. 4, оп. 6, од. зб. 564: Распоряжение Венгерского королевского наместничества в городе Буда о запрещении колокольного звона в грозу. 6 сентября 1786 г., 1 арк.
32. ДАЗО. Ф. 4, оп. 3, од. зб. 1907: Дело о привлечении к ответственности цыганки Анны за колдовство. 25-25 августа 1753 г., 5 арк.
33. ДАЗО. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 330: Приговор жупного суда Бережской жупы в уголовном процессе против крестьянок с. Бене и Боржава Шило Анны, Пап Маргиты, надь Шары и др. привлеченных к ответственности за колдовство. 1698 г., 3 арк.
34. ДАЗО. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 833: Распоряжение королевского наместничества в г. Пожонь и переписка с жупными ведомствами Венгрии о правилах привлечения к ответственности лиц за колдовство и пророчества. 15 июня – 20 декабря 1756 г., 15 арк.
35. ДАЗО. Ф. 10, оп. 1, од. зб. 1460: Дело о привлечении к ответственности крестьянки г. Мункач Блех Марию за колдовство. 25 июля 1786 – 27 февраля 1793 г., 30 арк.
36. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ (Фонди Комунального закладу «Закарпатський музей народної архітектури і побуту» Закарпатської обласної ради, література і мистецтво). 5023/574/2, арк. 1–26 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народження дитини і дитинство», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.).
37. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 5024/ 575/2, арк. 1–18 (Польові матеріали до теми «Нечисті духи і боротьба з ними», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.).

38. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 5030/ 581/2, арк. 1–16 (Польові матеріали до теми «Похорон і упирі», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.).
39. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 5032/583/2, арк. 1–27 (Польові матеріали до теми «Юнацтво, зведення молодих чарами і перелесниця», зафіксовані в Воловецькому р-ні Закарпатської обл.).
40. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15579/1591, арк. 1–79 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Ужгородському та Перечинському районах Закарпатської обл.).
41. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15580/1592, арк. 1–156 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).
42. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15581/1593, арк. 1–137 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).
43. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15582/1594, арк. 1–143 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).
44. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15583/1595, арк. 1–79 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).
45. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15584/1596, арк. 1–53 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Марамурешському повіті Румунії).
46. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15585/1597, арк. 1–46 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Марамурешському повіті Румунії).
47. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15593/1605, арк. 1–17 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія», зафіксовані в с. Крайня Мартинка Іршавького р-ну Закарпатської обл.).



48. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15594/1606, арк. 1–46 (Польові матеріали до теми «Родинна та календарна обрядовість», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).
49. ФКЗ «ЗМНАіП» ЗОР ЛМ. 15755/1706 , арк. 1–98 (Польові матеріали до теми «Народна демонологія та народна магія», зафіксовані в Рахівському р-ні Закарпатської обл.).
50. НАНФ ІМФЕ НАН України (Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського). Ф. 28-3, од.зб. 213: «Демонологічні матеріали». Демонологія, вірування, народна медицина. Зібрано І. Волошинським в с. Далешове Чернелицького р-ну. Станіславської обл. в 1910-1911 рр., 102 арк.
51. НАНФ ІМФЕ НАН України. Ф. 29-3. Спр. 22: «Казки, розповіді, пісні і коломийки (без мелодій і з мелодіями), повір'я та звичаї. Етнографічні замітки», записав Стрипський Г. на Закарпатті. 1898-1899 р., 37 арк.

### **1.1.Опубліковані джерела:**

52. Антонович В. Чари на Україні; [пер. В. Гнатюк]. Львів: З друк. НТШ, 1905. 78 с.
53. Беньковский И. Поверья и суеверия, относящиеся к охоте. *Киевская старина*. 1898. Т. LXI. №7. ОТД. 2. С. 9–14.
54. Бігун П. Звичаи нашего народа при погребанію на Верховині. *Наука*. 1899. № 14. С. 6–7; № 15. С. 5–6.
55. Возняк М. Подкарпатська оброботка легенди про запис душі чортови ради дівчини. *Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді*. Ужгород, 1922. С. 125–139.
56. Ворон А. Гуцульські звичаї. *Подкарпатска Русь*. Рочник ІХ. Число 1-3. Ужгород, 1932. С. 27–34.

57. Ворон А. Заняття гуцулів. *Подкарпатська Русь*. Рочник VIII. Число 9-10. Ужгород, 1931. С. 212–218.
58. Ворон А. Підкарпатські гуцули. *Подкарпатська Русь*. Рочник VIII. Число 7. Ужгород, 1931. С. 149–153.
59. Ворон А. Святий вечір у Дмитра ворожбита. *Пчолка*. Ч. 5-6. Ужгород, 1926. С. 93–94.
60. Гнатюк В. Галицько-руські легенди. Т. 2. *Етнографічний збірник*. Т. 13. Львів, 1902. 287 с.
61. Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1923. Рочник 1. Число 1. С. 19–23.
62. Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1924. Рочник I. Число 3. С. 43–50.
63. Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1924. Рочник I. Число 3. С. 79–85.
64. Гнатюк В. Гуцули. *Подкарпатська Русь*. 1924. Рочник I. Число 4. С. 110–114.
65. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. XV. 272 с.
66. Гнатюк В. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIII. Вип. 1. 237 с.
67. Гнатюк В. Знадоби до української демонології. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIV. 280 с.
68. Гнатюк В. Купанє й паленє відьм у Галичині. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 178–201.
69. Гнатюк В. Нарис української міфології ; [підг. та опр. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчів ]. Львів: ІНАН України, 2000. 264 с.
70. Гнатюк В. Похоронні звичаї та обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI – XXXII. С. 139–424.
71. Головацький Я. Ф. Мандрівка по Галицькій і Угорській Русі. *Жовтень*. 1976. № 6. С. 49–94.

72. Головацкий Я. Очерк старославянского баснословия или Мифология. Львов. : Типом Ставропигийского Института. 1869. 105 с.
73. Горват В. Обычаи руського народа на Святий вечір (коло Мукачева). *Наука*. 1897. № 18, додаток. С. 5–6.
74. Гранчак І. Звичайи нашего русского народа. *Наука*. 1902. № 2. С. 4–5.
75. Гуцульщина. *Наш родный край*. Рочник XIII. Число 2. Тячево, 1934. С. 27–30.
76. Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція. *Наша земля*. 1928. Число 12. грудень. С. 20–22.
77. Демян І. Крестини на Верховині. *Наука*. 1913. 15 мая. С. 8.
78. Дем'ян Л. Похоронні обряды и вірованя. *Подкарпатска Русь*. Рочник III. Число 8. Ужгород, 1926. С. 169–176.
79. Довгун В. Опірь. *Наш родний край*. Ужгород. 1928. С. 137–139.
80. Домики или избы угро-русских крестьян. *Листок*. 1889. 15 мая. С. 112–113.
81. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев: Тип. М. П. Фрица, 1876. XXV, 434 с.
82. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка [Виданий під редакцією д-ра І. Франка]. Львів, 1898. Т. 5. 267 с.
83. Єфименко П. С. Упыри (из истории народных верований). *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*; [упор., прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 498–504. (Пам'ятки історичної думки України).
84. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-русских : Комплексне видання [Упоряд. і передм. О. С. Мазурка]. Ужгород : Мистецька лінія, 2007. 392 с. : іл.
85. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси. *Етнографічний збірник*. Львів, 1896. Т. 2. С. 32–45.

86. Жизнь верховинскаго земледелца. *Свет*. Унгвар, 1870. Ч. 38. С. 305–306.
87. Жизнь верховинскаго земледелца. *Свет*. Унгвар, 1870. Ч. 44. С. 354–355.
88. Злоцкій Ф. А. Из суеверий и обычаев, особенно комитата Угочанського. *Свет*. 1870. № 23. С. 195–196; № 25. С. 203–205; № 26. С. 210–211; № 27. С. 219–220.
89. Злоцкий Ф. А. Кое-что о сказках руського народа на Угорщине. *Свет*. 1867. №22. С. 2.
90. Иванов П. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Киевская старина*. 1886. № 6. С. 356–364.
91. Иванов П. В. 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. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 430–497. (Пам'ятки історичної думки України).
92. Изворинъ А. Похоронный звычай у подк. Русиновъ. *Зоря-Најнал*. Ужгород, 1942. Рочник III. Число 1. С. 130–143.
93. Кайндль Р. Ф. Гуцули: їх життя звичаї та народні перекази; [пер. з нім. (за вид. 1884 р.) З. Ф. Пенюк; післямова О. М. Масана]. Чернівці: Молодий буковинець, 2000. 208 с.
94. Козарищукъ В. Буковинско – руськи примовки. *Буковински Вѣдомости*. 1896. 21 января (2 февраля). С. 1.
95. Кралицкий А. Жизнь на Руси. *Свет*. 1868. № 31. С. 4; № 32. С. 2–3; № 33. С. 2; № 34. С. 2–3; № 39. С. 2–3; № 40. С. 2–4; № 41. С. 2–3.
96. Кралицький А. Из села: об народных сказках. *Карпат*. Число. 11. 1876. С. 6–7.
97. Куртяк Ю. Обряди, звичаї і вірування на Верховині. Подкарпатська Русь. 1934. № 1-10. С. 45–47.
98. Лепкій Д. З народних поверок: Дещо про вовкулаков. *Зоря*. Львов, 1885. Ч. 20. С. 239–240.

99. Максимович М. А. Дни и месяцы украинского селянина. *Русская беседа*, 1856. № 1, С. 61–83; № 3, С. 73–108.
100. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*; [упор., прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К.: Либідь, 1991. С. 52–169. (Пам'ятки історичної думки України).
101. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*; [упор. вступ. стаття А. П. Пономарьова]. К., 1991. С. 407–429.
102. Милорадович В. П. К вопросу об источниках «Вия». *Киевская старина*. 1896. № 9. Отд. 2. С. 48.
103. Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології; [упоряд., перекл. і передм. О. Таланчук]. К.: Веселка, 1993. 72 с.
104. Недзельский Е. Похоронный обычай на Подкарпатской Руси. *Ужгородський Народний Голос*. Ужгород, 1933. С. 122–127.
105. Немеш М. Народні суевірні приказки. *Місяцеслов*. Ужгород, 1911. С. 54–56.
106. О мертвецах. *Місяцеслов на 1871*. Ужгород. Типографія вдови Карла Іегера. 1870. С. 46–51.
107. Онищук А. Матеріали до гуцульської демоньольогії. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907 – 1908. *Матеріяли до української етнології*. Львів, 1909. Т. XI. С. 1–139.
108. Орос Г. Про вовкунів. *Віночок*. № 7. 1926. С. 109–111.
109. Павлюк Д. Забобони у Брустурі. *Наш родный край*. Тячево, 1933. Рочник XI. Число 9-10. С. 248–250.
110. Пандусяк М. Як у нас бають од сонців. *Наш родный край*. 1925. Рочник IV. Число 3. Новембер. С. 43.
111. Панькевич І. Весняні великодні ігри та пісні. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Число 4. Квітень. С. 7–74.

112. Панькевич І. Говір сіл ріки Руської був. Марамороша в Румунії. *Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді*. Річник Х. Ужгород, 1934. С. 185–215.
113. Панькевич І. Звичаї та повір'я різдвяні у русинів на Підкарпатті. *Подкарпатська Русь*. 1929. № 1. С. 20–24.
114. Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Руси і сумежних областей. Прага, 1938. Ч. I : Звучання і морфологія. 549 с.
115. Пасулька І. Чимъ займаються люде в Ясиню и на гуцульской Верховини. *Наш родный край*. 1923. Рочник I. Число 6. С. 4–6.
116. Петров А. Л. Угро-русские заговоры и заклинания начала XVIII в. *ЖМНП*. 1893. Т. X. С. 516–549.
117. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т.1. Москва. Издательство Академии наук СССР, 1961. 505 с.
118. Попович В. Село Білин. *Наш родный край*. Рочник XI. Число 5. Тячево, 1933. С. 130–131.
119. Потєбня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М. : В Университетской типографии, 1865. 310 с.
120. Потєбня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии; О связи некоторых представлений в языке; О Купальских огнях и сродных с ними представлениях; О доле и сродных с нею существах. Харьков. : Издание М. В. Потєбня, 1914. 243 с.
121. Росоха С. Русалки и опири. *Наш родный край*. 1925. Рочник III. Число 9. Май. С. 17.
122. Росоха С. Як можна дістати чарівний попіль. *Наш родный край*. 1935. Річник XIII. Число 10. Юній. С. 191–192.
123. Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки і обичаї села Імстичова – Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. 1929. №4. С. 86–91.
124. Сельський Т. Г. Пожиратели трупов и похороны. *Свет*. 1869. № 3-7. С. 4.

125. Смердул Й. Похоронный обычай у В. Бичкові. *Наш родный край*. 1927. Рочник V. Число 8. С. 190–191.
126. Срезневский И. Русь Угорская. Отрывок из опыта географии русского языка. [Б. м. в.], 1852. 28 с.
127. Ставровский-Попрадов Ю. (під криптонімом Ю. И. С.) Важнейшие суеверия у спишских русских. *Свет*. 1869. № 47. С. 2–4.
128. Ставровский-Попрадов Ю. Очерки из Попрадской Руси. *Новый Свет*. 1872. № 40, 41, 42.
129. Ставровський-Попрадов Ю. Сказки из Спишской Руси. *Новый Свет*. 1872. № 34. С. 3–4.
130. Суевіріє і предразсудки. *Місяцеслов на 1871*. Ужгород. Типографія вдови Карла Іегера. 1870. С. 51–59.
131. Сумцов Н. Ф. Культурные переживания [Исследование о южно-русском фольклоре с привлечением фольклорного материала всех славянских, также арийских народов]. К. : Издание редакции журнала «Киевская Старина», 1890. С. 406.
132. Сумцов М. Слобожане: Історико-етнографічна розвідка. Харків. : Видавництво «Союз» Харківського Кредитного Союзу Кооператорів. 1918. 240 с.
133. Тивадар М. Чорна Тиса. *Наш родный край*. Рочник IV. Число 8. С. 120–123.
134. Ткачук А. Рахово. *Наш родный край*. Рочник VIII. Число 1. Тячево, 1929. С. 19–20.
135. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. 224 с.;
136. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим

- обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. 490 с.;
137. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1877. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. 714 с.
138. Українські закарпатські говірки: Тексти [Упор. та передм. О. Ф. Миголинець, О. Д. Пискач]. Ужгород : Ліра, 2004. 400 с.
139. Фенцик Э. Следы древнеславянской мифологии у нас. *Листок*. Унгварь, 1886. № 11. С. 257–259.
140. Франко І. Зібрання творів у 50-и томах. К. : Наукова думка, 1980. Т. 28, 440 с.
141. Франко И. Я. Сожжение упирей в с. Нагуевичах в 1831 г. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* ; [упор., прим. та бібліографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 512–526. (Пам'ятки історичної думки України).
142. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник* ; [під ред. д-ра Івана Франка]. Львів, 1898. Т. V. С. 160–218.
143. Фридман Н. До історії основаня села Ясіня и жидовской колонизації тамже. *Подкарпатска Русь*. Рочник IV. Число 6. Ужгород, 1927. С.145–148.
144. Хоткевич Г. Гуцули і Гуцульщина . Нью-Йорк : Свобода, 1920. 32 с.
145. Ченгері Т. Похорони в Н. Ростоках. *Подкарпатська Русь*. 1934. № 1-10. С. 62–64.
146. Шаланицький. Из села: Лишайте забобоны. *Наука*. 1898. № 13. С. 5; № 14. С. 14; № 15. С. 15.
147. Яворскій Ю. Из галицко-русских народных поверій. *Живая Старина*. Санкт-Петербург, 1897. Вып. 1. С. 598–599.



148. Як одбываеся свадьба у Квасах. *Наш родный край*. 1926. Рочник IV. Число 9. С. 138–140.
149. Bevolkerungs der Bukovina – Населення Буковини : [переклад з нім. Ф. С. Андрійця, А. Т. Квасецького]. Чернівці: Зелена Буковина, 2000. 160 с.
150. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. T. III. Krakow: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellonskiego. 1888. 240 s.
151. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huzulszczyzny: Dolinami Prutu, Bystrycy Nadwórniańskiej, Bystrycy Solotwińskiej i Lomnicy. *Prace etnograficzne*. T. III. Lwów, 1937. 170 s.
152. Pełka L. Polska demonologia Ludowa. Warszawa: Iskry, 1987. 238 s.
153. Plinii Secundi Naturalis Historia. Vol. III. Libri XXIII – XXXI. Berolini Apud Weidmannos. MDCCCLXXI (1871). 314 p.

## 2. Література:

154. Агапкина Т. А. Гость. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 531–533.
155. Агапкина Т. А. Нагота. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). С.354–357.
156. Агапкина Т. А., Левкиевская Е. Е. Голос. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 510–513.
157. Агапкина Т. А. Усачева В. В. Болезнь человека. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 225–227.
158. Аркушин Г. Повір'я мисливців Західного Полісся. *Древляни: Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю*. Львів, 1996. Вип. 1. С. 183–193.
159. Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян, т. 3. М. : Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. 768 с.
160. Балушок В. Г. Обряди ініціацій українців і давніх слов'ян. Львів–Нью-Йорк, 1998. 216 с.
161. Бевка О. Словник-пам'ятник. Діалектний словник села Поляни Мараморошського комітату. Ніредьгаза, 2004. 178 с.
162. Белова О. В. Иноходец. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И.

- Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 414–418.
163. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Богатырев П. Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 167–296.
164. Богатырев П. Проблемы изучения материальной и духовной культуры населения Карпат. *Советская этнография*. 1964. № 7. С. 12–19.
165. Богданович Е. А. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895. 186 с.
166. Болтарович З. Народна медицина українців. К., 1990. 232 с.
167. Бондаренко А. О. Культ вовка у військових традиціях Давньої України. К., Видавець Олег Філюк, 2017. 174с.
168. Борисенко В. К. Вірування у повсякденному житті українців на початку ХХІ ст. *Етнічна історія народів Європи*. К., 2003. Вип 15. С. 4–10.
169. Боряк О. Сільська баба-сповитуха в статусі родопомічниці (Нові матеріали з історії народного акушерства в Україні). *Вісник Львівського університету. Серія історія*. 2000. Вип. 35–36. С. 441–455.
170. Бромлей Ю. В. Проблемы этнографического изучения культурной общности населения Карпат. *Карпатский сборник: Труды междунар. комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей*. М. : Наука, 1976. С. 7–15.
171. Буйських Ю. Жіночі образи української міфології: колись русалки по землі ходили. Харків : Кн. клуб сімейного дозвілля, 2018. 320 с.
172. Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій. *Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць*. К. : УНІСЕРВ, 2008. Вип.24. С. 75–80.

173. Валенцова М. М. Этнолингвистический комментарий к этимологии слова упырь. *Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. IV Этимология*, М. 2015. С. 101–126.
174. Валенцова М. М. Поверья о змеях и змееподобных демонах в словацкой традиции. *Славянский альманах*. Вып. 1–2. М. : Индрик, 2014. С. 303–319.
175. Вархол Н. Жінка-демон в народному повір'ї українців східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику №10*. Відділ української літератури у Пряшеві, 1982. С. 275–310.
176. Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник. 2017. 448 с.
177. Вархол Н. Рослини в народних повірях русинів-українців пряшівщини. Пряшів–Едмонд, «ЕХСО s.r.o.», 2002. 150 с.
178. Васянович О. «Нечисті» покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся. *Народознавчі зошити*. 2006. № 3–4. С. 398–402.
179. Велецкая М. М. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев. *Карпатский сборник : Труды междунар. комиссии по изучению народной культуры Карпат и прилегающих к ним областей*. М. : Наука, 1976. С. 73–78.
180. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М. : Наука, 1978. 239 с.
181. Виноградова Л. Н. Ведьма. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 297–301.
182. Виноградова Л. Н. Духи домашние. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 153–155.

183. Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачева В. В. Схема описания мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30. VIII. 89 – 6. IX. 89. Проблемы культуры.* М., 1989. С. 78–85.
184. Виноградова Л. Н. Кормление ритуальное. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого].* М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 601–606.
185. Виноградова Л. Кто вселяется в бесноватого? *Миф в культуре: человек-не-человек.* М., 2000. С. 33–45.
186. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М. : Индрик, 2000. 432 с.
187. Виноградова Л. Н. Об одном демонологическом мотиве: «Русалки сушатся». *Живая старина.* № 4. 2011. С. 31–34.
188. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей. *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30. VIII. 89 – 6. IX. 89. Проблемы культуры.* М., 1989. С. 86–114.
189. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Обувь. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого].* М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 475–479.
190. Виноградова Л. Н. Телесные аномалии и телесная норма в традиционных демонологических представлениях. *Телесный код в славянских культурах.* М., 2005. С. 19–29.
191. Виноградова Л. Н. Уничтожение ритуальное. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей*

- ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2012. Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 371–373.
192. Вовк Ф. К. Студії з української етнографії та антропології. К. : Мистецтво, 1995. 336 с.
193. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів : СПОЛОМ, 2015. 228 с.
194. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. К. : Оберіг, 1993. 590 с.
195. Галайчук В. Демонологічна палітра Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах). *Етнічна культура українців*. Львів, 2006. С. 198–216.
196. Галайчук В. Демонологія Кременеччини. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Вип. 47. 2012. С. 198–240.
197. Галайчук В. З народної демонології Богородчанщини: традиційні уявлення про душі «безпірних» дітей. *Вісник Львівського університету*. Серія історія. Вип. 46. 2011. С. 321–345.
198. Галайчук В. З народної демонології Старосамбірщини. *Міфологія і фольклор*. 2008. № 1. С.108–120.
199. Галайчук В. Міфологічні уявлення про рослини. *Етногенез та етнічна історія українських Карпат*. Т. 2. Етнологія та мистецтвознавство. Львів, 2006. С. 590–608.
200. Галайчук В. Причинки до поліської демонології: вірування у домовика. *Народознавчі зошити*. 2006. № 3–4. С. 457–464.
201. Галайчук В. Традиційна демонологія Зарічненщини. *Міфологія і фольклор*. № 1–2. Л., 2014. С. 30–50.
202. Галайчук В. Традиційні уявлення про вужа на правобережному Поліссі. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. Вип. 16. 2015. С. 151–171.

203. Галайчук В. Традиційні уявлення про домашніх духів на Покутті (на матеріалах Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.). *Народознавчі зошити*. 2017. №2. С. 341–354.
204. Галайчук В. Традиційні уявлення про домовика на історико-етнографічній Волині. *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Вип. 48. 2013. С. 343–382.
205. Галайчук В. Українська міфологія. Харків : Кн. клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
206. Глушко М. Методика польового етнографічного дослідження: навч. посіб. Л.: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. 288 с.
207. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* ; [упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк]. К. : Либідь, 1991. С. 383–406.
208. Головка Ю. Господарство, культура та побут українців верхів'я р. Ріка (кінець XIX – перша половина XX ст.). Ужгород : ВАТ «Видавництво Закарпаття», 2004. 88 с. : іл.
209. Горват Л. Етнокультурний ренесанс українців Марамороського повіту (Румунія). *Соціально-економічні та етнополітичні зміни в країнах Центральної і Південно-Східної Європи*. Ужгород, 1997. С. 207–208.
210. Горват Л. Любовна магія українців с. Русково. *Вільне слово*. Сату Маре, 2001. С. 3–4.
211. Гривна В. Народні звичаї Маковиці. Пряшів, 1973. 152 с.
212. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. К., 2000. 379 с.
213. Громова О. П. Гуцульські звичаї, вірування та забобони, пов'язані із будівництвом житлових та господарських споруд (на прикладі гражди із смт. Верховина Івано-Франківської області). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та*

- побуту. Вип. 4. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 140–148.
214. Громова О. Штрихи до народної культури і побуту гуцулів Прикарпаття, [відп. ред. П. М. Федака]. *Джерела до української етнології: матеріали польових досліджень. НАН України. Відділення літератури, мови та мистецтва. Національний музей народної архітектури і побуту України*. К. : Задруга, 2011. Вип. I. С. 81–94.
215. Гузій Р. Етнографічне вивчення похоронної звичаєвості українців Карпат: основні напрямки та результати досліджень. *Народознавчі зошити*. Ч. 3-4. Львів, 2003. С. 436–445.
216. Гузій Р. Народні засоби полегшення процесу помирання (карпатська традиція). *Народознавчі зошити*. 1998. № 3. С. 330–334.
217. Гузій Р. Традиційні способи перепровадження померлого на кладовище в похоронній звичаєвості українців Карпат. *Народознавчі зошити*. Ч. 3. Львів, 2001. С. 524–541.
218. Гура А. В. Вдовство. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 295–297.
219. Гура А. В. Ласка. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 82–85.
220. Гура А. В. Птицы. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2009. Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 345–347.
221. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М. : Индрик, 1997. 912 с.



222. Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження. К. : Наукова думка, 1987. 471 с.
223. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. Львів : Світ, 1992. 176 с.
224. Даль В. Толковый словарь : в 6 т. М. : Художественная литература, 1935. Т. 1. А – З. 723 с.
225. Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII – XVIII століття. К. : Критика, 2008. 302 с.
226. Дмитренко А. Мисливські табу, повір'я і прикмети (за матеріалами Західного Полісся). *Етнічна історія народів Європи*. № 21. К. : Унісерв. 2006. С. 20–28.
227. Дмитрук І. Ф. Міфологічні уявлення гуцулів в етнографічних дослідженнях кінця XIX – поч. XXI. *Народознавчі зошити*. 2010. № 5–6. С. 700–706.
228. Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури. К. Довіра. 2006. 703 с.
229. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат : у 2 т. Т. 2 : *Етнологія та мистецтвознавство* [наук. ред. С. Павлюк]. Львів : Ін-т народознавства НАНУ, 2006. 812 с.
230. Залізняк Л. Л. Первісна історія України : Навч. посібник . К., 1999. 263 с.
231. Зан М. Буття нашої діаспори: українці Сатумарського повіту (Румунія). *Carpatica- Карпатика. Випуск 14*. Проблеми вітчизняної і зарубіжної історії з найдавніших часів до наших днів. Ювілейний збірник на пошану доктора історичних наук, професора Василя Івановича Худанича. Ужгород : Приватна друкарня Романа Повча, 2002. С. 330–332.
232. Зеленин Д. К. Избранные труды : Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки ; [вступ. ст. Н. И.

- Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской]. М. : Индрик, 1995. 432 с.
233. Зеленін Д. К. Про кийське походження карпатських українців-гуцулів : Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії. *Наукові записки*. Т. 4. Українська етнографія. К. : Вид-во АН УРСР, 1958. С. 6–31.
234. Ігнатенко І. Деякі аспекти антропології жіночого тіла в українській традиційній культурі. *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т.* [Наук. ред. М. Гримич]. Т. 2: Молодь. Молодість. Молодіжна субкультура. К.; Дуліби. 2010. 568 с.
235. Ігнатенко І. Шлюбно-сімейні стосунки у традиційній культурі українців. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2017. 240 с.
236. Іларіон Митрополит [Іван Огієнко]. Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія. К. : Обереги, 1992. 424 с.
237. Кабакова Г. И. Дети некрещеные. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 86–88.
238. Кабакова Г. Дети, умершие до крещения. *Проблеми сучасної ареалогії*. К. : Наукова думка, 1994. С. 312–317.
239. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному навітленні. Кн. 1. Вінніпег, 1964. 154 с.
240. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Кн. 2. К.: Обереги, 1994. 524 с.
241. Кирчив Р. Ф. Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология. *Украинские Карпаты. Культура*; [отв. ред. Ю. Г. Гошко]. К. : Наукова думка, 1989. С. 125–128.

242. Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання. *Бойківщина : історико-етнографічне дослідження*; [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. К. : Наукова думка, 1983. С. 207–221.
243. Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування. *Гуцульщина: історико – етнографічне дослідження*; [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. К. : Наукова думка, 1987. С. 243–260.
244. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) ; НАН України, Інститут народознавства. 2-ге вид. Львів, 2012. 287 с.
245. Клепикова Г. П. Мотив движения-полета в семантике карпато-балканского striga (štriga). *In: Балканские чтения 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума*. Москва: Институт славяноведения РАН, 1994. С. 94–99.
246. Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симоновичи. *Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья*. М. : Индрик, 1995. С. 335–380.
247. Ковбаснюк Г. Ф. Кваси мої рідні: сторінки історії села. Ужгород : ІВА, 2007. 220 с.
248. Ковбаснюк Г. Ф. Квіти розмаїті: Поезія, проза, народні перлини. Ужгород : ІВА, 2009. 200 с.
249. Колодюк І. В. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX – початок XXI ст.). Київ : ВПЦ «Київський університет», 2006. С. 152.
250. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Т. 1 : Етнолінгвістичні студії. Житомир : Полісся, 2007. 356 с.
251. Конопка В. З народної духовної культури українців Буковинської Гуцульщини: матеріали польових етнографічних досліджень. *Народознавчі зошити*. № 3 (135), 2017. С. 731–736.

252. Король В. Відьма в народних віруваннях українців Мараморошського повіту Румунії (за польовими матеріалами). *«Relatii Romano-Ucrainene. Istorie si contemporaneitate»*. «Румунсько-Українські відносини. Історія та сучасність». *Tasnad* 26-28 octombrie 2017. Editura Muzeului Samarean. Satu Mare. Editura RSR Editorial Bucuresti. 2018. S. 405–417.
253. Король В. «Вроки» та обряд «гасіння вогню», в народній медицині українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Вип. 3*. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2016. С. 491–498.
254. Король В. Домашні демонічні персонажі в традиційному світогляді українців Закарпаття. *Вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія, Випуск 21*. Ужгород: Видавництво УЖНУ «Говерла». 2008. С. 136–138.
255. Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами). *Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій. Матеріали науково-практичної конференції (22 – 23 червня 2018 року)*. – Харків : Друкарня Мадрид, 2018. С. 196–205.
256. Король В. Етнографічні замітки із Закарпатської Гуцульщини в записах Г. Стрипського. *Етніка Карпат*; [наук. щорічник : ст. та матеріали етнографічних експедицій; упоряд.: В. В. Коцан, П. Ю. Леньо]. Вип. 3. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 182–195.
257. Король В. Жіночі демонічні образи у традиційному світогляді українців Закарпаття (кінець XIX – середина XX ст.). *Вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія, Випуск 19*. Ужгород. Видавництво УЖНУ «Говерла», 2007. С. 113–118.

258. Король В. Зошит із замовляннями із селища Ясіня Рахівського району Закарпатської області. *Народознавчі зошити*. № 4 (142). 2018. С. 866–870.
259. Король В. Кам'яна сокира-молот із села Тур'я Пасіка. *Харьковский историко-археологический сборник. Вып. 19*. Харьков : Мачулин, 2016. С. 19–24.
260. Король В. Лесная в демонологии украинцев Мараморошского региона Румынии. *Conferenta international «Romania si Rusia in sistemul European de dura 1989» (6 – 8 pjeembrie 2008)* [тези доповідей міжнародної конференції]. Клуж-Напока, 2008. С. 15.
261. Король В. В. Лікувальні замовляння із сіл Видричка та Розтоки Рахівського району (за польовими матеріалам). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Вип. 4*; [упоряд. : В. В. Коцан, М. І. Мегела]. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 321–326.
262. Король В. В. Лікувальні замовляння із селища Ясіня Рахівського району (за польовими матеріалами). *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Вип. 5 : матеріали I Етнографічних читань «Збереження та популяризація культурної спадщини» (Ужгород, 15 груд. 2017 р.)*; [упоряд. : В. В. Коцан, М. І. Мегела]. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 214–220.
263. Король В. Народна демонологія українців Марамурешського повіту Румунії: перспективи досліджень. *Румунсько–українські відносини. Історія та сучасність, листопад 2007*. Клуж-Напока – Сату Маре. 2007. С. 334–337.
264. Король В. Обряди відбирання молока в народній магії українців повіту Марамуреш. *Румунсько–українські відносини історія та сучасність: збірник наукових праць за матеріалами III Міжнародної наукової конференції «Румунсько–українські відносини. Історія та*

сучасність» (30 червня – 1 липня 2009 р., м. Сату Маре, Румунія).  
Ужгород–Сату Маре, 2011. С. 129–135.

265. Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Водиця Рахівського району Закарпатської області. *Етніка Карпат*; [наук. щорічник : ст. та матеріали етнографічних експедицій ; упоряд. : В. В. Коцан, П. Ю. Леньо]. Вип. 3. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 72–79.
266. Король В. Рукописний збірник замовлянь із села Луг Рахівського району Закарпатської області. *Народознавчі зошити*. № 5. (137), 2017. С. 1244–1248.
267. Король В. Рукописний збірник замовлянь із с. Стебний Рахівського району Закарпатської області. *Народна творчість та етнологія*. № 2 (372), 2018. С. 110–114.
268. Король В. Усна і писемна традиції апокрифічних молитов українців Закарпаття. *Етніка Карпат*. Вип. 1. Ужгород : Гражда, 2016. С. 16–24.
269. Король В. Яйце в традиційних віруваннях українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія*. № 2 (39), 2018. С. 111–115.
270. Король Д. О. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НА УКМА : Зб. наук. праць*. Т. 20–21 : Теорія та історія культури. К., 2002. С. 66–71.
271. Коцан В. В. Традиційна родильна обрядовість Великого Бичкова та його околиць у ХІХ – першій половині ХХ ст. *Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту*. Вип.4. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2018. С. 251–268.
272. Кривенко А. З народної демонології Гощанщини: уявлення про відьму *Вісник Львівського університету*. Серія історична. Вип. 51. 2015. С. 438–447.

273. Кривенко А. Календарный образ домового в традиционных демонологических представлениях украинцев Волини. *Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории: материалы XIV междунар. заоч. науч.-практ. конф. Москва, 2013. С. 46–53.*
274. Кривенко А. Русалка як календарний образ волинської демонології (на основі польових матеріалів з південних районів Рівненщини). *Наукові записки Рівненського обласного краєзнавчого музею: матеріали наук. іст.-краєзн. конф., присвяч. 200-річчю від дня народження Тараса Григоровича Шевченка. Вип. XII. Ч. 2. Рівне, 2014. С. 44–47.*
275. Кузьмінська Б. Демонологічні персонажі Опілля. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету. Вип. 7. Л., 2005. С. 150–162.*
276. Кузьмінська Б. Традиційні уявлення опілян про вроки та «урекливих». *Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 47. 2012. С. 253–260.*
277. Кузьмінська Б. «Ходячі мерці» в сучасних віруваннях опілян. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. Т. 1. 2012. С. 239–258.*
278. Кулишић Ш., Петровић П., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд : Издавачко предузеће нолит, 1970. 328 с.
279. Куреляк В. Культурна і мовна ситуація в українських поселеннях Мараморощини. *Вільне слово. Сату-Маре, 2002. травень–червень. С. 4.*
280. Курочкін О. В. Відьма в українській міфологічній традиції. *Народна творчість та етнографія. 1990. № 4. С. 23–29.*
281. Кюїзенъ Ж. Пам'ять Карпат. Тисячолітня Румунія: погляд зсередини; [пер. з фр. Каденко В., Воронянська К.]. Львів : Ахілл, 2004. 466 с.

282. Левкиевская Е. Е. Волколак. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 418–420.
283. Левкиевская Е. Е. Дух-обогадатель. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 147–150.
284. Левкиевская Е. Е. Железо. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 198–201.
285. Левкиевская Е. Е. Клад. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 500–502.
286. Левкиевская Е. Е. Материалы по Карпатской мифологии. *Славянский и балканский фольклор*. М., 1994. С. 251–262.
287. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М. : Астель; АСТ, 2006. 477 с.
288. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян. *Очерки истории культуры славян*. М. : Индрик, 1996. С. 175–195.
289. Левкиевская Е. Е. Опахивание. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 548–550.
290. Левкиевская Е. Е. Подкова. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. Москва : Международные отношения, 2009. Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 97–98.



291. Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом. *Концепт движения в языке и культуре*. М. : Индрик, 1996. С. 185–212.
292. Левкович Н. Домовик («годованець») у демонологічних уявленнях бойків Сколівщини. *Етнічна культура українців*. Львів, 2006. С. 217–221.
293. Левкович Н. «Знаючі» («непрості») люди в демонологічних уявленнях бойків. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6. Вип. 6. Історичні науки : Збірник наукових праць*. К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. С. 276–283.
294. Левкович Н. «Той, що бурі відвертає» («непрості» в демонологічних уявленнях бойків). *Народознавчі Зошити*. № 1-2 (73-74). 2007. С. 89–94.
295. Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про людей з езотеричними можливостями. *Українознавство*. № 3. К., 2009. С. 244–247.
296. Маєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису). *Студії з інтегральної культурології 1. Thanatos. Спеціальний випуск «Народознавчих зошитів»*. 1996. № 1. С. 92–104.
297. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* ; [упор., вступ. стаття А. П. Пономарьова]. К., 1991. С. 52–169.
298. Мисько Ю., Чучко М. Відображення пережитків язичницьких вірувань населення Буковини в церковних документах XVIII – XIX ст. *Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць*. К. : Стило, 1999. С. 89–92.
299. Мовна У. В. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина XIX – початок XX століття). Львів: НАН України, Інститут народознавства, 2006. 208 с.

300. Нагорнюк О. Урочище Старець поблизу села Луково як приклад трансформації уявлень, пов'язаних із померлими раптовою смертю. *Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження у 5 т.*; [наук. ред. М. Гримич]. К. : Дуліби, 2015. С. 323–332.
301. Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. [сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская]. М. : Языки Славянских культур, 2010. 648 с. (Studia philologica).
302. Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 2: Демонолизация умерших людей. [сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская]. М. : Рукописные пам'ятники Древней Руси, 2012. 800 с. (Studia philologica).
303. Народная демонология Полесья : Публикация текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 3: Мифологизация природных явлений и человеческих состояний. [сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская]. М. : Издательский Дом «ЯСК», 2016. 832 с. (Studia philologica).
304. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. К. : Обереги, 2003. 88 с.
305. Нидерле Л. Быть и культура древнихъ славянъ. Прага : Пламя, 1924. 285 с.
306. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь. *Українські замовляння*. К. : Дніпро, 1993. 309 с.
307. Парсамов С. С. Водно-мифологические персонажи земного происхождения. Кировоград, 1995. 321 с.
308. Парсамов С. С. Демонология водной стихии. «Хозяева воды» в фольклоре. Кировоград, 1995. 395 с.
309. Піпаш В. Закарпатська Гуцульщина : історико-етнографічний нарис. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. 68 с.

310. Піпаш Ю. О., Галас Б. К. Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області). Ужгород, 2005. 266 с.
311. Полек В. Чугайстер: міфічний персонаж народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. № 2,3 (246-247). К. : Наукова думка, 1994. С. 53–65.
312. Попович В. Дивосвіт народних звичаїв Великого Бичкова. Прага, 2002. 110 с.
313. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). К, 2004. 180 с.
314. Потушняк Ф. Відь в народном верованію. *Русское слово*. Ужгород, 1942. 4 марта. С. 4.
315. Потушняк Ф. Відьма і її признаки. *Літературна неділя*. Річник IV. Ужгород, 1944. С. 57–59.
316. Потушняк Ф. Вірування про молоко. Радянський студент (УЖДУ). Ужгород, 1958. 14 червня. С. 12.
317. Потушняк Ф. Вовкун. *Літературна неділя*. Ужгород, 1941. Ч. 9. С. 69–71.
318. Потушняк Ф. Водяник и духи источников. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 4, 8 декабря. С. 3.
319. Потушняк Ф. Гад в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 88–90; 101–103.
320. Потушняк Ф. Демоны болезней. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 22, 25, 29 сентября. С. 4.
321. Потушняк Ф. Демони в народному віруванні. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 27, 28, 30, 31 серпня, 1, 3 вересня. С. 3.
322. Потушняк Ф. Демоны судьбы. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 18, 22, 25 декабря. С. 4.
323. Потушняк Ф. Душа в народнім повірју села Осій. *Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді*. Ужгород, 1938. С. 33–44.

324. Потушняк Ф. Жертва в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник III. Ужгород, 1943. С. 138–140.
325. Потушняк Ф. Межа і дорога в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 172–175.
326. Потушняк Ф. Нагота при ворожінню. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 113–115.
327. Потушняк Ф. Нечистые духи. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 11 декабря. С. 3.
328. Потушняк Ф. Ночник в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 61–62.
329. Потушняк Ф. Огень в народных вірованях. *Зоря*. Річник I. Ужгород, 1941. № 1-2. С. 86–114.
330. Потушняк Ф. Повість Н. В. Гоголя «Вій» і наші народні вірованія. *Русское слово*. Ужгород, 1941. С. 21–22; 31–33.
331. Потушняк Ф. Постройка дома в народном вірованії. *Русская правда*. Ужгород, 1940. 2, 4, 6, августа. С. 4.
332. Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 21–22; 31–32.
333. Потушняк Ф. Серп в похоронному обряді. *Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична*. № 2. Ужгород, 1958. С. 65–66.
334. Потушняк Ф. Сожжение ведьмы-упирицы. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 17 листопада. С. 4; 20 листопада. С. 5.
335. Потушняк Ф. Стрільба в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 148–151.
336. Потушняк Ф. Хрест і хрестна сила в народном вірованю. *Руська правда*. Ужгород, 1940. 19, 20, 21, 23 квітня. С. 3.
337. Потушняк Ф. Черт и домовой. *Русское слово*. Ужгород, 1940. 10, 13, 16 октября. С. 3.

338. Потушняк Ф. Чорнокнижники в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник I. Ужгород, 1941. С. 136–138.
339. Потушняк Ф. Яйце в народном вірованю. *Літературна неділя*. Річник II. Ужгород, 1942. С. 259–261.
340. Пушик С. Чугайстер: міфічний персонаж народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. № 2-3. К. : Наукова Думка, 1994. С. 53–63.
341. Пьянкова К. В., Седакова И. А. Соль. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2012. Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 113–119.
342. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. 605 с.
343. Романова О. Порівняльні аспекти демонічних уявлень в народних замовляннях. *Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць*. К. : Стило, 1999. С. 116–119.
344. Романюк В. Мисливська магія Гуцульщини (кінець XIX – сер. XX століть). *Народна культура України: традиції і сучасність : матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 40-річчю заснування Національного музею народної архітектури та побуту України, Київ, 8-10 жовтня 2009 р.*; [укладач і наук. ред. П.М. Федака]. К. : Задруга, 2010. С. 300–306.
345. Санникова О. В., Усачева В. В. Богинка. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 215–217.
346. Світлик П. Небесна студня: Закарпатські народні перекази, легенди, вірування, звичаї, традиції, побут. Ужгород : Гражда, 2008. С. 144.
347. Седакова О. А. Дед. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И.

- Толстого]. М. : Международные отношения, 1999. Т. 2 : Д – К (Крошки). С. 41–43.
348. Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда. М. : Индрик, 2004. 320 с.
349. Сенько І. Босорканя на терлиці. *Карпатський край*. № 31-34. Ужгород, 1992. С. 10–11.
350. Сенько І. Вовкун. *Карпатський край*. № 2. Ужгород, 1993. С. 20–21.
351. Сенько І. Гонихмарники. *Карпатський край*. № 4-6. Ужгород, 1993. С. 48–49.
352. Сенько І. Дводушник. *Карпатський край*. № 36. Ужгород, 1992. С. 18–19.
353. Сенько І. Перевертні. *Зелені Карпати*. № 1-2. Ужгород, 1994. С. 130–137.
354. Сенько І. Старший над гадюками. *Зелені Карпати*. № 1-2. Ужгород, 1996. С. 69–72.
355. Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології русинів (українців) Закарпаття. *CARPATICA – КАПАТИКА*. № Вип. 9. Ужгород. : Ліра, 2001. С.64–70.
356. Сенько І. Щоб розуміти бесіду звірів. *Зелені Карпати*. № 3-4. Ужгород, 1996. С. 97–99.
357. Серебряннікова Н. І. Обрядові аспекти народної лікувальної практики слов'янського населення Південно-Західної України. Автореф. дис. к. іст. наук: спец. 07.00.05 «Етнологія». Київ, 2004. С. 21.
358. Сілецький Р. «Закладщина» хати на Поліссі: обрядово-звичаєвий аспект. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження* [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. Львів : ІН НАН України, 1997. С. 83–96.

359. Сілецький Р. Майстер-будівельник у звичаях та повір'ях українців. *Вісник Львівського університету : Серія історична*. Вип. 38. Львів : ЛНУ ім. Ів. Франка, 2003. С. 523–542.
360. Сілецький Р. Традиційні ворожіння про місце для житла в українців. *Вісник Львівського університету. Серія історія*. Вип. 35–36. 2000. С. 426–440.
361. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців : монографія. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. 428 с.
362. Сополіга М. Народна архітектура українців Словаччини. Свидник : Словацький національний музей – Музей української культури у Свиднику та громадське об'єднання «Русько-українська ініціатива» у Свиднику, 2016. 351 с.
363. Стельмах Ю. Г. Етнографічне районування України кінця ХІХ – початку ХХ ст. *Українська етнографія : Наукові записки Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР*. Т.ІV. К., 1958. С. 107–110.
364. Стойнев А. Българская митология: Енциклопедичен речник. София, 1994. 398 с.
365. Суйоган Д. Українці Мараморощини у міжкультурному діалозі: ідентичність і різноманітність. *НТЕ*. Спецвипуск 2. Румунська етнологія. 2011. С. 59–64.
366. Сюсько М. І. Із народної демонології: лексика на позначення дворушників. *Тези доповідей 49-ї підсумкової наукової конференції професорсько-викладацького складу філологічного ф-ту Ужгородського університету*. Ужгород, 1995. С. 90–92.
367. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М. : Издательство политической литературы, 1989. 573 с.
368. Тиводар М. П. Весняні скотарські свята, обряди та вірування населення Українських Карпат (другої половини ХІХ – середини 40-х років ХХ ст.). *Народна творчість та етнографія*. 1990. № 5. С. 78–91.

369. Тиводар М. П. Етнографічне районування українців Закарпаття (за матеріалами традиційної культури другої половини XIX – першої половини XX ст.). *Carpatica - Карпатика*. – Вип. 6. *Етнічні та історичні традиції населення Українських Карпат кінця XVIII – XX ст.* Ужгород, 1999. С. 4–64.
370. Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття : Історико-етнографічний нарис. Ужгород : Гражда, 2011. 416 с. : іл.
371. Тиводар М. П. Етнологія : навч. посібник. Ужгород : Гражда, 2010. С. 26–28.
372. Тиводар М. П. Марен, марен сідий як полонина... *Народний календар на 1991 р.* Братіслава–Пряшів–Ужгород, 1990. С. 23
373. Тиводар М. П. Закарпаття: народознавчі роздуми. Ужгород : Карпати, 1995. 208 с.
374. Тиводар М. П. Скотарські обряди та вірування в літніх календарних святах населення українських Карпат другої половини XIX – середини 40 - х років XX ст. *Тези доповідей I народознавчої науково-практичної конференції, присвяченої 200 - річчя від дня народження М. Лучкая, 17-18 липня 1989 р.* Ужгород : Карпати, 1989. С. 101–103.
375. Тиводар М. П. Традиційна народна ветеринарія Українських Карпат другої половини XIX – середини 40-х років XX ст. *Тези III народознавчої науково-практичної конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження Олександра Маркуша, 25-26 жовтня 1991 р.* Хуст, 1991. С. 37.
376. Тиводар М. П. Традиційне скотарство Українських Карпат другої половини XIX – першої половини XX ст. Історико-етнологічне дослідження. Ужгород : Карпати, 1994. 560 с.
377. Тиводар Р. М. Водяні млини Закарпаття у народних віруваннях кінця XIX – початку XX ст. *Тези доповідей I народознавчої науково-*



*практичної конференції, присвяченої 200 річчя від дня народження М. Лучкая, 17-18 липня 1989 р.* Ужгород : Карпати. 1989. С. 110–111.

378. Ткач М. І. Гуцульщина – історія та культура. Рахів, 2005. 67 с.
379. Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования. СЭ. № 3. 1980. С. 43–54.
380. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов: XIX – нач. XX века; [отв. ред. С. И. Ковалев]. Москва; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1957. 164 с.
381. Толстая С. М. Венчальные предметы. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 325–326.
382. Толстая С. М. Град. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь.* (А – Я). [изд. 2-е.]. М. : Международные отношения, 2002. С. 114–115.
383. Толстая С. М. Обман. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 457–460.
384. Толстая С. М. Сутки. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2012. Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 212–218.
385. Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций. *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы.* М. : Индрик, 2001. С. 477–495.
386. Толстой Н. И. Обереги. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 443–446.

387. Толстой Н. И. Пятница. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2009. Т. 4 : П (Переправа через воду) – С (Сито). С. 382–385.
388. Толстой Н. И. Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. 584 с.
389. Толстой Н. И. Язычество древних славян. *Очерки истории культуры славян*. М. : Индрик, 1996. С. 145–160.
390. Турецька Х. Страччи і малфа. *Зоря Рахівщини*. 22 квітня 2017. С. 5.
391. Українська міфологія. К. : Либідь, 2002. 406 с.
392. Ульяновська С. В. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся). *НТЕ*. № 2. 1992. С. 68–76.
393. Усачева В. В. Босорка. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1 : А – Г. С. 241–242.
394. Усачева В. В. Мак. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах* ; [под общей ред. Н. И. Толстого]. М. : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 170–174.
395. Ююкин М. Этимология карпатоукраинского мифонима Чугайстер. *Studia mytologica Slavica*. № 21, Ljubljana. 2018. С. 51–57.
396. Федака П. П. Історія етнографічного вивчення Закарпаття в українській крайовій періодиці другої половини ХІХ – першої половини ХХ ст. Ужгород : Гражда, 2008. 200 с.
397. Фігурний Ю. С. Історичні витоки українського лицарства: Нариси про зародження і розвиток козацької традиційної культури та

національне військове мистецтво в українознавчому вимірі. К.: Видавничий дім «Стилос», 2004. 308 с.

398. Фрейд З. Сновидения: Сексуальная жизнь человека. Избранные лекции. Алма-Ата : Наука, 1990. 191 с.
399. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 528 с.
400. Фрідманський В. Село Турички за матеріалами краєзнавчого обстеження 1995 року. *Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею*. Випуск III. Ужгород. Патент. 1998. С.54–55.
401. Хобзей Н. Гуцульська міфологія : Етнолінгвістичний словник. Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. 216 с.
402. Хомик В. Звичаї та обряди лемків. *Наше слово*. 1963. № 18. С. 5.
403. Цивьян Т. В. Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы». *Славянский и балканский фольклор*. М., 2000. С. 177–192.
404. Чебанюк О. Ю. Календарно-обрядові пісні. К. : Дніпро, 1987. 396 с.
405. Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці : Зелена Буковина, 2001. 303 с.
406. Чорі Ю. С. Прикмети і повір'я отчого подвір'я. Ужгород : Патент, 1994. 588 с.
407. Чубіка М. Лужанські ворожіння і вірування (із духовної скарбниці). *Наш голос. Місячник Союзу Українців Румунії. XVIII рік видання*, № 165, березень, 2008. С. 32–33.
408. Чубіка М. Лужанські похоронні звичаї і повір'я. *Наш голос. Місячник Союзу Українців Румунії. XVIII рік видання*, № 164, лютий, 2008. С. 24–26.
409. Чучко М. Демонічні духи та примари в уявленнях українського населення Буковини. *Питання стародавньої та середньовічної історії*,

- археології й етнології* : зб. Наук. пр. Чернівці. Вижниця. 2009. С. 101–112.
410. Шандор Ф. Таємниче Закарпаття. Духи повітря, лугів, лісів та водойм Карпат. *Старий Замок*. № 11-12. Ужгород, 2004. С. 14.
411. Шмайда М. Повір'я та звичаї. *Дукля*. 1964. № 3. С. 106–107.
412. Щепанская Т. Я. Власть пришельца: Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX в.). *Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции*. СПб., 1996. С. 72–101.
413. Шухевич В. Гуцульщина : в 5 частинах; [передм. А. А. Карпенко ; післям. М. С. Глушко ; упоряд. О. О. Савчук. – (Репринтне видання 1899 – 1908 рр.)]. Харків : Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218, [10] с., [294 іл.].
414. Balu D. Legende si folklore patrimoniului imaterial transfrontalier. *Editura muzeului Satmarean*, 2012. 250 p.
415. Bartoš F. Moravsky Lid. Sebrane rozpravy z oboru moravske lidovedy. - Telč, 1892. 328 s.
416. Bonowska M. Przemianie, Smiere, pogrzeb I zycie pozagrobowe w wyobrazeniach mieszkancow Pomorza Zachodniego na przelomie XIX – XX w. Poznan, 2004. S. 153–161.
417. Blagoeva-Neumanova T. Ludova demonologia na Zamaguri v kontexte a v korelaciach s demonologickymi predstavami vychodnych, južnych a zapadnych slovanov. Bratislava : Rigorozna praca. Univerzita Komenskeho, 1976. 192 s.
418. Černý A. Mythiske bytosce lužiskich Serbow. Budišín: z nakladom M. Hornika, 1893. 462 s.
419. Iuga D. Maramureș, Tară Veche. Antologie de folclor de pe Cursul Superior al Tisei (1672-1908). Baia Mare : Editura CYBELA, 2008. 372 p.
420. Horvátová E. Rok vo zvykov našho L'udu. Bratislava, 1986. 248 s.

421. Janicka-Krzywda U. Tradycje uprawiania magii na Polskim Spiszu na przełomie XIX i XX wieku. *Wierchy. Rocz. 50.* 1981. Warszawa–Kraków, 1983. S. 211–224.
422. Košťal J. Lesni panny. *Česky Lid.* Vol. 10. No. 3, 1901. pp. 205–207.
423. Krzyzanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. 1-2. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1962-1963. 1098 s.
424. Lengel Izanu P. Calendarul Maramureşului. Baia Mare. 1980. 144 p.
425. Machek V. Etymologický slovník jazyka českého. Praha : NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2010. 866 s.
426. Moszynski K. Kultura Ludowa słowian. Krakow, 1934. Cz. 2: Kultura duchowa. 725 s.
427. Niderle L. Slovanske Starozitnosti. Praha. 1916. 120 s.
428. Podolak J. Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier. Bratislava : Vydateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1967. 218 s.
429. Seweryn T. Lowiectwo ludowe na Wołyniu. *lud.* T. XI. Serja. Lwow–Warszawa–Kraków–Poznań–Wilno, 1932. S. 24–35.

## ДОДАТКИ

## Додаток А

### 1. Перелік населених пунктів, у яких здійснено польові дослідження, та відомості про інформаторів

#### 1. с. Бистрий (Bistra), Марамурешський повіт, Румунія

- Кочержук Лівія, 1936 р. н., народилася в с. Бистрий (Bistra), освіта – 4 класи.
- Кочержук Ніколай, 1933 р. н., народився в с. Бистрий (Bistra), освіта – 7 класів.
- Черленяк Іван, 1947 р. н., народився в с. Бистрий (Bistra), освіта – вища.
- Черленяк Юлія, 1950 р. н., народилася в с. Бистрий (Bistra), освіта – вища.

#### 2. с. Білин, Рахівський р-н, Закарпатська обл.

- Бройса Олена Василівна, 1925 р. н., народилася в с. Білин, освіта – 4 класи.
- Кокіш Олена Юріївна, 1953 р. н., народилася в с. Білин, освіта – середня.
- Ференц Олена Юріївна, 1953 р. н., народилася в с. Білин, освіта – середня.

#### 3. с. Богдан, Рахівський р-н, Закарпатська обл.

- Бероваш Параска Емілівна, 1927 р. н., народилася в с. Богдан, освіта – початкова.
- Грапинюк Марія Миколаївна, 1939 р. н., народилася в с. Богдан.
- Гренюк Олена безбатьківна, 1943 р. н., народилася в с. Богдан.
- Жегуц Михайло Миколайович, 1940 р. н., народився в с. Богдан, освіта – початкова.
- Зварич Гафія Степанівна, 1933 р. н., народилася в с. Богдан.

- Мартин Дося Василівна, 1936 р. н., народилася в с. Богдан, освіта – початкова.
- Пінтер Анна Андріївна, 1942 р. н., народилася в с. Богдан.
- Рекізник Гафія Гийзівна, 1938 р. н., народилася в с. Богдан.
- Ретізник Дося Миколаївна, 1940 р. н., народилася в с. Богдан.
- Шкрібляк Марія Юріївна, 1956 р. н., народилася в с. Богдан.
- Щерба Оксана Іванівна, 1946 р. н., народилася в с. Богдан.

#### **4. с. Бребоя, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Гуцул Петро Іванович, 1948 р. н., народився в с. Луги, з 1980 – х р. проживає в с. Бребоя, освіта – середня.
- Няйкало Анна Михайлівна, 1961 р. н., народилася в с. с. Бребоя, освіта – середня.
- Щерба Анна Михайлівна, 1967 р. н., народилася в с. с. Бребоя, освіта – середня.

#### **5. с. Васер(Vaser), Марамурешський повіт, Румунія**

- Рознічук Іван, 1947 р. н., народився в с. Васер(Vaser), освіта – середня.

#### **6. смт Великий Бичків, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Либовка Ганна Василівна, 1948 р. н., народилася в с. Верхне Водяне, з 1970 р. проживає в смт Великий Бичків.
- Нямчук Олена Михайлівна, 1946 р. н., народилася в смт Великий Бичків, освіта – вища.
- Підмалівська Ганна Степанівна, 1935 р. н., народилася в смт Великий Бичків.

#### **7. с. Великий Бичків (Vosicoiu Mare), Марамурешський повіт, Румунія**

- Канюка Михайло, 1956 р. н., народився в с. Великий Бичків (Vosicoiu Mare), освіта – середня.



- Мачук Мігаела, 1959 р. н., народилася в с. Вишівська Долина (Valea Vișeului), освіта – середня.

#### **8. с. Верхнє Водяне, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Варга Ганна Іванівна, 1965 р. н., народилася в с. Водиця, з 1986 р. проживає в с. Верхнє Водяне, освіта – вища.
- Гамор Василь Васильович, 1932 р. н., народився в с. Верхнє Водяне.
- Лета Оксана Василівна, 1939 р. н., народилася в с. Верхнє Водяне.
- Обриська Марія Василівна, 1965 р. н., народилася в с. Верхнє Водяне, освіта – середня спеціальна.
- Пукман Микола Дмитрович, 1935 р. н., народився в с. Верхнє Водяне.
- Тафій Дмитро Дмитрович, 1948 р. н., народився в с. Верхнє Водяне.
- Тафій Марія Василівна, 1950 р. н., народилася в с. Верхнє Водяне.

#### **9. с. Верхня Рівна (Rona de Sus), Марамурешський повіт, Румунія**

- Бойчук Ірина, 1949 р. н., народилася в с. Верхня Рівна (Rona de Sus), освіта – середня.
- Оленюк Анна, 1924 р. н., народилася в с. Верхня Рівна (Rona de Sus), освіта – 4 класи.
- Проданюк Анна, 1926 р. н., народилася в с. Верхня Рівна (Rona de Sus), освіта – початкова.
- Черленюк Марія, 1930 р. н., народилася в с. Верхня Рівна (Rona de Sus), освіта – початкова.

#### **10. с. Видричка, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Сухан Анна Григорівна, 1927 р. н., народилася в с. Видричка, освіта – 4 класи.

- Шорбан Марія Михайлівна, 1951 р. н., народилася в с. Видричка.
- Шорбан Параска Степанівна, 1956 р. н., народилася в с. Видричка, освіта – середня спеціальна.

**11. с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului), Марамурешський повіт, Румунія**

- Моставюк Анна, 1933 р. н., народилася в с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului), освіта – 4 класи.
- Сакала Михайло, 1958 р. н., народився в с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului), освіта – середня.
- Чубіка Юліана, 1932 р. н., народилася в с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului), освіта – 4 класи.

**12. с. Водиця, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Буковецька Марія Василівна, народилася в с. Водиця.
- Василина [Іванівна], 1946 р. н., народилася в с. Водиця.
- Мотря Марія Семенівна, 1950р. н., народилася в с. Стримба.

**13. с. Говерла, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Богуняк Ганна Миколаївна, 1965 р. н., народилася в с. Говерла, освіта – вища.
- Бочкор Петро Васильович, 1935 р. н., народився в с. Говерла.
- Гридjack Анна Юріївна, 1950 р. н., народилася в с. Говерла.
- Друляк Микола Васильович, 1932 р. н., народився в с. Говерла.
- Ковачук Василь Васильович, 1961 р. н., народився в с. Говерла.
- Рекізник Петро Васильович, 1949 р. н., народився в с. Говерла.
- Сухан Олена Іванівна, 1934 р. н., народилася в с. Говерла.

**14. с. Ділове, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Антосяк Анна Василівна, народилася в с. Луг, проживає в с. Ділове з 1961 р.
- Бузі Марія Іванівна, 1947 р. н., народилася в с. Ділове, освіта – середня.

- Годенчук Михайло Григорович, 1936 р. н., народився в с. Ділове.
- Йонаш Юліна Йосипівна, 1943 р. н., народилася в с. Ділове.
- Копанич Василь Іванович, 1952 р. н., народився в с. Ділове.
- Костич Веронія Михалівна, 1951 р. н., народилася в с. Ділове.
- Климпуш Олена Михайлівна, 1929 р. н., народилася в с. Ділове, освіта – початкова.
- Павлюк Катерина Іванівна, 1949 р. н., народилася в с. Ділове.
- Пекарюк Анна Василівна, 1951 р. н., народилася в с. Ділове, освіта – середня.
- Пекарюк Анна Михайлівна, 1935 р. н., народилася в с. Ділове.
- Суровчак Марія Федорівна, 1936 р. н., народилася в с. Ділове.
- Ткач Микола Іванович, 1942 р. н., народився в с. Ділове.
- Фірішак Олена Василівна, 1929 р. н., народилася в с. Ділове.

**15. с. Довге Поле (Câmpulung), Марамурешський повіт, Румунія**

- Бобота Ірина, 1935 р. н., народилася в с. Довге Поле (Câmpulung), освіта – вища.

**16. с. Кваси, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Ковбаснюк Гафія Василівна, 1951 р. н., народилася в с. Кваси, освіта – вища.

**17. с. Кевелів, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Маркульчик Анна Миколаївна, 1926 р. н., народилася в с. Кевелів, освіта – 4 класи.

**18. с. Кобилецька Поляна, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Гартованець Василь Васильович, 1951 р. н., народився в с. Кобилецька Поляна, освіта – середня.
- Гуцул Олена Дмитрівна, 1940 р. н., народилася в с. Кобилецька Поляна.

- Оленюк Василина Юріївна, 1941 р. н., народилася в с. Косівська Поляна, з 1957р. проживає в с. Кобилецька Поляна, освіта – середня.

**19. с. Косівська Поляна, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Данюк Василина Юріївна, 1920 р. н., народилася в с. Косівська Поляна.
- Лембак Дмитро Дмитрович, 1944 р. н., народився в с. Косівська Поляна.
- Лугачук Анна Федорівна, 1944 р. н., народилася в с. Косівська Поляна.
- Лугачук Дмитро Васильович, 1940 р. н., народився в с. Косівська Поляна.

**20. с. Костилівка, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Вішован Гафія Андріївна, 1935 р. н., народилася в с. Костилівка, освіта – початкова.
- Савляк Михайло Васильович, 1943 р. н., народився в с. Костилівка.

**21. с. Коштіль (Coștui), Марамурешський повіт, Румунія**

- Черленюк Анна, 1924 р. н., народилася в с. Коштіль (Coștui), освіта – початкова.
- Шофінець Марія, 1945 р. н., народилася в с. Коштіль (Coștui), освіта – середня.

**22. с. Красний (Crasna), Марамурешський повіт, Румунія**

- Шорбан Михайло, 1928 р. н., народився в с. Красний (Crasna), освіта – 4 класи.

**23. с. Кривий (Repedea), Марамурешський повіт, Румунія**

- Черничка Юлія, 1937 р. н., народилася в с. Кривий (Repedea), освіта – 7 класів.

**24. с. Кричунів (Crăciunești), Марамурешський повіт, Румунія**

- Головніч Анна, 1938 р. н., народилася в с. Кричунів (Crăciunești), освіта – середня.
- Кобел Гафія, 1950 р. н., народилася в с. Кричунів (Crăciunești), освіта – середня.
- Малярчук Іляна, 1944 р. н., народилася в с. Кричунів (Crăciunești), освіта – середня.

#### **25. с. Лазещина, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Бузак Василина Василівна, 1941 р. н., народилася в с. Лазещина.
- Вербещук Михайло Андрійович, 1932 р. н., народився в с. Чорна Тиса, з 1960-х проживає в с. Лазещина.
- Вершак Олена Василівна, 1942 р. н., народилася в с. Лазещина.
- Волощук Юрій Васильович, 1955 р. н., народився в с. Лазещина.
- Воробчук Марія Михайлівна, 1930 р. н., народилася в с. Лазещина.
- Демедюк Іван Олексійович, 1947 р. н., народився в с. Лазещина, освіта – середня спеціальна.
- Зелінська Василина Василівна, 1941 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – 7 класів.
- Зелінський Михайло Васильович, 1944 р. н., народився в с. Лазещина.
- Климпуш Анна Юріївна, 1927 р. н., народилася в с. Лазещина.
- Климпуш Василина Іванівна, 1944 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – середня.
- Климпуш Іван Олексійович, 1936 р. н., народився в с. Лазещина, освіта – 7 класів.
- Ключівська Марія, 1958 р. н., народилася в с. Лазещина.
- Кувік Іван Мирославович, 1941 р. н., народився в с. Лазещина.
- Куриляк Дося Іванівна, 1958 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – середня.

- Павлючок Марія Василівна, 1927 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта 4 класи.
- Попенко Олена Андріївна, 1939 р. н., народилася в с. Лазещина.
- Правдюков Костянтин Вікторович, 1977 р. н., народився в с. Лазещина.
- Правдюкова Марія Василівна, 1940 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – 7 класів.
- Прокопюк Анна Василівна, 1932 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – 7 класів.
- Савчук Василина Василівна, 1930 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта 4 класи.
- Сухарюк Степан Миколайович, 1941 р. н., народився в с. Лазещина.
- Тафійчук Василина Василівна, 1930 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – 4 класи.
- Ткачук Марія Дмитрівна, 1936 р. н., народилася в с. Лазещина, освіта – 7 класів.

#### **26. с. Луг, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Бернар Магдалина Василівна, 1942 р. н., народилася в с. Луг, освіта – середня.
- Бернар Марія Василівна, 1952 р. н., народилася в с. Луг, освіта – середня.
- Бернар Олена Василівна, 1943 р. н., народилася в с. Хмелів, проживає в с. Луг з 1963 р., освіта – середня.
- Бернар Ярина Василівна, 1943 р. н., народилася в с. Луг, освіта – середня.
- Головчук Анна Петрівна, 1929 р. н., народилася в с. Луг.
- Дудчук Олена Михайлівна, 1940 р. н., народилася в с. Луг, освіта – вища.

- Йойкарож Петро Миколайович, 1933 р. н., народився в с. Луг.
- Куриляк Марія Михайлівна, 1945 р. н., народилася в с. Луг.
- Мойсюк Василина Олексіївна, 1945 р. н., народилася в с. Луг.
- Мойсюк Марія Миколаївна, 1930 р. н., народилася в с. Луг, освіта – початкова.
- Молдавчук Дмитро Іванович, 1942 р. н., народився в с. Луг, освіта – середня.
- Молдавчук Василина Юріївна, 1944 р. н., народилася в с. Луг.
- Немчук Анна, 1950 р. н., народилася в с. Луг.
- Росущан Анна Василівна, 1950 р. н., народилася в с. Луг, освіта – початкова.

**27. с. Луги, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Бочкор Євдокія Василівна, 1951 р. н., народилася в с. Луги, освіта – вища.
- Ковачук Марія Андріївна, 1938 р. н., народилася в с. Луги.
- Сухан Анна Михайлівна, 1953 р. н., народилася в с. Луги.
- Сухан Михайло Васильович, 1932 р. н., народився в с. Луги.
- Ференц Марія Михайлівна, 1978 р. н., народилася в с. Луги, освіта – середня спеціальна.
- Щерба Олена Миколаївна, 1933 р. н., народилася в с. Луги.
- Щерба Василь Михайлович, 1964 р. н., народився в с. Луги, освіта – середня.

**28. с. Луг над Тисою (Lunca la Tisa), Марамурешський повіт, Румунія**

- Чубіка Марія, 1955 р. н., народилася в с. Луг над Тисою, (Lunca la Tisa), освіта – вища.

**29. с. Поляни (Poienile de sub Munte), Марамурешський повіт, Румунія**

- Бондя Марія, 1936 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – 7 класів.

- Букуріч Маріка, 1931 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – неповна середня.
- Ганцик Анна, 1937 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – 4 класи.
- Дібуш Мотря, 1934 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – середня.
- Майош Марія, 1934 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – неповна середня.
- Миколайчук Гафія, 1927 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – 4 класи.
- Миколайчук Георгій, 1938 р. н., народився в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – середня.
- Миколайчук Іляна, 1938 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – неповна середня.
- Петрім Мотря, 1944 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – середня.
- Рицану Іляна, 1969 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – середня.
- Руснак Мотря 1949 р. н., народилася в с. Поляни (Poienile de sub Munte), освіта – середня.
- Северя Марія, 1923 р. н., народилася в с. Кривий (Repedea), освіта – 4 класи.

**30. с. Розтоки, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Кокіш Марія Іванівна, 1964 р. н., народилася в с. Розтоки.
- Микуляк Анна Юріївна, 1956 р. н., народилася в с. Розтоки.

**31. с. Росішка, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Копич Василь Васильович, 1960 р. н., народився в с. Росішка, освіта – середня.



- Мешинчук Євдокія Іванівна, 1941 р. н., народилася в с. Росішка, освіта – початкова.
- Мирон Іван Васильович, 1929 р. н., народився в с. Росішка, освіта – середня.
- Шпеток Михайло Васильович, 1931 р. н., народився в с. Росішка, освіта – початкова.

### **32. с. Рускова, (Ruscoa) Марамурешський повіт, Румунія**

- Горват Анна, 1946 р. н., народилася в с. Рускова, (Ruscoa), освіта – вища.
- Мотрук Марія, 1932 р. н., народилася в с. Рускова, (Ruscoa), освіта – 4 класи.

### **33. с. Стебний, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Клочуряк Анна Іванівна, 1942 р. н., народилася в с. Стебний, освіта – 7 класів.
- Коростильова Галина Юрївна, 1955 р. н., народилася в с. Стебний, освіта – середня спеціальна.
- Мельничук Дося Василівна, 1926 р. н., народилася в с. Стебний, освіта 4 класи.
- Опаранюк Михайло Михайлович, 1931 р. н., народився в с. Стебний, освіта – 8 класів.
- Попарига Анна Василівна, 1939 р. н., народилася в с. Стебний.
- Попюк Андрій Васильович, 1942 р. н., народився в с. Чорна Тиса, з 1970 – х проживає в с. Стебний, освіта – середня.
- Тимчук Анна Миколаївна, 1947 р. н., народилася в с. Стебний.
- Федорщук Марія Іванівна, 1956 р. н., народилася в с. Стебний.

### **34. с. Тиса (Tisa) Марамурешський повіт, Румунія**

- Мазар Юлія, 1925 р. н., народилася в с. Тиса (Tisa), освіта – 4 класи.

### **35. с. Хмелів, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Бочко Анна Степанівна, 1950 р. н., народилася в с. Хмелів, освіта – середня.
- Ватрема Марія, 1956 р. н., народилася в с. Хмелів.
- Анна Федорівна, 1958 р. н., народилася в с. Хмелів.

**36. с. Чорна Тиса, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Вербищук Михайло Андрійович, 1932 р. н., народився в с. Чорна Тиса, освіта – 7 класів.
- Дземлюк Марія Олексіївна, 1971 р. н., народилася в с. Чорна Тиса.
- Костюк Дося Василівна, 1954 р. н., народилася в с. Чорна Тиса, освіта – середня спеціальна.
- Куриляк Параска Василівна, 1940 р. н., народилася в с. Чорна Тиса, освіта – середня.
- Палчук Васирина Юріївна, 1928 р. н., народилася в с. Чорна Тиса, освіта – 4 класи.
- Попюк Олена Василівна, 1950 р. н., народилася в с. Чорна Тиса.
- Цюперяк Васирина Михайлівна, 1937 р. н., народилася в с. Чорна Тиса, освіта – 7 класів.

**37. смт Ясіня, Рахівський р-н, Закарпатська обл.**

- Воробчук Марія Михайлівна, 1933 р. н., народилася в смт Ясіня, освіта – вища.
- Морозюк Марія Іванівна, 1928 р. н., народилася в смт Ясіня, освіта – 4 класи.
- Пігуляк Васирина Юріївна, 1938 р. н., народилася в смт Ясіня, освіта – початкова.

**2. Акустичні прояви тексти пісень жіночих демонічних персонажів  
(типу лісні, красні, малфи, повітрулі тощо)**

- «Якби не лук-часник та гільтяйське зілля, не в одного легініка не було би весілля» (с. Говерла)
- «Якби не лук-чеснок та іванделе́ве зілле, та не виділа би мамка синкове весілле» (села Луги, Богдан)
- «Як би не лук-чеснок та іванделе́ве зілле, не робила би мама синові весілле» (с. Богдан)
- «Як би не лук-чеснок та роман-зілле, не робила би мамка Іванкови весілле» (с. Богдан)
- «Якби не часнок та одолян-зілля, та не одна мамка не виділа Йванкове весілля» (с. Луг)
- «Якби не лук-часник тай не тота тоя, та не одна легінина була моя» (с. Лазещина)
- «Якби не лук-часнок та не роман-зілля, та не одна посестричка зіграла би весілля» (с. Стебний)
- «Як би не лук тай не часнок, тай не тота тоя, не одна би біла дівка товаришка моя» (с. Чорна Тиса)
- «Якби не лук-чеснок тай не роман-зілле, не робила би мамка синкови весілле» (с. Білин)
- «Якби не лук-чеснок та не роман-зілля, не одна би мамка не робила синкови весілля. Як би не лук-чеснок і не тота тоя, не одна би дівчинонька товаришка моя» (с. Чорна Тиса)
- «Якби не чеснок та не одолян-зілля, та не виділа би мамка синкове весілля» (с. Бистрий (Bistra))
- «Аби не чеснок та не одолян, та був би не один муй Іван» (села Бистрий (Bistra), Поляни (Poienile de sub Munte))
- «Аби не був чеснок тай тим'ян, не один би був муй Іван» (с. Рускова (Ruscova))

- «Коби не чеснок та не тим'ян та не один би був муй Іван» (с. Бистрий (Bistra))
- «Якби не лук-чеснок та не іванделева зілля, та не одна би мамка не виділа синкове весілля» (с. Вишівська Долина (Valea Vișeuului))
- «Коби не тимян та не одолян, то не один би був мій Іван» (с. Поляни (Poienile de sub Munte))
- «Аби не чеснок та не одолян-зілля, та не одна би мамка би не виділа синкове весілля» (с. Верхня Рівна (Rona de Sus))
- «Якби не лук-часник тай не тото зілля,  
Не одна би дівчинонька подруженька моя.  
Як би не лук-часник, тай не тото зілля,  
Ні одному б легіникові мамка б не зіграла весілля » (сmt Ясіня)
- «Якби не лук тай не роман-зілле, та не було би у селови ніколи весілле» (сmt Ясіня)
- «Якби не чеснок та чар-зілля, то не було б у легеня весілля» (с. Ділове).

Додаток Б. Карти

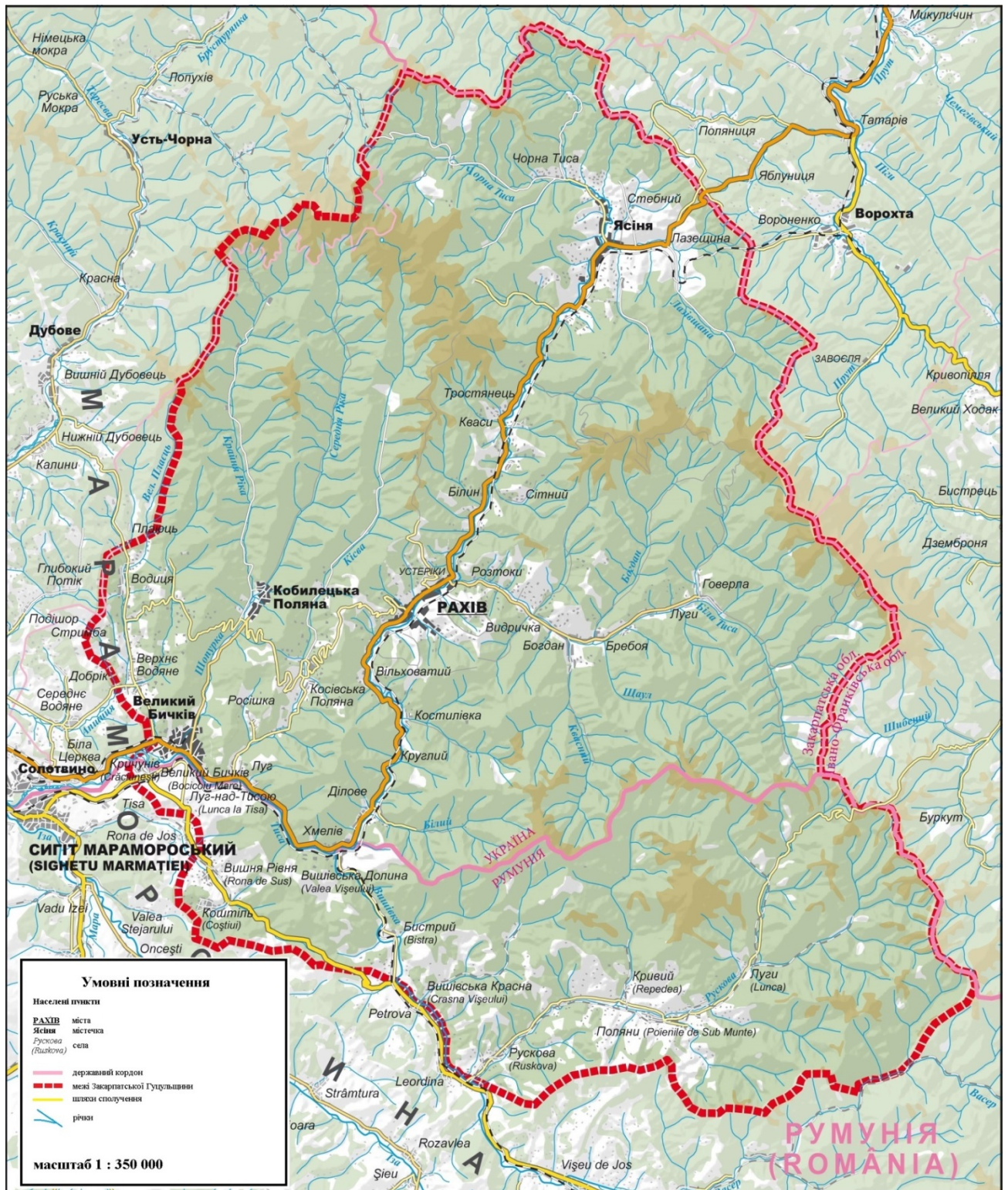


Рис. 1.1. Закарпатська Гуцульщина.



Рис 1.2. Ареал побутування демонімів на позначення жіночих демонічних персонажів типу «лісна», «красна», «повітруля» тощо.

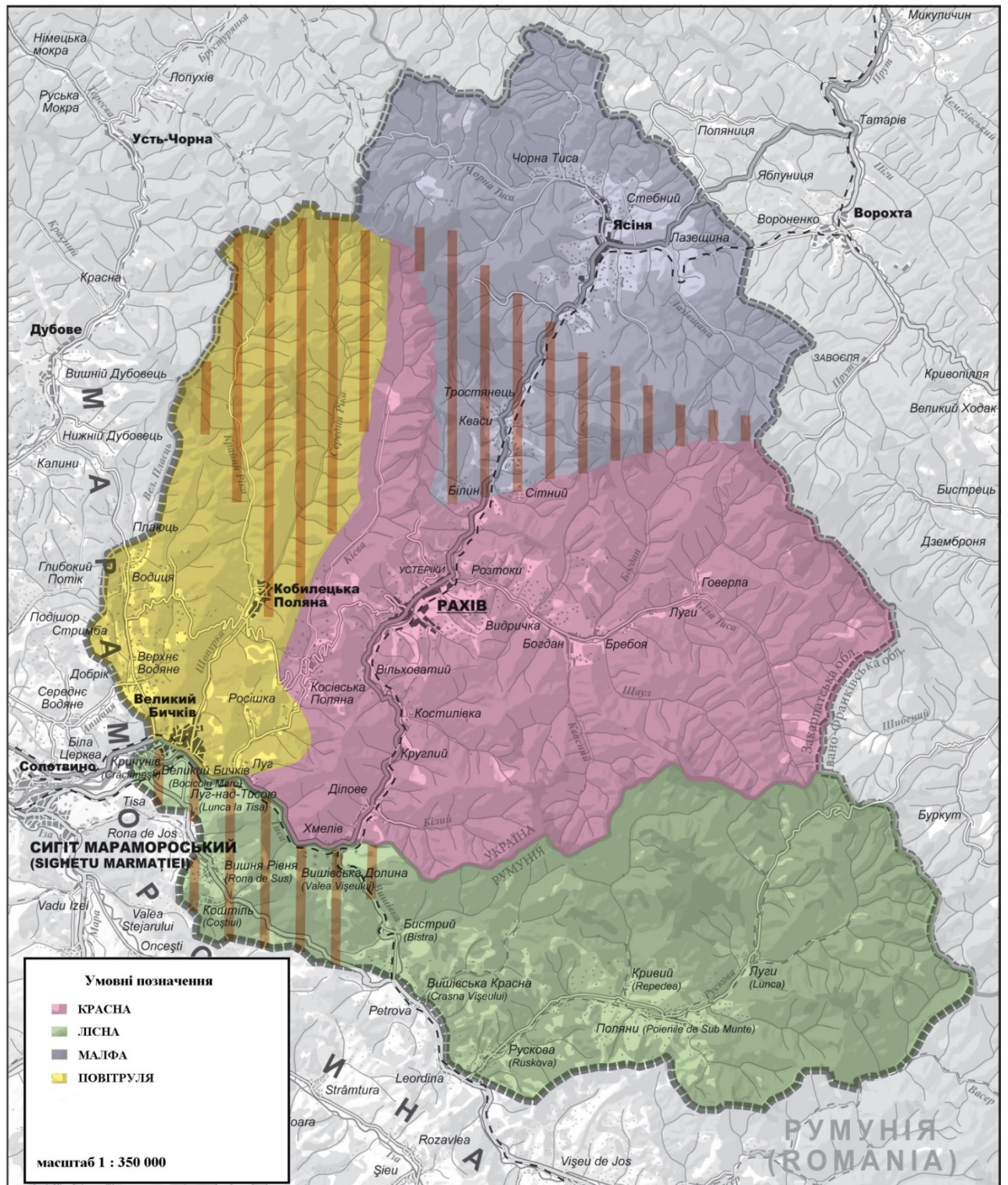


Рис 1.3. Ареал поширення домінуючих лексем на позначення жіночих демонічних персонажів типу «лісна», «красна», «повітруля» тощо.



Рис.1.4. Ареальні межі поширення домінуючих лексем для позначення демонічних персонажів «потерчат».



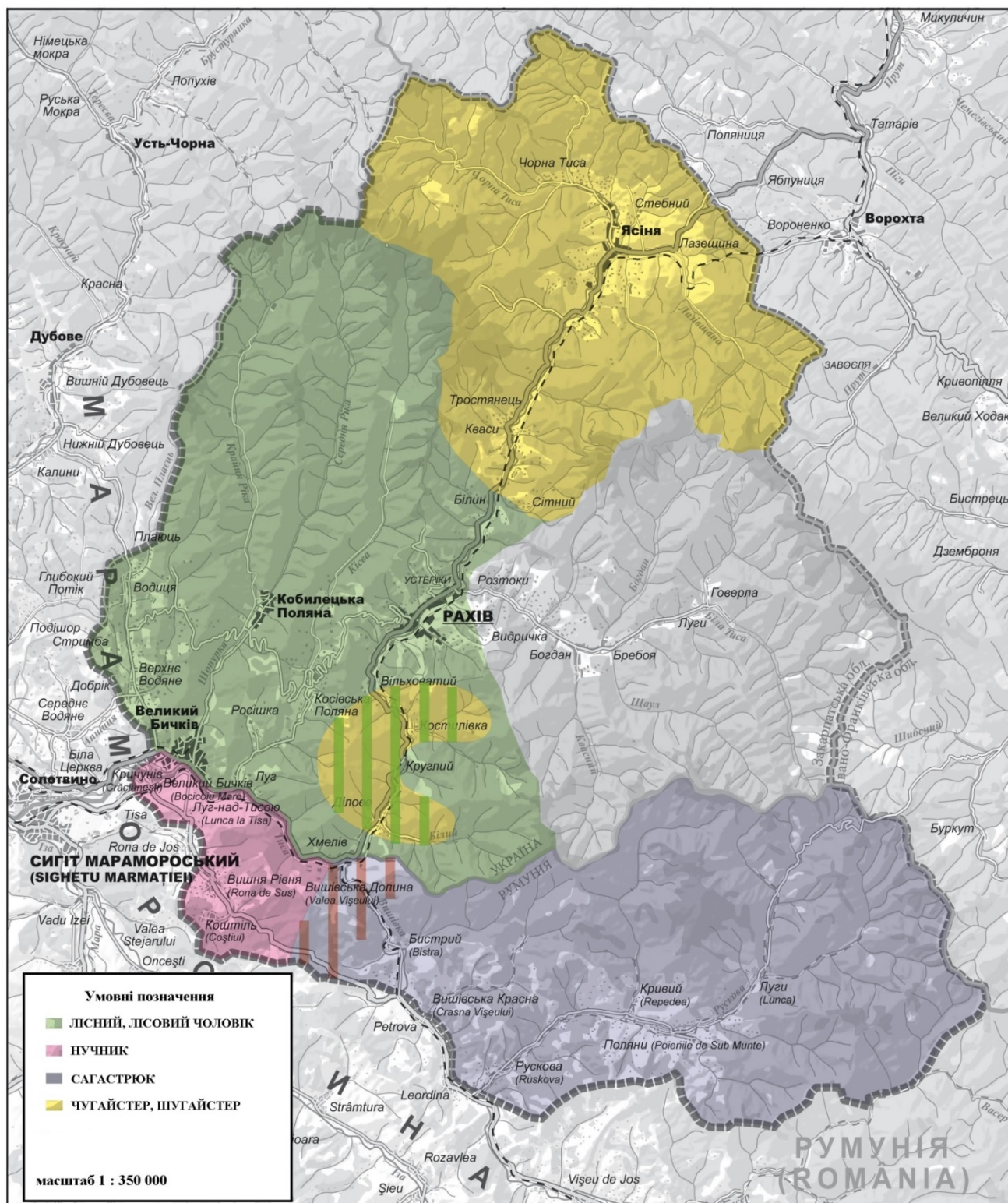


Рис. 1.5. Ареальні межі поширення домінуючих лексем для позначення демонічних персонажів, об'єднаних мотивом знищення «лісної», «красної», «повітрулі», «малфи».

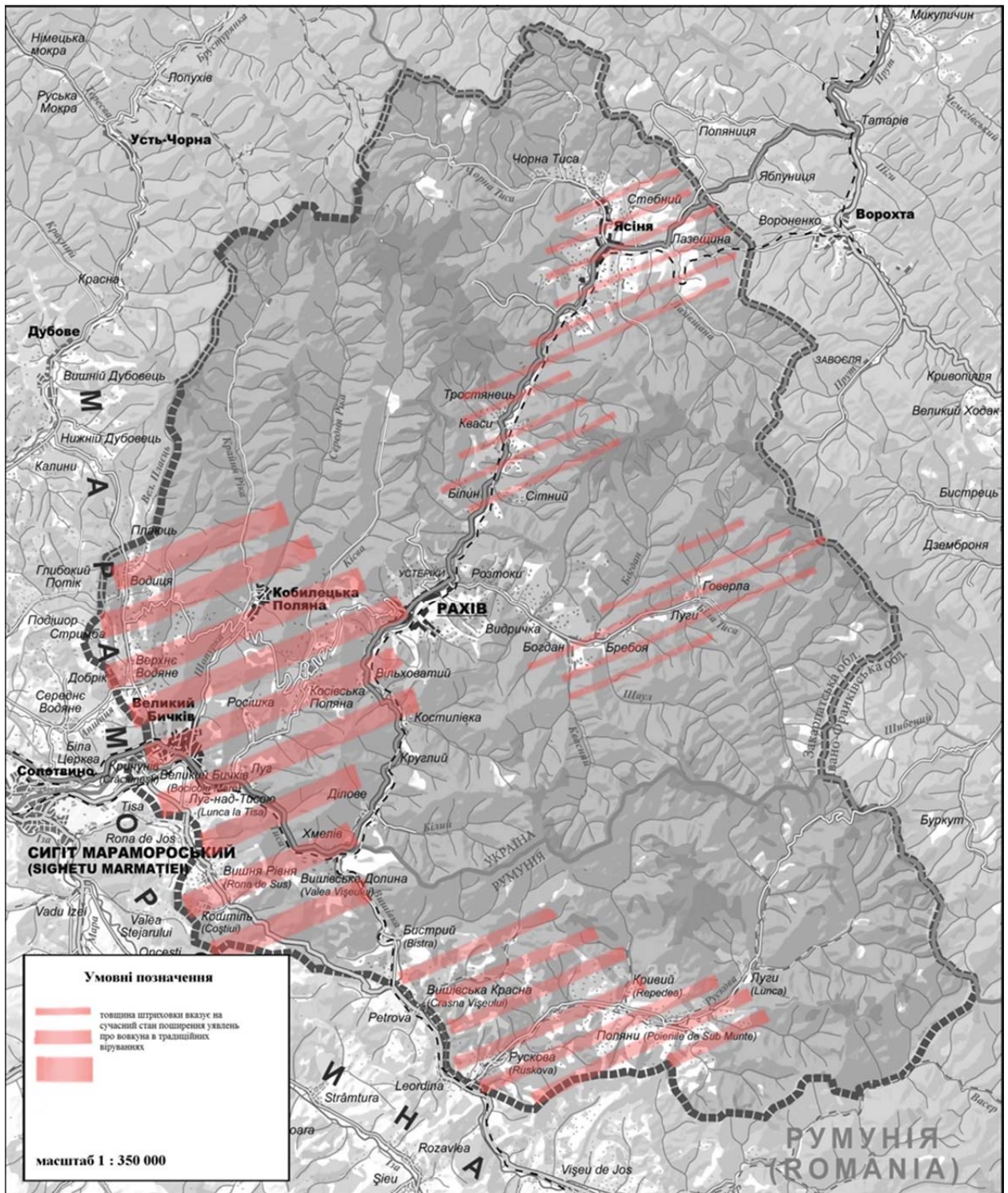


Рис. 1.6. Сучасний стан побутування традиційних вірувань про вовкуна серед гуцулів етноісторичного Закарпаття.

**Додаток В. Ілюстрації**

Рис. 2.1. Яйце-«зносок» (посередині), з якого вирощували домашнього духа – «хованця». Фото автора, 2017 р.



Рис. 2.2. «Корона» засушені гілки смереки – засіб захисту від нечистої сили, на одвірку хати-гражди із с. Стебний Рахівського р-ну, (КЗ «ЗМНАіП»ЗОР). Фото автора, 2018 р.



Рис. 2.3. Хрести на хліві як засіб захисту від нечистої сили, с. Росішка Рахівського р-ну. Фото автора, 2016 р.



Рис 2.4. Підкова, прибита на одвірку хліва, як охоронний засіб від нечистої сили, с. Чорна Тиса, Рахівський р-н. Фото автора, 2017 р.



Рис 2.5. Підкова, прибита на поріг хати, як охоронний засіб від нечистої сили, с. Стебний, Рахівський р-н. Фото автора, 2017 р.



Рис. 2.6. Обереги («корона», хрест із освяченого зілля) на криниці, с. Говерла Рахівського р-ну. Фото автора, 2018 р.



Рис. 2.7. «Гадячий камінь» із с. Крайня Мартинка Іршавського р-ну. Фото автора 2016, р.



Рис. 2.8. «Гадячий камінь» із с. Крайня Мартинка Іршавського р-ну.  
Фото автора, 2016 р.



Рис. 2.9. «Гадячий камінь» із с. Тур'я Пасіка Перечинського р-ну. Фото  
автора, 2015 р.



Рис. 2.10. «Громова тріска», с. Лазещина Рахівського р-ну. Фото автора, 2017р.





Рис. 2.11. Загальний вигляд збірника замовлянь із смт Ясіня Рахівського р-ну. На обкладинці предмети, які використовуються в обряді «спалення ружі»: червоне полотно, «колачик» (намотане кільце із повісма), сірники, крейда, повісмо. Фото автора, 2017 р.

Граї 1

Губ криндуший шв бриндуший  
 чшв кружана рогоми нестати  
 своємн ногамн ати коми рае  
 ая тебе два аш ти коми два  
 ая тебе тричі аш ти коми  
 тричі а я тебе чотири рази  
 аш ти коми чотири рази ая  
 тебе п'ять раз аш ти коми  
 п'ять раз ая тебе шість раз  
 аш ти коми шість раз ая  
 тебе сім рае аш ти мене  
 сім раз ая тебе усім рае аш  
 ти коми всім раз ая тебе  
 дивять раз дивять раз подивять  
 ая тебе стричеє приє тричі  
 потинко зми дужом зми  
 часом потинка із уперкинами  
 із повітрулами потинка  
 пудвіяна ханцова польова  
 вітрова потинка зми часом  
 зми дужом зми вітром  
 потинка зми часом зми  
 дужом зми вітром  
 навіяна потинка наєлана  
 ушненка намоєна навіяна  
 наєлана зми часом  
 ушненка зми дужом  
 зми вітром навіяна  
 ушненка наєлана потинка  
 ханцова польова вітрова

Рис. 2.12. Сторінка рукописного збірника із замовляннями, с. Водиця Рахівського р-ну. Фото автора, 2016 р.