

ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

Міністерство освіти і науки України

Львівський національний університет імені Івана Франка

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Тиховська Оксана Михайлівна

УДК 398.3(477.87):159.922.4

ДИСЕРТАЦІЯ

**МІФОЛОГІЧНІ ОБРАЗИ ТА МАГІЧНІ РИТУАЛИ В УКРАЇНСЬКОМУ
ФОЛЬКЛОРІ ЗАКАРПАТТЯ: ЕТНОПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ**

10.01.07 – фольклористика

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук

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

_____ О. М. Тиховська

Науковий консультант: **Івашків Василь Михайлович**, доктор
філологічних наук, професор

Ужгород – 2021

АНОТАЦІЯ

Тиховська О. Міфологічні образи та магічні ритуали в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 – фольклористика. – ДВНЗ «Ужгородський національний університет»; Львівський національний університет імені Івана Франка. – Ужгород; Львів, 2021.

У дисертації вперше в українській фольклористиці комплексно проаналізовано міфологічні образи та магічні ритуали українського фольклору Закарпаття в розрізі етнопсихології. На засадах ідей учених міфологічної та психоаналітичної шкіл у фольклористиці проаналізовано образи язичницьких богів, демонів, дводушників, надприродних істот, персоніфікації стихій, виявлено їх зв'язок із психологією українців. Різноманітні магічні ритуали розглядаються як метафорична спроба людини відчувати себе деміургом, здійснити вплив на природу та власне життя відповідно до законів контагіозної та гомеопатичної магії.

У дисертаційній роботі увагу акцентовано на особливостях об'єктивації міфологічних образів у народних повір'ях, міфах, казках, бувальщинах, легендах, замовляннях та календарних піснях Закарпаття. Суттєво переважають демонологічні образи, і найчастіше саме вони постають у бувальщинах та легендах. Натомість образи деміургів наявні в колядках та казках, у яких наявні релікти давніх українських міфів.

В українському народно-поетичному дискурсі фольклор та міфологія Закарпаття вирізняються своєю специфікою: в них добре збережені язичницькі міфологічні образи та магічні ритуали. Про це свідчать фольклорні записи Ф. Злоцького, М. Фінцицького, Г. А. де Воллана, П. Богатирьова, В. Гнатюка, Ю. Жатковича, В. Гренджі-Донського, Л. Дем'яна, О. Маркуша, І. Панькевича, Ф. Потушняка, П. Світлика, С. Росохи, А. Федоркова, М. Щербя, П. Лінтура, Й. Терелі, І. Сенька,

I. Хланти, які стали об'єктом аналізу в дисертації. Зафіксовані на Закарпатті повір'я, легенди, бувальщини, казки, магичні ритуали відображають двовірський світогляд українців, метафорично окреслюють процес розвитку свідомості людини, формування морально-етичних цінностей, боротьбу з деструктивними інстинктами та прагненнями, містять архетипні образи та мотиви, дешифрування яких сприяє кращому розумінню національного характеру.

Міфологічні образи, наявні в казках, бувальщинах, повір'ях Закарпаття, яскраво розкривають специфіку сприйняття українцями навколишнього світу та власного місця в ньому. Через різноманітні образи дводушників, демонів, антропоморфних істот виявляється страх людини перед злом, що криється в її душі, й прагнення витіснити його у сферу несвідомого. Амбівалентність деяких із цих персонажів (чорнокнижник, гонимарник, вітряник, Доля, Смерть, образи хвороб) відображає віру українців Закарпаття в можливість підпорядкування свідомості певних деструктивних бажань та імпульсів (архетипу Тіні). Це свідчить про оптимістичне світосприйняття. Водночас сюжети розглянутих бувальщин та казок є, з одного боку, метафоричною пересторогою перед духами та демонами, а з іншого – пропонують символічний сценарій уникнення травматичного для людини досвіду внаслідок зустрічі зі злом (тобто з об'єктивацією власного темного alter-ego).

Образи язичницьких богів у фольклорі Закарпаття збереглися незначною мірою (епізодичні згадки про них можемо знайти в календарних піснях та легендах), але всі вони пов'язані з ідеєю впорядкування життєвого простору людини та є різноманітними персоніфікаціями ідеї добра (архетипу Самості). Етнопсихологічна специфіка релігійного світогляду українців виявляється в домінуванні образів сонячних богів (Сварог, Перун, Дажбог, Купало), трансформації образу верховного бога, уподібненні функцій богинь Лади, Дани, Мокоші (оскільки всі вони пов'язані з опікуванням родиною, коханням, жіночими ремеслами, водною стихією).

Сюжети міфологічних оповідей та повір'я, зафіксовані на Закарпатті, відображають таку етнопсихологічну рису українців, як містицизм – прагнення магічним чином структурувати простір навколо себе, підпорядкувати собі дивовижний світ духів та демонів. Під час календарних свят закарпатські селяни метафорично переносилися у простір сакрального часу, відчували себе співтворцями процесу світотворення (і макрокосму, і мікрокосму). Календарна обрядовість українців Закарпаття відображає такі етнопсихологічні риси краян, як осілість, хазяйновитість, консерватизм, повага до родини. Підготовка до свята та здійснення ритуалів передбачали взаємодію всіх членів родини. Під час різдвяних та великодніх свят уся сім'я, ставала причетною до міфологічних сценаріїв народження Всесвіту (Різдво) та його трансформації, переродження (Великдень). Різдвяні та новорічні ритуали базуються на міфах про створення світу та перехід від хаосу до впорядкованого космосу. Містицизм купальських ритуалів тісно пов'язаний з прагненням людини досягнути максимального рівня розвитку, розкрити свій прихований потенціал і, мовою психоаналізу, досягнути рівня Самості (божества). Багато атрибутів купальських свят, що мають форму кола (мандали), увібрали в себе семантику архетипу Самості (вінок із квітів, колохоровод, купальське вогнище, запалене колесо, квітка папороті).

Хазяйновитість, раціоналізм та містицизм українців Закарпаття відобразилися в ритуалах жертвоприношення. Щоб вберегти себе й свою родину від біди, селяни приносили ситуативні жертви «нечистому» (все зайве, непотрібне, те, що залишається насамкінець, деформоване, усе, що мало якийсь дефект, відхиленням від норми). Ще у ХХ столітті українське населення краю активно використовувало магічні словесні формули: замовляння, заклинання, клятви, котрі, за народними віруваннями, здатні були лікувати, знищувати, змушували любити чи ненавидіти, сприяли господарській діяльності. Вимовлені в певний період (під час календарних чи родинних свят вночі, опівночі, ополудні, перед сходом чи заходом сонця) замовляння нібито були особливо потужними та дієвими. Інтуїтивно-

неусвідомлене сприйняття певних реалій дійсності стало передумовою поєднання в межах словесної формули певних архетипних образів, образів-символів.

Магічний ритуал, відповідно до народних уявлень українців Закарпаття, передбачає тісне взаємопереплетення часових та просторових меж: хвороба або біда усувається з життя людини на межі, роздоріжжі, готарі в певний час доби. Метафорично те, чого людина хоче позбутися, опиняється відразу на двох межах (часовій та просторовій), і під впливом магічного ритуалу та замовляння покидає недужого/нещасного.

В українському фольклорі Закарпаття є багато образів різних демонів, які виникли внаслідок прагнення людини сублімувати свій страх перед деструктивними інстинктами та імпульсами, що є в її душі. Цікаві з погляду психоаналізу образи демонів-дводушників, які є об'єктивацією архетипу колективної Тіні. Віра в існування в людини другої демонічної душі метафорично утверджує ідею спасіння навіть великого злочинця, оскільки за вчинене ним зло відповідатиме його темне єство – Тінь (демонічна душа дводушника), залишившись на межі світів в образі упира або ж потрапивши у світ грішників. Метафоричне моделювання народною уявою образів дводушників відображає такі етнопсихологічні риси українців Закарпаття, як образність сприйняття та уміння знаходити компроміс із зовнішньою пітьмою.

Варто назвати й чимало демонічних персонажів, передумовою появи яких стало спостереження за явищами природи й прагнення людей пояснити трагічні/незрозумілі події у власному житті та довкіллі, а також психологічні процеси, породжені страхом перед невідомістю. Уособленням зла в народних віруваннях часто постає чорт (біс, дідько, демон, сатана, диявол, «щез би», домовик, «годованець»). У бувальщинах та казках, де фігурує цей персонаж, реалізується така етнопсихологічна риса українців, як «гра з долею чи нечистою силою».

Повір'я про чорта й домовика виникли внаслідок прагнення людини змінити своє життя у спосіб, що суперечить морально-етичним нормам. Образи цих демонів постали як результат метафоричного виокремлення й персоніфікації внутрішнього зла й агресії людини, акумульованої на рівні несвідомого. Відтак на образи чорта й домовика спроектувався архетип негативної Тіні, а легенди, казки та повір'я, героями яких вони є, символічно відображають боротьбу добра і зла в душі людини.

До духів природи у фольклорі Закарпаття належать лісовик, лісовий чорт, водяник, русалка, мана, повітруля, наявність яких зумовлена прагненням людини пояснити собі вплив природних явищ на її життя й навчитися гармонійно співіснувати з невидимими мешканцями лісів, рік, озер, гір та повітря. Анімістичний світогляд українців Закарпаття став передумовою появи багатогранного архетипу природи, який метафорично відображає становлення свідомості. Людина на рівні символів у міфологічних оповідях про духів природи пізнає себе, свої внутрішні протиріччя. Закарпатські повір'я, бувальщини, легенди та казки про духів природи метафорично моделюють процеси, що відбуваються у психіці людини, а також відображають таку етнопсихологічну особливість українців, як тяжіння до язичницького світогляду та двовір'я.

До антропоморфних істот у фольклорі Закарпаття належать Доля (Щастя), Недоля (Біда), Смерть, персоніфіковані образи хвороб («червінка», «умітка», «трясучка», «біла пані»), поява яких зумовлена вірою українців у фатум та роздумуваннями про морально-етичні закони життя.

В українській міфології Доля уявляється напівбожеством, що незримо супроводжує людину протягом усього життя. У народних віруваннях Закарпаття Доля постає в різних іпостасях (молода або стара жінка, три жінки-прялі, старенький дідусь чи бабуся, двійник людини), і кожен із цих образів пов'язаний з ідеєю становлення та розвитку особистості. Віра в долю доповнюється переконанням українців можливістю вплинути на неї за певних обставин. Образ Недолі (Біди) є метафоричним уособленням

архетипу Страшної (злої) Матері або негативної Аніми і таким чином визначає нещасливий сценарій життя чоловіка, адже є персоніфікацією зла, котре існує в душі людини, і доки особа не позбудеться злих думок і вчинків, не усуне зі свого життя й Біди.

Смерть у казках Закарпаття постає в образі жінки і є уособленням темної сторони давньої богині, на неї проєктується архетип негативної Аніми та Страшної Матері. У казках вона виконує функції помічника, судді й спокусника водночас.

Персоніфіковані образи хвороб у фольклорі українців Закарпаття увібрали в себе проєкцію архетипу колективної Тіні. У легендах та бувальщинах вони постають в антропоморфному або зооморфному вигляді: набувають вигляду негарної дівчини, дитини, собаки, чорної кішки. Їхнє доброзичливе чи агресивне ставлення до людей часто зумовлюються морально-етичними якостями особи.

Здійснений у дисертації аналіз дає підстави стверджувати: дводушники, демони, духи природи та антропоморфні істоти мають в українському фольклорі архетипну семантику (негативна Тінь, негативна/ий Аніма/Анімус, Страшна мати, Самість). Повір'я, казки, бувальщини та легенди, героями яких є ці міфологічні персонажі, символічно репрезентують ідею боротьби мотивів у психіці людини, її балансування на межі добра і зла.

Ключові слова: фольклор Закарпаття, етнопсихологія, архетип, бувальщини, дводушники, демони, духи природи, колядки, легенди, міфи, магичні ритуали, повір'я, символи.

ABSTRACT

Tykhovska O.M. Mythological images and magic rituals in Ukrainian folklore of Transcarpathia: ethno-psychological aspect. – Qualification research paper, manuscript.

Thesis for a Doctoral Degree in Philology: Speciality 10.01.07 – Folklore Study. – Uzhhorod National University; Ivan Franko National University of Lviv. – Uzhhorod; Lviv, 2021.

In the thesis, mythological images and magic rituals of Ukrainian folklore of Transcarpathia were analyzed in a complex by ethno-psychology for the first time in Ukrainian Folklore Study. According to the ideas of scholars of mythological and psychological schools of Folklore Study, the images of pagan gods, demons, two-soul men, supernatural creatures, the personification of elements were studied and their connection with the psychology of Ukrainians was found out. Various magic rituals are considered as a metaphoric attempt of a person to feel herself/himself as a demiurge, to influence nature and her/his own life according to the law of contagious and homeopathic magic.

In the thesis, great attention is paid to specific features of objectification of mythological images in folk stories, myths, tales, legends, spells, and calendar songs of Transcarpathia. Among them, demonic images can be often found in legends. In return, the images of demiurges are present in carols and fairy tales in which relics of ancient Ukrainian myths were preserved.

In Ukrainian folk and poetic discourse folklore and mythology of Transcarpathia are featured by their specifics: They had pagan mythological images and magic rituals. This can be found in folklore notes of F. Zlotskiy, M. Fintsytskiy, G.A. de Vollan, P. Bogatyryova, V. Hnatyuk, Y. Zhatkovych, V. Grendzhi-Donskyi, L. Demyan, O. Markusha, I.Pankevycha, F. Potushnyak, P. Svitlyk, S. Rosokha, A. Fedorkov, M. Scherbey, P. Lintur, I. Senko, I. Hlanta which became the object under analysis of the dissertation. Transcarpathian old stories, legends, tales, magic rituals show that Ukrainians had two religions. This metaphorically describes the process of development of human consciousness, the

formation of moral and ethical values, fight against destructive instincts and desires, also they contain archetypical images and motives decoding of which allow a better understanding of the national character of Ukrainians.

Mythological images that are present in tales, old stories, and beliefs of Transcarpathia vividly disclose the specifics of perception of the surrounding world by Ukrainians and their place in it. Human fear of the evil that is hidden in a person's soul is shown up with the help of various images of two-souled men, demons, and anthropomorphic creatures. A person tries to supersede it into the sphere of the unconscious. The ambivalence of some personages (warlock, gonykhmarnyk, vitryanyk, Fate, Death, images of deceases) displays the belief of Ukrainians in the possibility of subordinating by the consciousness of some destructive desires and impulses (the archetype of Shade). It proves the optimistic world perception. At the same time the plots of old stories and tales under analysis, from the one hand, are metaphoric warning against spirits and demons, and, from the other hand, the symbolic scenario of avoiding traumatic experience for a person as a result of meeting with evil is proposed (that is the objectification of person's dark alter-ego).

The images of pagan gods in the folklore of Transcarpathia were preserved to a lesser extent (episodic anamnesis about them can be found in calendar songs and legends), but they all deal with the idea to order vital space of a person and they are different personifications of the idea of a good (archetype of Self). Ethno-psychological specifics of the religious outlook of Ukrainians is represented by dominating of the images of sun gods (Svarog, Perun, Dazhbog, Kupalo), and by the transformation of the image of the supreme god, by the personification of functions of a goddess such as Lada, Dana, Mokoshi (because all of them are connected with family, love, women crafts, water element).

The plots of the mythological stories and beliefs which were fixed in Transcarpathia represent such ethno-psychological feature of Ukrainians as mysticism – the desire to structure the space around them with the help of magic and to overmaster the world of spirits and demons. During the calendar holidays

Transcarpathian villagers metaphorically transferred to sacral time, they felt themselves co-creators of the process of world creation (and macro-and microcosm). Calendar rituals of Ukrainians of Transcarpathia represent such ethno-psychological features of human character as a sedentary way of life, thrift, conservatism, and respect to the family. Holiday preparation and performing rituals assumed the interaction of all members of the family. During Christmas or Easter, the whole family took part in mythological scenarios of the birth of the Universe (Christmas) and its transformation, or rebirth (Easter). Christmas and New Year rituals are based on myths about world creation and the transition from chaos to ordered space. The mysticism of Kupala rituals was closely connected with the human desire to achieve the maximal level of development and to reveal the hidden potential and, according to psychoanalytical terms, to achieve the level of Self (diety). A lot of attributes of Kupala which have the form of a circle (mandala) absorbed semantics of archetype of Self (blossom of fern, flower wreath, circle-roundelay, Kupala fire, a set on fire wheel).

The mastery, rationalism, and mysticism of the Ukrainians of Transcarpathia were reflected in the rituals of sacrifice. To protect themselves and their families from trouble, the peasants offered situational sacrifices to the "unclean" (everything superfluous, unnecessary, what remains at the end, deformed, everything that had a defect, a deviation from the norm). Back in the twentieth century, the Ukrainian population of the region actively used magical verbal formulas: orders, spells, oaths, which, according to popular belief, were able to heal, destroy, be forced to love or hate, promote economic activity. Uttered during a certain period (during calendar or family holidays at night, midnight, noon, before sunrise or sunset) were allegedly particularly powerful and effective. Intuitive-unconscious perception of certain realities of the surrounded world became, a precondition for combining within the verbal formula of certain archetypal images, images-symbols.

Magical ritual, according to the folk beliefs of the Ukrainians of Transcarpathia, involves a close intertwining of temporal and spatial boundaries: disease or

misfortune is eliminated from human life at the border, crossroads, or edges at a certain time of day. Metaphorically, what a person wants to get rid of is at once on two boundaries (temporal and spatial), and under the influence of a magical ritual and spells leaves the sick/unhappy.

In the Ukrainian folklore of Transcarpathia, there are many images of various demons, which arose as a result of man's desire to sublimate his fear of the destructive instincts and impulses that are in his soul. Interesting from the point of view of psychoanalysis are the images of two-soul demons, which are the objectification of the archetype of the collective Shadow. Belief in the existence of the second demonic soul in a person, metaphorically affirms the idea of saving even a great criminal, because for the harm he was done will be responsible his dark nature - Shadow (demonic soul of a two-souled man), remaining on the borders of the worlds in the form of a vampire or entering the world of sinners. Metaphorical modeling by the folk vision of images of the two-soul men reflects such ethno-psychological features of Ukrainians of Transcarpathia as imagery of perception and ability to find a compromise with external darkness.

There are many demonic characters in the Ukrainian folklore of Transcarpathia, the precondition of which was the observation of natural phenomena and people's desire to explain tragic/incomprehensible events in their own lives and environment, as well as psychological processes caused by fear of the unknown. The personification of evil in folk beliefs often appears the devil (bis, didko, demon, Satan, fiend, "would disappear", domovyk, "godovanets"). In the old stories and fairy tales where this character appears, such an ethno-psychological feature of Ukrainians as "a game with fate or evil force" is realized. Beliefs about the devil or domovyk (houseman) were appeared because of the human desire to change life means which contradict moral and ethical norms. The images of these demons appeared as a result of metaphorical separation and personification of inner evil and aggression accumulated on the level of the unconscious. Thus, the archetype of negative Shade was projected to the images of

domovyk and devil, and legends, tales, and beliefs the personages of which they are, symbolically reflect the fight of good and evil in the human soul.

Lisovyk, forest devil, merman, mermaid, mana, povitrulya belong to the nature spirits in the folklore of Transcarpathia. Their appearance is caused by the human desire to explain the influence of natural elements on a person's life and learn how to harmoniously co-exist with the invisible citizens of the forests, lakes, rivers, mountains, and air. The animistic outlook of Ukrainians became the background of the appearance of the versatile archetype of nature which metaphorically reflects the formation of consciousness. On the level of symbols in mythological stories about nature spirits, people get to know themselves, their internal contradictions. Transcarpathian beliefs, old stories, legends, and tales about nature spirits metaphorically model the processes that happened in the human psyche. Folk beliefs about nature spirits reflect such ethno-psychological peculiarity of Ukrainians as an attraction to pagan world outlook and two religions.

Fate (Happiness), Misfortune (Trouble), Death, personified images of the diseases ("chervinka", "Sitka", "try such a", "bila pani") belongs to anthropomorphous creatures in the folklore of Transcarpathia. Their appearance is caused by thoughts of Ukrainians about fate and the moral and ethical law of life.

In Ukrainian mythology, Fate is considered as a demigod who escorts a person during the whole life as an invisible partner. In folk beliefs of Transcarpathia, she is at different hypostasis (a young or an old woman, three spinning women, an old man or woman, person's lookalike), and each of these images is connected with the idea of the development of personality. According to the world outlook of the representatives of Ukrainian ethnos, the belief in fate is added with an opinion that it is possible to influence it within certain circumstances. The image of Misfortune (Trouble) is the metaphoric personification of the archetype of Awful (evil) Mother or negative Anima and in such a way determines unhappy scenario of a person's life. She is a personification

of the evil that exists in a person's soul and he/she has to get rid of evil thoughts and deeds and only then a person can eliminate Trouble from her/his life.

In fairy tales of Transcarpathia Death is in the image of a woman and is the personification of the dark side of an ancient goddess. The archetype of negative Anima and Awful Mother is projected on it. In fairy tales, it functions as an assistant, judge, or temper at the same time.

In the folklore of Ukrainians of Transcarpathia personified images of disease absorb the projection of the archetype of collective Shadei. In legends and old stories they have the anthropomorphous or zoomorphic form: ill-favored girl, child, dog, or black cat. Their sympathetic or aggressive attitude to people is often caused by the moral and ethical features of a person.

The analysis made in the dissertation gives the reasons to claim that, in Ukrainian folklore, two-soul man, demons, nature spirits, and anthropomorphous creatures are of archetypal semantics (negative Shade, negative Anima/Animus, awful Mother, Self). Beliefs, fairy tales, old stories, and legends the main characters of which are these personages symbolically represent the idea of the struggle of motives in the human psyche, it is balancing on the verge of the good and the evil.

Keywords: folklore of Transcarpathia, ethno-psychology, archetype, old stories, two-soul men, demons, nature spirits, Christmas carols, legends, myths, magic rituals, beliefs, symbols.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ
Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Монографія

1. Тиховська О. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Ужгород: Рік-У, 2021. 512 с.

***Публікації у наукових фахових виданнях України, в тому числі з
індексацією в наукометричних базах***

2. Тиховська О. Уявлення про відьму у світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2014. Вип. 19. С. 176–179.
3. Тиховська О. Персоніфікація архетипу Тіні у міфологічному світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2015. Вип. 20. С. 130–135.
4. Тиховська О. Космогонічні міфи у світлі психоаналізу. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 1 (35). С. 101–105.
5. Тиховська О. Психологічне підґрунтя образу дводушника в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 2 (36). С. 242–248.
6. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу русалки та повітрулі в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 1 (37). С. 91–96.
7. Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя зимового циклу календарної обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 2 (38). С. 72–77.

8. Тиховська О. Психоаналітичний аспект уявлень про «нечистих» духів у міфології Закарпаття. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2018. Вип. 23. С. 321–325. (0,7 друк. арк.).
9. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних уявлень про рушницю та полювання у народних віруваннях Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Вип. 2 (40). Ужгород, 2018. С. 63–68. (0,8 друк. арк.).
10. Тиховська О. Образ мавки в українській міфології та повісті Докії Гуменної «Небесний змій». *Філологічний дискурс. Збірник наукових праць*. Хмельницький, 2019. № 9. С. 168–179. (Index Copernicus).
11. Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів язичницьких богів в українській міфології Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*, 2019. Вип. 2 (42). С. 168–175. (Index Copernicus).
12. Тиховська О. Специфіка великодньої обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія Філологія*. 2019. Вип. 1 (41). С. 139–145.
13. Тиховська О. Етноапхетипна семантика образу вовкулаки у фольклорі Закарпаття. *Науковий журнал Львівського державного університету безпеки життєдіяльності «Львівський філологічний часопис»*. Львів, 2020. №8. С. 177–184. (Index Copernicus).
14. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект замовлянь та клятв у фольклорі українців Закарпаття. *Народна творчість та етнологія*. 2020. № 5/6. С. 63–74.
15. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект рослинної магії в купальській обрядовості українців Закарпаття першої половини ХХ століття. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. Спільний українсько-румунський науковий журнал (АПСНІМ). Серія: Філологія*. 2020. Вип. 3 (27). С. 91–96. (Index Copernicus).

16. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект уявлень про «злі очі» та «вроки» у фольклорі Карпатського регіону. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 33. Том 3. С. 174–181. (Index Copernicus).
17. Тиховська О. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості українців. *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Філологія*, 2020. Вип. 1 (43). С. 359–365. (Index Copernicus).
18. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу долі в українській міфології. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 29. Том 4. С. 59–66. (Index Copernicus).
19. Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів чорта та домовика в міфології Закарпаття. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Київ, 2020, Том 31 (70). № 2. С. 58–65. (Index Copernicus).
20. Тиховська О. Уявлення про душі самогубців в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Філологія*, 2020. Вип. 2 (44). С. 423–431. (Index Copernicus).
21. Tykhovska O. Psychological Basis of the Image of a Dead Lover in Mythology of Transcarpatia and P. Kulish's Story «About, Why the Peshevtsov Pond Was Dried up in the Town of Voronezh». *Філологічні трактати*. Сумський державний університет, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна 2020. Том 12. №1. С. 117–125. (Index Copernicus).

Статті в наукових виданнях іноземних держав

22. Тиховська О. Психологічний аспект астральних образів у міфології Закарпаття. *Щорічний науковий збірник Восьмої міжнародної науково-*

- практичної Інтернет-конференції з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ». Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики. Випуск 2017. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2018. С. 643–656.
23. Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя космогонічних міфів про створення світу з яйця. Щорічний науковий збірник Сьомої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ». Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики. Випуск 2016. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2017. С. 736–744.
24. Тиховська О. Архетипна природа образів напівбогинь-напівдемонів у міфології українців Закарпаття та Румунії. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity*. Tasnad, 26–28 octombrie 2017. Satu Mare, București, 2018. S. 347–357.
25. Тиховська О. Психологічне підґрунтя культу предків в українській та румунській міфології. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity*. Satu Mare, București, 2019. С. 509–518.

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

26. Тиховська О. Відображення культів праслов'ян у працях Ф. Потушняка «Вогонь в народних віруваннях» та «Вода, земля, повітря в народних віруваннях». *Науковий і мистецький світ Федора Потушняка. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження видатного українського письменника і вченого*. Ужгород, 2010. С.234–243.

27. Тиховська О. Національна специфіка українського менталітету крізь призму архетипу землі. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму. Матеріали VI Всеукраїнської конференції з міжнародною участю*. Івано-Франківськ, 26-27 червня 2015 р. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 472–478.
28. Тиховська О. Психологічне підґрунття уявлень про душу у світогляді різних народів. *Матеріали науково-практичної конференції «Становлення майбутнього вчителя-філолога у процесі вивчення регіонального фольклору»*. Умань, 2016. С. 108–114.
29. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу змії у міфології Закарпаття. *Збірник тез VI Всеукраїнської науково-практичної конференції «На шляху до синтезу філософії, науки і релігії» на тему: «Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин»*. Львів: СПОЛОМ, 2017. С. 52–55.
30. Тиховська О. Психоаналітичний аспект демонологічних образів у міфології Закарпаття. *IX Міжнародний конгрес україністів. Фольклористика. Українознавство (до 100-річчя Національної академії наук України)*, НАН України, МАУ, ІМФЕ ім. М. Рильського. Київ, 2019. С. 125–135.
31. Тиховська О. Психологічне підґрунття уявлень про межу в народних віруваннях Закарпаття. *Матеріали Міжнародної конференції «Фольклор – стратегічний ресурс нації». Дванадцять фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській*. Київ, 2019. С. 113–117.

Праці, які додатково відображають наукові результати дисертації, в тому числі з індексацією в наукометричних базах

32. Тиховська О. Специфіка обрядів жертвоприношення на Закарпатті (за розвідкою Ф. Потушняка «Жертва в народном вірованю»). *Україна в етнокультурному вимірі століть. Міфи і символіка в етнокультурні*

українців. *Зб. наук. праць: посібник для викладачів, вчителів, студентів й учнів вузів та шкіл.* Київ: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. С. 68–76.

33. Тиховська О. Психологічне підґрунтя народних уявлень про писанки у світлі світової міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філософія, культурологія, соціологія.* Маріуполь, 2018. Вип.16. С. 75–83. (Index Copernicus).
34. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу водяника в українській міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філологія.* Маріуполь, 2018. Вип.18. С. 121–127. (Index Copernicus).
35. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних образів чорнокнижника та соломонара. *Вісник МДУ. Серія: Філологія.* Маріуполь, 2019. Вип. 20. С. 142–149. (Index Copernicus).

Зміст

Вступ	23
Розділ 1. Методологія, історіографія та джерела дослідження	
1.1. Методологія та теоретична база дослідження.....	32
1.2. Історіографія та джерельна база дослідження.....	49
<i>Висновки до першого розділу</i>	65
Розділ 2	
Психоаналітичне підґрунтя космогонічних, етіологічних і теологічних міфів українців у контексті світової міфології	
2.1. Образи двох/трьох деміургів у космогонічних міфах, колядках та апокрифічних легендах.....	67
2.2. Зв'язок космогонічних міфів про створення світу з яйця з казками та уявленнями українців Закарпаття про писанки	87
2.3. Астральні образи у фольклорі Закарпаття.....	101
2.4. Образи язичницьких богів в українській міфології Закарпаття.....	117
<i>Висновки до другого розділу</i>	125
Розділ 3	
Етнопсихологічна специфіка магічних ритуалів та замовлянь у фольклорі Закарпаття	
3.1. Різдвяні ритуали.....	128
3.2. Великодні ритуали	152
3.3. Купальська обрядовість.....	164
3.3.1. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості.....	164
3.3.2. Символіка рослин та магічні ритуали, пов'язані з ними.....	173
3.4. Замовляння, клятви, прокляття та ритуали, що їх супроводжують.....	184

3.5. Специфіка та символізм ритуалів, пов'язаних з уявленнями про «вроки» та «злі очі»	204
3.6. Просторові та часові межі в магічних ритуалах	218
<i>Висновки до третього розділу</i>	228

Розділ 4

Етнопсихологічне підґрунтя уявлень про душу та дводушників в українській міфології Закарпаття

4.1. Душа	233
4.2. Душі самогубців	246
4.3. Коханий-мерлець	252
4.4. Культ предків та пов'язані з ним ритуали	262
4.5. Персоніфікація архетипу Тіні в образах дводушників	268
4.5.1. Відьма/босорканя.....	270
4.5.2. Босоркун	288
4.5.3. Упир	291
4.5.4. Нічник	300
4.5.5. Вовкун.....	305
4.5.6. Вітряник, шаркань, «той, що зміям наказує»	317
4.6. Специфіка об'єктивації архетипу Самості в образах чорнокнижника, гонихмарника, хмарника.....	327
<i>Висновки до четвертого розділу</i>	344

Розділ 5

Етноархетипна семантика образів демонів, духів природи та надприродних істот у фольклорі Закарпаття.....

5.1. Чорт та домовик	355
5.2. Лісовик та лісовий чорт.....	380

5.3. Водяник	388
5.4. Русалка, мавка та повітруля	393
5.5. Доля та Недоля	420
5.6. Смерть.....	439
5.7. Образи хвороб	454
<i>Висновки до п'ятого розділу.....</i>	<i>463</i>
ВИСНОВКИ.....	470
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	483
ДОДАТКИ.....	529

Вступ

Обґрунтування вибору теми дослідження. Український фольклор Закарпаття – невід’ємна частина національної культури, що вирізняється своєю специфікою, котра зумовлена географічним розташуванням регіону та іноетнічними впливами. Народпоетична творчість українців краю є справжньою скарбницею міфологічних мотивів, образів та ритуалів, про що свідчать записи Ф. Злоцького, М. Фінцицького, Г. А. де Воллана, П. Богатирьова, В. Гнатюка, Ю. Жатковича, В. Гренджі-Донського, Л. Дем’яна, О. Маркуша, І. Панькевича, Ф. Потушняка, П. Світлика, С. Росохи, А. Федоркова, М. Щербея, П. Лінтура, І. Сенька, І. Хланти та інших вчених. Більшість їхніх фольклорних матеріалів є маловідомими й не введеними в науковий обіг, оскільки публікувалися в регіональній пресі в кінці XIX – на початку XX століття. Відтак, аналіз цих текстів крізь призму сучасних методологій вважаємо на часі, адже, розглянуті в комплексі, вони дають змогу сформуванню чіткого уявлення про світобачення, характер, систему морально-етичних цінностей українців Закарпаття.

Особливість етнопсихологічних рис українців Закарпаття (містицизм, забобонність, релігійність, хазяйновитість, осілість, раціоналізм, консерватизм, повага до родини, стриманість у вияві почуттів) певною мірою прочитується через зміст окремих міфологічних образів та магічних ритуалів, адже фольклорні твори містять інформацію про передумови їх виникнення.

Духовність є важливою етнопсихологічною особливістю більшості українців, зокрема й мешканців Закарпаття. Спершу вона виявлялася у вірі в язичницьких богів, згодом – християнського Бога. Люди поклалися на підтримку божества й прагнули прилучитися до його діянь через різноманітні ритуали. Забобонність українців Закарпаття сприяла збереженню численних повір’їв, табу та магічних ритуалів (зцілення від «вроків», «злих очей», різноманітних хвороб; господарська магія; приворожування коханої особи тощо).

Магія і загальний анімізм, за спостереженням Ф. Потушняка¹, займає важливе місце у світогляді закарпатських українців, які прагнули дією та словом задобрити духів чи підпорядкувати собі реалії дійсності. Унаслідок такого містичного світосприйняття у фольклорі виникли образи дводушників (босорканя, босоркун, нічник, вовкулака, вітряник).

У сюжетах легенд, казок, бувальщин, у яких людина намагається протистояти різним демонічним істотам або взаємодіяти з ними (чортом, домовиком, водяником, лісовиком, повітрулею, босорканею), виявляються такі етнопсихологічні риси українців Закарпаття, як сміливість, образність сприйняття, вміння знаходити компроміс із зовнішньою пільмою (визначення Сковороди). Фольклор об'єктивує різноманітні сценарії взаємин людини й духів природи, людини й демонічних створінь – метафоричну «гру з долею чи нечистою силою» (визначення С. Кримського), що розкриває окремі особливості українського менталітету.

У світогляді українців Закарпаття переплелися християнські та язичницькі уявлення, що стало передумовою збереження давніх магічних ритуалів, за допомогою яких людина намагалася здійснювати вплив на власне життя й довкілля. Особливим є ставлення українців Закарпаття до сонця, землі, місяця, Бога, святих Іллі та Юрія. А космогонічні колядки, апокрифічні легенди та міфи увиразнюють специфіку релігійного світосприйняття краян.

Такі етнопсихологічні риси українців Закарпаття, як осілість, хазяйновитість, консерватизм, повага до родини, знайшли метафоричне вираження в різдвяній та великодній обрядовості, котрі об'єднують велику сім'ю виконанням цілого ряду магічних ритуалів. Кожен член родини як частина єдиного цілого у календарних ритуалах виконує чітко визначену роль.

¹ Потушняк Ф. Світогляд закарпатського народу. *Потушняк Ф. Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття)* / упоряд., приміт. та післямова Р. Офіцинського. Ужгород: Гражда, 2003. С. 87–88.

Потребує вивчення й специфіка взаємовпливів різних культур у фольклорі Закарпаття, оскільки сусідство зі словаками, угорцями, румунами спричинило появу особливих міфологічних образів.

Актуальність. Актуальність дисертації зумовлена застосуванням нових для української фольклористики підходів до осмислення міфологічних образів та магічних ритуалів, а також введенням у науковий обіг значної кількості мало відомих фольклорних записів, здійснених у кінці ХІХ – на початку ХХ століття. На Закарпатті (та в колишній Угорській Русі) зафіксовано багато міфологічних оповідей та ритуалів, які потребують аналітичного осмислення, а використання психоаналітичного та етнопсихологічного підходів для їх аналізу дає змогу виявити архетипну семантику міфологічних образів, з'ясувати психологічне підґрунтя ритуалів, простежити їх зв'язок з процесом розвитку свідомості людини. Розкодування мотивів міфологічної прози та обрядовості допомагає осмисленню сутності регіонального фольклору, який значною мірою базується на двовір'ї. Етнопсихологічна специфіка міфологічних образів та магічних ритуалів українського фольклору Закарпаття ще не були предметом окремого комплексного наукового дослідження, що й зумовлює актуальність теми дисертації.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Тему дисертації узгоджено з науковими програмами та навчальними планами кафедри української фольклористики імені академіка Філярета Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка та кафедри української літератури ДВНЗ «Ужгородський національний університет». Вона відповідає кафедральним темам: «Усна народна словесність у науковому висвітленні: історичний дискурс, жанри, поетика» (номер державної реєстрації – 0116U001696) та «Тенденції розвитку української літератури в загальноєвропейському контексті» (номер державної реєстрації – 0119U101692). Тема дисертації затверджена на засіданні вченої ради ДВНЗ «УжНУ» (протокол № 14 від 21 листопада 2017 р.). Тема

дисертації уточнена на засідання вченої ради ДВНЗ «УжНУ» (протокол № 4 від 30 червня 2020 р.)

Мета і завдання дослідження.

Мета наукового дослідження – проаналізувати етнопсихологічну специфіку міфологічних образів та магічних ритуалів в українському фольклорі Закарпаття. Мета дослідження передбачає виконання таких **завдань**:

- виявити в записах фольклористів та етнографів Закарпаття сюжети міфів, легенд, бувальщин, описи магічних ритуалів та народних вірувань;
- здійснити розкодування семантики образів-символів у фольклорних текстах та ритуалах;
- розглянути психоаналітичне підґрунтя космогонічних, етіологічних і теологічних міфів українців у контексті світової міфології;
- здійснити аналіз сюжетів космогонічних колядок, міфів, міфологічних легенд, бувальщин, казок, повір'їв задля виявлення специфіки міфологічних образів та магічних ритуалів;
- з'ясувати етнопсихологічну специфіку магічних ритуалів (календарних, любовних, лікувальних, господарських);
- проаналізувати етнопсихологічну основу замовлянь та клятв, уявлень про «вроки» та «злі очі» у фольклорі українців Закарпаття;
- осмислити етнопсихологічне підґрунтя уявлень про душу та дводушників в українській міфології Закарпаття;
- виявити специфіку об'єктивації архетипів Тінь та Самість у міфологічних образах;
- висвітлити етноархетипну семантику образів демонів, духів природи та надприродних істот у фольклорі Закарпаття.

Об'єкт дослідження – бувальщини, легенди, повір'я, казки, замовляння, календарно-обрядові пісні, ритуали, демонологічні вірування українців, записані на Закарпатті у XIX – XXI століттях.

Предмет дослідження – етнопсихологічний аспект міфологічних

образів та магічних ритуалів в українському фольклорі Закарпаття.

Методи дослідження.

Дисертація базується на загальнонаукових методах аналізу та синтезу. Архетипна семантика міфологічних образів виявляється на основі використання психоаналітичного та структурно-семіотичного методу. Метод архетипного психоаналізу К.-Г. Юнга використовується у поєднанні з психосемантикою та психопоетикою: у дисертації детально проаналізовано психологічне підґрунтя появи міфологічних образів та магічних ритуалів, розкодовано їх метафоричне значення. За допомогою порівняльно-історичного методу здійснено типологічне зіставлення міфологічних образів та магічних ритуалів у фольклорі українців Закарпаття й інших регіонів країни, етнічних українців у Східній Словаччині (Пряшівщина) та Сербії (Бачка). Структурно-типологічний, порівняльно-історичний та генетичний методи сприяли реконструкції язичницьких вірувань, релігійних уявлень та світогляду українців Закарпаття, метафорично закодованих у міфологічній народній прозі й ритуальній традиції, виявленню етнопсихологічної специфіки фольклору краю.

Наукова новизна отриманих результатів. У дисертації вперше в українській фольклористиці комплексно проаналізовано міфологічні образи та магічні ритуали українського фольклору Закарпаття в розрізі етнопсихології. На засадах ідей учених міфологічної та психоаналітичної (неоміфологічної) фольклористичних шкіл вивчено образи язичницьких богів, демонів, дводушників, надприродних істот, персоніфікації стихій, виявлено їх зв'язок із психологією українців. Різноманітні магічні ритуали розглядаються як метафорична спроба людини відчувати себе деміургом, здійснити вплив на природу та на власне життя відповідно до законів контагіозної та гомеопатичної магії. Заглиблення в семантику об'єктивованих архетипів (тобто міфологічних і казкових образів) дає змогу осмислити процес самоусвідомлення людиною своєї індивідуальності, простежити метафоричні етапи й різновиди внутрішньої боротьби особистості, яка

прагне асимілювати зло у власній душі, проєктуючи архетип Тіні на образи демонів і дводушників.

Уперше:

- 1) Проаналізовано всі публікації Ф. Потушняка, що стосуються магії та міфології Закарпаття;
- 2) Вивчено праці Ф. Злоцького, П. Світлика, С. Росохи, М. Щербея, віднайдено етнопсихологічне підґрунтя ритуалів, описаних у працях цих дослідників.
- 3) Систематизовано міфологічні оповіді про демонів, дводушників, духів природи, надприродних істот.
- 4) З'ясовано етнопсихологічне підґрунтя різдвяної, великодньої, купальської обрядовості українців Закарпаття, специфіку об'єктивації в ритуалах архетипу Самості.
- 5) Окреслено архетипну семантику міфологічних образів фольклору Закарпаття (деміургів, демонів, духів природи), їх зв'язок із архетипами Самості, Тіні, Аніми/Анімуса, Страшної матері.
- 6) Здійснено порівняльний аналіз міфологічних образів на основі зіставлення сюжетів казок, легенд, бувальщин, повір'їв, записаних на Закарпатті, Івано-Франківщині, Львівщині, на територіях компактного проживання українців за кордоном (Східна Словаччина, Сербія) у різний час (кінець ХІХ – початок ХХІ ст.).
- 7) Осмислено психологічне підґрунтя образів дводушників в українській міфології Закарпаття, простежено їх зв'язок з архетипом Тіні.
- 8) Проаналізовано етнопсихологічну основу уявлень українців Закарпаття про душі самогубців, звичайних небіжчиків (культ предків).
- 9) Проаналізовано етнопсихологічний аспект магічних ритуалів українців Закарпаття: любовних, господарських, лікувальних, а також пов'язаних з уявленнями про «злі очі» та «вроки».

Удосконалено:

Підхід до осмислення етнопсихологічних рис українців Закарпаття (стаття

Ф. Потушняка «Світогляд закарпатського народу») через залучення методу архетипного аналізу К.-Г. Юнга.

Набули подальшого розвитку:

- Продовжено наукові пошуки П. Богатирьова та Ф. Потушняка щодо розкодування зв'язку між містичними оповідями, магічними ритуалами та психологією людини.
- Продовжено дослідження української демонології в етнопсихологічному ракурсі.
- У цій науковій роботі продовжено студії над українським фольклором Закарпаття з погляду психоаналізу, які були розпочаті в нашій кандидатській дисертації на тему: «Система персонажів чарівних казок Закарпаття: психоаналітичний аспект». Використані в попередній науковій роботі засади психоаналітичного методу дослідження реалізовані в цій дисертації для осмислення міфологічної неказкової прози Закарпаття та демонологічних уявлень краян.

Теоретичне значення роботи полягає в окресленні можливості застосування міждисциплінарного підходу до аналізу фольклорних творів, що поєднує засади фольклористики, етнопсихології, психоаналізу, етнології, культурології, релігієзнавства, філософії. Таким чином, дисертація засвідчує доцільність використання міфологічних фольклорних творів для вивчення психології людини (і як особистості, і як представника окремої нації) та процесу формування культурної свідомості етносу.

Практичне значення одержаних результатів. Положення та висновки дисертації можуть бути використані в дослідженнях української міфології, календарно-обрядової творчості, казкової та неказкової прози; у розробці нормативних курсів і спецкурсів із історії фольклору, міфології, етнопсихології, етнокультурології, народознавства та філософії культури. Результати й матеріали дослідження залучено до програм навчальних курсів «Український фольклор та народознавство», «Український та світовий фольклор», «Етнопсихологічні аспекти міфології», «Актуальні проблеми

етнокультурознавства», «Фольклор етнічних спільнот України», «Міф і література».

Особистий внесок здобувача.

Усі наукові результати, положення і висновки, що складають суть дисертації і виносяться на її захист, здобувач отримала та сформулювала особисто. Монографія та всі статті написані без співавторів.

Апробація результатів дисертації. Основні положення та результати дисертації апробовано у доповідях на таких наукових конференціях: Міжнародна наукова конференція «Науковий і мистецький світ Федора Потушняка» (15–16 квітня 2010 р., м. Ужгород), VI Всеукраїнська конференція з міжнародною участю «Держава у теорії і практиці українського націоналізму» (26–27 червня 2015 р., м. Івано-Франківськ), Міжнародна наукова конференція «Україна в етнокультурному вимірі століть. Міфи і символіка в етнокультурі українців» (24–25 вересня 2015 р., м. Київ), Всеукраїнська науково-практична конференція «Становлення майбутнього вчителя-філолога у процесі вивчення регіонального фольклору» (21 квітня 2016 р., м. Умань), Всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Українська література в загальноєвропейському контексті» (20–21 жовтня 2016 р., Ужгород), Сьома міжнародна науково-практична Інтернет-конференція з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ» (27–30 жовтня 2016, м. Мюнхен, Німеччина), VI Всеукраїнська науково-практична конференція «На шляху до синтезу філософії, науки і релігії» (21–22 квітня 2017 р., м. Львів), VIII Наукова конференція українців (21–22 вересня 2017 р., м. Сегед, Угорщина), VIII Міжнародний симпозіум «Румунсько-українські відносини: історія та сучасність» (26–28 жовтня 2017 р., м. Тишнад, Румунія), Восьма міжнародна науково-практична Інтернет-конференція з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ» (2–4 листопада 2017 р., м. Мюнхен, Німеччина), Міжнародна наукова конференція «Українська література в загальноєвропейському контексті» (19–21 квітня 2018, м. Ужгород),

Міжнародна наукова конференція «Мистецтво писанкового розпису – соціокультурний скарб України» (21–22 квітня 2018 р., м. Коломия), Дев'ятий міжнародний конгрес українців (25–28 червня 2018 р., м. Київ), Міжнародна конференція «Українці Румунії. Минуле, сучасність, перспективи» (9–10 листопада 2018, м. Бухарест), ІХ Міжнародний симпозіум «Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність» (7–9 березня 2019 р., м. Сату Маре, Румунія), Всеукраїнська науково-практична конференція «Проблеми національної ідентичності в українській та зарубіжній літературі» (11–12 квітня 2019 р., м. Хмельницьк), Міжнародна конференція «Фольклор – стратегічний ресурс нації». Дванадцять фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській (18 квітня 2019, м. Київ), Міжнародна наукова конференція (із циклу конференцій «Пантелеймон Куліш – 200 років») «Між хутором і світом: Культурницька місія Пантелеймона Куліша» (19–21 вересня 2019 р., м. Суми), Міжнародна наукова конференція «Сучасна славістика в Україні та Європі» (10–11 жовтня 2019 р., м. Ужгород), Міжнародна наукова конференція «Фразеологія в контексті суміжних наук» (12–14 жовтня 2020 р., Ужгород).

Публікації. Результати дисертації викладено у 36-и публікаціях, із них: одна одноосібна монографія «Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект» (Ужгород, 2021, 512с.), 20 наукових статей у фахових виданнях України з філологічних наук (у тому числі 10 статей у виданнях України, які включені до міжнародної наукометричної бази Index Copernicus), 4 статті в закордонних виданнях та 8 – у матеріалах конференцій (у тому числі 3 статті у виданнях України, які включені до міжнародної наукометричної бази Index Copernicus) .

Обсяг і структура дисертації. Дисертаційна робота складається з анотації (українською й англійською мовами), вступу, п'яти розділів, висновків, списку використаних джерел (537 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 533 сторінки, з них 459 сторінок основного тексту.

Розділ 1. Методологія, історіографія та джерела дослідження

1.1. Методологія та теоретична база дослідження

Етнопсихологічний аспект дослідження фольклору є явищем новим для української науки, але водночас дуже перспективним, оскільки дає змогу визначити специфіку взаємозв'язку між світоглядом окремого народу та образами, мотивами, сюжетами міфологічних оповідей, а також з'ясовує психологічні передумови виникнення та функціонування магічних ритуалів. Етнопсихологічна специфіка культури окреслюється рядом міфологем, властивих лише їй. За слушним спостереженням М.-Л. фон Франц, «образ, який виникає в будь-якому окремому похідному колективній уяві окремої країни – релігійному, літературному, міфологічному, – дуже рідко може бути повністю співвіднесеним з аналогічним образом іншої країни (коли таке стається, це свідчить про традиційне походження), але подібний до нього тільки структурою. Такої подібності зазвичай достатньо для того, щоб чітко розкрити подібність міфологем різних культур»¹. Таким чином, аналіз психологічного підґрунтя міфологічних образів та магічних ритуалів, збережених в українському фольклорі, дозволить виявити національну й загальнолюдську (архетипну) складову світогляду нашого народу.

Міфологічні образи об'єктивуються в багатьох жанрах фольклору (міфах, казках, легендах, календарних піснях, замовляннях, бувальщинах тощо), однак своїм корінням сягають доби язичництва, є «продуктом діяльності» міфологічного мислення і найяскравіше їх сутність виявляється саме в міфах. Глибоку аналітичну інтерпретацію міфологічних образів та сюжетів міфів і казок крізь призму психоаналізу здійснили С. Біркхойзер-Оері, Х. Дікманн, Дж. Кемпбелл, М. Люті, Е. Нойманн, К.-П. Естес, Д. Калшед, М.-Л. фон Франц, К.-Г. Юнг та ін., використавши фольклорні тексти задля вивчення психології людини, пізнання її внутрішнього світу

¹ Франц М.-Л. фон. Проекция и возвращение проекций в юнгианской психологии. Москва: Клуб Касталия, 2016. С. 131.

через зіставлення сновидінь з сюжетами й символікою міфологічних оповідей. Міфологічні образи в кожному з фольклорних жанрів мають свою, особливу семантику. У нашому дослідженні увагу акцентовано на особливостях об'єктивації міфологічних образів у народних повір'ях, міфах, казках, бувальщинах, легендах, замовляннях та календарних піснях Закарпаття. Серед них суттєво переважають демонологічні образи, і найчастіше вони постають у бувальщинах та легендах. Натомість образи деміургів наявні в колядках та казках, у яких збережені релікти давніх українських міфів.

На нашу думку, доцільним є вивчення міфологічних образів поруч із магічними ритуалами, оскільки ці дві категорії органічно доповнюють одна одну, часто переплітаються, і їх синтез метафорично демонструє специфіку окремої національної культури. «Більшість учених визнають існування взаємозв'язку між категоріями «міф» і «ритуал», вважаючи, що без одного не може бути іншого, і ритуал є відображенням міфу в дії»¹. Сутність магічних ритуалів, їх зв'язок із міфами та народними віруваннями вивчали Мірча Еліаде, Е. Дюркгейм, Дж. Фрезер, К.-Г. Юнг, Дж. Кемпбелл, О. Потєбня, Б. Маліновський, А. Байбурін, В. Шинкаренко, Ю. Кириленко, Г. Нівня.

Дж. Фрезер виокремив два різновиди магії: контагіозну (що базується на законі «дотику»: речі, які контактували, продовжують взаємодіяти на відстані) та гомеопатичну (у її основі закон «подібності»: вплив на об'єкт здійснюється через подібність до іншого). Відповідно магічні ритуали психологічно вмотивовуються саме цими двома законами і є частиною або контагіозної, або гомеопатичної магії. Б. Маліновський «вказує на психологічний аспект ритуалу. Ритуал, на його думку, має магічне призначення, і, будучи дивом, яке традиційно розігрується, задовольняє

¹ Кириленко Ю. Проблема соотношения категорий мифа и ритуала в рамках современного лингвофилософского подхода к истолкованию ритуального действия. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2013. №10 (36): в 2-х ч. Ч. 1. С. 93.

людську потребу у дивах»¹. А. Байбурін називає ритуал вищою формою символічної поведінки. На думку дослідника, «основним мотивом, присутнім у кожному ритуалі, є тема творення світу, встановлення правил і схем [...]. Ритуал втілює в собі необхідну для збереження культурного тексту ідею оновлення. Ритуальна реальність є семіотичним двійником акту творіння»². А на переконання послідовників К.-Г. Юнга, поява магічних ритуалів зумовлена архетипним досвідом індивіда: якщо вплив такого досвіду «досить сильний, виникає потреба зробити його надбанням інших людей, а не зберігати в таємниці»³. Відтак архетипний досвід людини об'єктивується в міфологічних оповідях та ритуалах, що їх відображають.

І. Васильєва владо окреслює соціально-психологічне підґрунтя магічних ритуалів, які виникли в період язичництва. У давнину «людина мусила психічно адаптуватися, перш за все, до общинної форми виживання: відчуті над-індивідуальні емоції, відчуті традицію, яка передається через емпатію (на неусвідомленому рівні), зануритися у паттерни колективної поведінки. Магія привносила до цього процесу логіку, хоча і достатньо специфічну, і сакральний смисл. Міфологічне мислення перетворювало на свого роду сосуди, які сполучені між собою, – самосвідомість і колективне несвідоме, особисту відповідальність і общинну поведінку»⁴.

Погоджуємося із висновком І. Васильєвої, що аналіз міфології сприяє розумінню ментальності народу, оскільки «міфологічне мислення активно використовує архетипічні образи – відродження, перетворення, спокути, винагороди, жертви. У такий спосіб, при цьому активізуються базові психічні процеси – це є важливим і для розуміння психіки сучасної людини»⁵. Таким чином, саме інтуїтивний, неусвідомлений зв'язок людини з моделями

¹ Цит за: Нівня Г. Ритуал як символічна форма соціальної комунікації: дис.... канд. філос. наук: 09.00.03. Одеса, 2018. С. 23.

² Там само. С. 34.

³ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке / перевод с англ. В. Мершавки. Санкт-Петербург: Б.С.К., 1998. 360 с. URL: https://www.koob.ru/von_franz/tolkovanie_volsh_skazok (Дата звернення 10.02.2018).

⁴ Васильєва І. Міфологічне мислення: етнографічні розвідки і психоаналіз. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2010. Випуск 1. С. 7.

⁵ Там само. С. 10.

ритуальної поведінки предків зумовив збереження до нашого часу ряду обрядодій.

За спостереженням М.-Л. фон Франц, міфи тісно пов'язані з культурною колективною свідомістю етносу, відображають певну національну специфіку – «особливості національного характеру саме тієї цивілізації, у якій вони виникли і продовжують бути життєздатними»¹. Дослідниця зауважила, що «міфи ближчі до свідомості й загальновідомих історичних даних, ніж казки. Оскільки міфи менш фрагментарні, їх, у певному сенсі, легше інтерпретувати. Часто вони набагато красивіші й виразніші за формою, ніж чарівні казки, що змушує деяких учених вважати, ніби міфи – це головне, а все інше – лише слабка їх подоба. З іншого боку, коли перевести архетипний мотив на культурний і національний рівень, пов'язати його з релігійними традиціями і втілити в поетичну форму, міф дає найбільш специфічне вираження проблем певної нації в конкретний культурний період, але при цьому втрачає частину свого загальнолюдського значення»².

Водночас М.-Л. фон Франц наголосила на існуванні тісного взаємозв'язку міфів і казок: «Великі за обсягом міфи можуть руйнуватися разом з тією цивілізацією, до якої вони первісно належали. Однак основні мотиви цих міфів зберігаються у казках, або залишаючись у цій країні, або мігруючи в інше місце. Як і у випадку з місцевими переказами (бувальщинами – О.Т.), обидві можливості мають право на існування»³.

За спостереженням Н. Криничної, у сучасному фольклорі архетипні образи та мотиви, які раніше функціонували в межах міфу, можна виокремити в таких жанрах фольклору, як бувальщина та легенда. «З часом вони змогли подолати ту межу, яка відділяла язичництво від християнства. Зазнавши [...] "християнського перелицювання", поступово наповнюючись побутовим змістом, вони увійшли в фольклорну практику. Безперечно, цей

¹ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

² Там само.

³ Там само.

процес не був прямолінійно послідовним: контури архетипу іноді чіткіше окреслені в легенді, ніж у "биличці" чи бувальщині»¹. Таким чином, первісні архетипні образи, які були частиною міфів, з часом трансформувалися в етноархетипи, міфологічні образи та символи, котрі увиразнюють специфіку національного фольклору.

В. Милорадович акцентував на психологічному підґрунті міфологічних образів: «В основі всіх демонічних істот, створених народною фантазією, лежить людина з її інстинктами, пристрастями і діяльністю. Головна особливість цих істот – здатність до перевтілення – властива також і людям: відьмам і вовкулакам»².

П. Богатирьов стверджував, що передумовою виникнення міфологічних образів та мотивів був парапсихологічний досвід людини. Учений спостеріг, що джерелом виникнення демонологічних образів є розповіді різних людей, які мали подібні галюцинації про зустріч з надприродними, страшними істотами: «Нашими знаннями про надприродних персонажів сучасної демонології ми зобов'язані індивідуальним видінням»³. П. Богатирьов зазначив, що всі розповіді людей про зустрічі з надприродними істотами загалом подібні, тому що оповідачі вже чули схожі історії від інших. Таким чином, сюжети та образи демонологічних оповідань «тяжіють до стійкості. Так, з одного боку, вигляд надприродної істоти виявляє тенденцію до того, щоб залишатися незмінним настільки, наскільки це не залежить від індивідуальних видінь, а, з іншого боку, під їх впливом він безперервно змінюється. Більше того, не можна забувати, що в однакових обставинах можуть бути одні й ті ж галюцинації і що в цей момент на галюцинації можуть здійснити вплив раніше почуті розповіді. Загальнодоступність

¹ Криничная Н. Концепция архетипа и проблемы преемственности образа в системе мифа и предания. *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, Ин-тут языка, литературы и истории, 1986. С. 13.

² Милорадович В.П. Українська відьма: Нариси з української демонології / упоряд., пер., передм. О. Таланчук. Київ: Веселка, 1993. С. 46–47.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини* / упоряд., підготовка текстів, передм. та примітки О. Мазурка та І. Мандрика. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 342.

історій про чудесні явища визначає і збіг у розповідях. Психологи довели, що будь-яка людина, яка описує свої власні сни, змінює їх під впливом аналогічних снів і фактів, про котрі вона чула раніше. Так само і той, хто розповідав про те, як йому привидівся якийсь дух, під час розповіді несвідомо змінює своє видіння під впливом спогаду про подібні історії, відомі йому раніше»¹.

П. Богатирьов проаналізував декілька демонологічних розповідей респондентів з різних сіл Закарпаття і виявив, що в них міфологічні істоти (вовкун, босорканя, босоркун, нічник, упир, лісовик, живий мрець) мають однакові характеристики, також подібним є вплив демонічних персонажів на психологічний стан людини (оповідача-очевидця). Такого ж висновку дійшла і М.-Л. фон Франц, зазначивши, що найчастіше причиною виникнення міфологічних (архетипних) оповідей є особистий досвід індивіда, «отриманий ним уві сні або у вигляді звичайних галюцинацій (індивідуальних та масових), коли зміст несвідомого проникає в життя окремої людини. Такий досвід завжди має надприродну (божественну) природу. У первісному суспільстві з такого досвіду ніколи не робили таємниці, навпаки, він завжди ставав предметом загального обговорення й поступово ампліфікувався (прояснювався) внаслідок зіставлення його з іншими фольклорними розповідями, близькими за темою. Таким чином, архетипічний досвід розвивався у формі чуток та вірувань»².

Специфіку психоаналітичного методу дослідження міфології влучно окреслив Є. Мелетинський. Науковець відзначив, що К.-Г. Юнг та його послідовники розглядають «міфологію народів світу як продукт безпосередньої реалізації архетипів. Дуже важливою є думка Юнга про метафоричний, а не алегоричний, як у Фрейда, характер архетипів: це

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С.334–335.

² Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

широкі, часто багатозначні символи, а не знаки»¹. На переконання К.-Г. Юнга, у міфах і казках об'єктивуються архетипи колективного несвідомого². Раніше (у другій половині дев'ятнадцятого століття) подібне міркування висловив Фредерік Маєрс (Frederic Myers). Він «був переконаний у тому, що несвідоме постійно створює міфічні фантазії, котрі виявляють себе у сновидіннях, явищах сомнамбулізму, гіпнозу, одержимості й станах трансу медіумів»³.

К.-Г. Юнг вважав, що колективне несвідоме існує «поряд із нашою свідомістю, яка, зі свого боку, має цілком особисту природу і яку ми – навіть додавши особисте несвідоме у вигляді додатку – вважаємо єдиною пізнаваною психікою [...] Колективне несвідоме не розвивається індивідуально, а успадковується. Воно складається з преекзистентних форм, архетипів, які можна усвідомити лише вторинно і які надають змістам свідомості точно окреслену форму»⁴. Архетипи колективного несвідомого (Самість, Тінь, Аніма, Анімус, архетип Матері), згідно з К.-Г. Юнгом, є вродженими ідеями та праобразами, які здійснюють вплив на людину протягом усього її життя. Архетип Самість – це уособлення божественної мудрості у психіці людини, центр свідомого й несвідомого життя. Тінь – метафоричне alter-ego, яке може бути джерелом і добра, і зла (позитивна і негативна Тінь). Аніма – це метафоричне втілення жіночого начала у психіці чоловіка, його гендерна протилежність, яка відповідає за почуття та емоції і має амбівалентну семантику. Анімус – уособлення чоловічого начала у психіці жінки, архетип колективного несвідомого, що асоціюється з інтелектом і розумовою діяльністю. Архетип Матері є аспектом або Аніми (коли йдеться про психологію чоловіка), або Тіні (стосовно психіки жінки). Відповідно до психоаналітичної теорії К.-Г. Юнга, архетип Самості пов'язаний з образом

¹ Мелетинский Е. О литературных архетипах. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. С. 4.

² Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме / пер. з німецької К.Котюк. Львів: Астролябія, 2013. С. 14.

³ Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа / науч. редакц. Е. Щербаковой; под ред. В. Калиненко; пер. с англ. В. Агаркова, С. Кравец. Москва: Академический Проект, 2007. С. 342.

⁴ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 65.

верховного Бога в різних міфологіях та релігійних системах. Світлий аспект архетипів Аніма та Анімус проєктується на образи різних язичницьких богів у міфологічних оповідях. Темний аспект цих двох архетипів виявляється в образах демонічних істот та злих, хтонічних божеств. Архетип негативної Тіні теж проєктується на образи демонів та недоброзичливих духів природи, метафорично відображаючи зло, яке існує в душі людини й суспільної групи (колективна Тінь).

О. Кульчицький наголосив, що колективне несвідоме відіграє важливу роль у формуванні світогляду народу, «кристалізується із залишків та слідів збірних переживань групи і знаходить вираз у характеристичних для кожного народу *quasi* – міфологічних прообразах-архетипах. Ті прообрази сильно впливають на життя та зазначаються і виявляються в поетичній творчості»¹. Особливо важливими для українців, на думку дослідника, є архетип матері, матері-природи та землі.

Теорія К.-Г. Юнга про архетипи колективного несвідомого дозволяє виявити загальні психологічні характеристики, властиві міфологічним персонажам різних світових культур, і водночас виокремити національні особливості образів героїв бувальщин, казок, легенд, народних повір'їв, календарних пісень, замовлянь та інших жанрів. У процесі розвитку кожної культури архетипи набувають національного забарвлення, специфічного вияву в міфологічних образах та мотивах і починають відображати менталітет того чи іншого народу, перетворюються на етноархетипи. За спостереженням А. Сергеевої, «національні або родові архетипи – це той ґрунт, на якому формується менталітет: світогляд, образ думки, уявлення про норму. Тобто колективні архетипи – це лише привід для осмислення, певна інтенція, вимога, потяг, а ось сам процес осмислення вже відбувається крізь призму національно-культурних постулатів»².

¹ Кульчицький О. Світовідчуття українця. *Українська душа*. Нью-Йорк, Торонто: Ключі, 1956. С. 18.

² Сергеева А. Дорога в Тридесятое царство: Славянские архетипы в мифах и сказках. Москва: София, 2016. С. 3.

К.-Г. Юнг відзначив, що фольклористи й етнологи, досліджуючи міфи та міфологічні образи, раніше «завжди задовольнялися солярними, лунарними, метеорологічними, вегетаційними та іншими допоміжними уявленнями. Але на те, що міфи є насамперед психічними маніфестаціями, які виявляють сутність душі, ніхто досі практично не звертав уваги»¹. На переконання вченого, «душа містить усі ті образи, з яких завжди виникали міфи»². Відтак, аналізуючи міфи й сновидіння, можна досягнути зміст психологічних проблем, переживань людини, простежити специфіку її психологічної ініціації (індивідуації). Згідно з теорією К.-Г. Юнга, міфологія створена колективним несвідомим і її неможливо уявити поза ним, саме воно породжує архетипи і через їх взаємодію в певних міфологічних сюжетах доносить до свідомості знання про світотворення та психологічний розвиток людства, моделює сценарії, котрі метафорично пояснюють важкі для раціонального розуміння поняття (про Всесвіт, межі добра і зла, сенс життя людини тощо). Варто погодитися з твердженням К.-Г. Юнга, що образи колективного несвідомого «настільки подібні до структурних типів міфів і казок, що до них слід ставитися, як до споріднених із ними»³.

Послідовник К.-Г. Юнга Дж. Кемпбелл шляхом аналізу численних міфологічних систем дійшов висновку, що «символізм міфології має психологічний сенс»⁴, а міфи є повноцінною образною мовою спілкування та містять сакральну мудрість. «Щоб охопити повноцінний сенс традиційних міфологічних образів, слід зрозуміти, що вони є не тільки симптомами несвідомого, але водночас вони є усвідомленим ствердженням деяких духовних принципів [...] і залишаються незмінними протягом всієї людської історії, як незмінними є фізична форма і нервова система самої людини»⁵. Аналогічною є й інтерпретація К.-Г. Юнга, який вважає, що міфологічні типи

¹ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 15.

² Там само. С. 16.

³ Там само. С. 202.

⁴ Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой / вступ. ст. Н. Калининой; пер. с англ. А. Хомик. Москва: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1997. С. 253.

⁵ Там само. С. 257.

(архетипні образи) відповідають «певним колективним (а не особистим) структурним елементам людської душі загалом і успадковуються, як і морфологічні елементи людського тіла»¹.

Міфологія завжди посідала важливе місце в житті людства на різних етапах його розвитку, вона «тою ж мірою, що й саме життя, відповідальна за всі сподівання індивіда, раси, епохи, за все, чим вони одержимі»². Водночас найчіткіше сакральне підґрунтя міфів, міфологічних образів та ритуалів окреслювалося у світосприйнятті примітивних племен. З цього приводу К.-Г. Юнг відзначив: «Примітивний стан духу не вигадує жодних міфів, а він їх переживає. Первинно міфи є одкровеннями передсвідомої душі, мимовільними висловлюваннями про несвідомі душевні події, і найменше – алегоріями фізичних процесів [...]. Міфи мають життєво важливе значення. Вони не лише репрезентують, але й є душевним життям примітивного племені, яке відразу ж розпадеться й загине, тільки-но втративши своє міфічне успадковане добро, як і людина, котра втратила свою душу. Міфологія якогось племені є його живою релігією, втрата якої призводить, скрізь і завжди, навіть і у цивілізованій людині, до моральної катастрофи»³.

Ю. Антонян, відштовхуючись від теорії К.-Г. Юнга, наголосив, що колективне несвідоме продукує і містить у собі вічні «образи й моделі подій, котрі в міфології перетворюються в богів, предків-деміургів, героїв тощо, або демонів, дияволів, інші злі сили. Усі ці персонажі [...] є архетипами»⁴. Дослідник також акцентував на тому, що міфологічні потвори (демони, дияволи, дракони і тощо) з'явилися внаслідок бажання людини вберегти себе від зла, що криється в її душі. Демонічні образи створювалися міфологічним мисленням людей «заради різних цілей, зокрема й заради залякування себе й регулюванням у такий спосіб своєї поведінки. Будучи архетипними образами, чудовиська стають стрижневими носіями ідей зла та насилля, при

¹ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 201.

² Кэмпбелл Дж. Тисячеликий герой. С. 370.

³ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 200–201.

⁴ Антонян Ю. Миф и вечность. Москва: Логос, 2001. С. 160.

цьому мандруючи з культури в культуру і змінюючи зовнішній вигляд, але не внутрішній зміст. Це дає підстави говорити про архетипний характер людської агресії, котра має свої глибинні міфологічні праобрази, навіть першообрази [...] Можна припустити, що в колективному несвідомому, яке функціонує і в міфологічних формах, особистість постійно черпає сили для зла та насилля, так само, як і для добра та альтруїзму»¹.

За спостереженням К.-Г. Юнга, людство, прагнучи побороти демонів у власній душі, через магичні символи та ритуали зверталось по допомогу до божества. Образи несвідомого завжди втілювалися в захисних та лікувальних символах і «у такий спосіб витіснялися з душі у простір космосу, в метафоричне "потойбіччя" або в оточуючий людину світ»².

Є. Мелетинський вважав, що архетипи К.-Г. Юнга є переважно образами, персонажами, «у кращому випадку ролями і значно меншою мірою сюжетами [...], архетипи описують несвідомі душевні події в образах зовнішнього світу»³. Учений припускав, що в розумінні К.-Г. Юнга міфологія повністю збігається з психологією «і ця міфологізована психологія виявляється тільки самоописом ("мова" і "метамова" нібито ототожнюються) душі, яка прокидається для індивідуального свідомого існування, тільки історією взаємостосунків несвідомого і свідомого начал в особистості, процесом їх поступової гармонізації протягом людського життя, переходом від зверненої на зовні "персони" ("маски") до вищої "самості" особистості»⁴.

На нашу думку, саме «метамова»-міфологія колись була ключем для встановлення метафоричного зв'язку між свідомістю й несвідомим, а через міфологічні образи, мотиви, символи, магичні ритуали людина прагнула пізнати себе, сенс власного життя. Закодований у словах міфологічних текстів зміст метафорично відображає психологічне підґрунтя сприйняття людиною реальності та свого місця у світі. Тому цілком погоджуємося з

¹ Антонян Ю. Миф и вечность. С. 154–155.

² Франц М.-Л. фон Проекция и возвращение проекций в юнгианской психологии. С. 123.

³ Мелетинский Е. О литературных архетипах. С. 4.

⁴ Там само. С. 5.

висновком Н. Зборовської, що «класична концепція слова-міфу О. Потебні, що позначає код поетичності, по суті, відображається в теорії архетипів К.-Г. Юнга»¹.

За слушним спостереженням М. Зикової, сучасна людина не сприймає твори фольклору в аспекті їх сакрального змісту, «водночас стійкість і повторюваність символів дозволяє з упевненістю стверджувати, що вони (символи) є змістом колективного несвідомого. А це відкриває нові можливості для дослідження фольклору в контексті завдань психоаналізу»². На переконання дослідниці, у фольклорі зберігаються «найважливіші архетипи, і способи (методи) вирішення проблем. Фольклор у певному сенсі є методологією для вирішення особистих і міжособистісних проблем, сховищем найбільш загальних підходів до розвитку людини»³.

Міфологічні образи крізь призму психоаналізу осмислив В. Ятченко. Взаємозв'язок архетипних образів з міфологічним мисленням українців частково розглянули М. Дмитренко⁴, В. Буряк⁵, А. Поцелуйко⁶, О. Колесник⁷, Н. Ковтун⁸, І. Патлах⁹. Однак архетипна семантика та етнопсихологічний вимір українського фольклору Закарпаття ще не були предметом окремого дослідження.

Усвідомлення етнопсихологічного виміру міфологічних образів можливе через застосування психоаналітичного методу дослідження. Цілком

¹ Зборовська Н. Психоісторія новітньої української літератури: проблема психосемантики і психопоетики: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.01; 10.01.06. Київ, 2007. С. 7.

² Зыкова М. Фольклоротерапия: учебное пособие. Москва: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: МОДЭК, 2004. С. 49.

³ Там само. С. 50.

⁴ Дмитренко М. Символи українського фольклору: монографія. Київ: УЦДК, 2011. 400 с.; Дмитренко М. Олександр Потебня як фольклорист: монографія. Київ: Сталь, 2012. 536 с.

⁵ Буряк В. Фольклорне, художнє та публіцистичне мислення у контексті інтелектуально-образної еволюції (форми і методи вираження інформації у творчій свідомості народу): автореф. дис.... д-ра філол. наук: 10.01.07, 10.01.08. Київ, 2003. 30 с.

⁶ Поцелуйко А. Загальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.11. Київ, 2004. 22 с.

⁷ Колесник О. Міфопоетичне відтворення архетипу: автореф. дис.... канд. філософ. наук: 09.00.08. Київ, 2002. 16 с.

⁸ Ковтун Н. Архетип культурного героя в українській духовній традиції: історико-філософський контекст: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Київ, 2008. 20 с.

⁹ Патлах І. Національний менталітет як об'єкт етнополітологічного аналізу: автореф. дис. ...канд. політ. наук: 23.00.05. Київ, 2002. 16 с.

згоджуємося з міркуванням В. Ятченка, що «своє психоаналітичне підґрунтя виказують чимало персонажів карпатського фольклору: нявки, чугайстери, потерчата, русалки»¹. Учений переконливо доводить, що така «закоріненість міфологічних образів відіграла дуже важливу роль у формуванні духовності українського етносу, особливо у виникненні й розвитку таких екзистенційно забарвлених почуттів, як провина, страх, совість»². Слушним є міркування В. Ятченка і про те, що образи небіжчиків, упирів, русалок, вурдалаків, Смерті та інших міфологічних персонажів варто розглядати як «об'єктивовані втілення самоаналізу людини, розгляду нею своєї поведінки, способу оцінювання тих або інших власних вчинків крізь норми моралі»³. На переконання дослідника, міфологічні оповіді про упирів, небіжчиків і подібних їм істот в екзистенційному плані «виходять з підсвідомого переконання, що за порогом смерті теж існує життя, хоч і в інших формах. Адже душі померлих в оповідках – це звичайні колишні люди, а не божественні істоти з первісних міфів, які продовжують існувати після смерті»⁴.

На важливості вивчення архетипів та міфологічних образів для пізнання психології етносу акцентував С. Кримський: «Аналіз архетипів становить досить адекватний, такий, що відповідає умовам наукової раціональності, метод дослідження національної культури та національного менталітету, праісторії та майбутнього етнічних утворень. Він потребує емпіричного доведення наскрізності певних структур, що можуть застосовуватись для характеристики етнічної індивідуальності людей та спільностей, пов'язує історичні методики дослідження з логікою структурних реконструкцій культурно-історичного процесу»⁵. Апелюючи до теорії К.-Г. Юнга, дослідник

¹ Ятченко В. Трансформація уявлень про смерть в карпатському фольклорі як показник екзистенційних прагнень людини. *Науковий вісник нац. університету біоресурсів і природокористування України*. 2009. № 137. С. 196.

² Там само. С. 196.

³ Там само. С. 197.

⁴ Там само. С. 197.

⁵ Кримський С. Архетипи української ментальності. С. 287.

дослідник наголосив, що індивідуальне найефективніше виявляється через архетипні уявлення особи чи етносу.

С. Кримський відзначив, що ідею прообразів пізнання та культури (які близькі до архетипів), окреслену Платоном, «розвинули стоїки у вигляді концепції пролепсису як феномена вихідної схильності пізнання до певних форм. Думки про праформи як "дороговкази буття" висловлював Данте. З різних, але наближених за висновками, позицій про праформи буття писали І. Кеплер, І. Гете, а в наш час – В. Паулі та В. Гейзенберг. Ідею "одвічних формул", в які вкладається усвідомлення життя, що намагається знову й знову знайти наперед задані йому риси, висловлював Т. Манн. У систематичній формі концепцію архетипів розвинув К. Юнг, хоча й під кутом зору психології, а не культурології»¹. Погоджуємося з висновком ученого, що архетипи характеризують розвиток соціокультурних явищ і найвиразніше проявляються в національних культурах.

С. Кримський трактує архетипи національних культур як схильності та тенденції, «які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи чи можуть бути реконструйовані як прототипи»². Дослідник наголошує, що такі реконструкції не можна вважати зануренням у минуле, оскільки вони «асоціюють особливе методологічне бачення, коли завдяки перетворенню минулого у символи останніми окреслюються смисли майбутнього, а архетипи висвітлюються як "культура попереду нас". Ось чому реконструкції архетипів можуть набувати актуального значення і допомагати оцінювати ті чи інші культурні процеси як національні феномени»³. У кожного представника нації, на переконання вченого, є щонайменше три фундаментальні архетипи: Дім, Поле, Храм.

Н. Лисюк наголосила на вагомості й доцільності запропонованого С. Кримським методу архетипного аналізу задля вивчення етнопсихологічної

¹ Кримський С. Архетипи української ментальності. С. 286.

² Там само. С. 287.

³ Там само. С. 287.

специфіки окремої національної культури. Дослідниця зауважила, що «в розвитку етносу, як і в розвитку людини [...] можуть існувати певні "патогенні зони", про наявність яких свідчать константні, постійно повторювані сновидіння на індивідуальному рівні і стабільні, протягом тисячоліть відтворювані на етнічному рівні в колективній формі, міфи, причому в різних жанрах фольклору і видах народного мистецтва відповідно до структури їх жанрової системи»¹.

Подібного висновку дійшла і М. Северинова, наголосивши, що архетипи в чистому вигляді об'єктивуються «в етнічних культурах, тобто у фольклорі, обрядах, народних звичаях. Це архетипи батьківщини, життя, смерті, радості, страждань, матінки-землі, героя, долі та ін. Такі архетипи дозволяють робити життя людини осмисленим і не дозволяють зануритися до стихії Хаосу й Абсурду сучасного світу»². Дослідниця акцентує на етнічній зумовленості архетипів, апелюючи до праць К.-Г. Юнга: «Позасвідомість конкретної людини має можливість виносити на поверхню свідомості тільки образи власної національної культури, тобто ті, що є близькими та зрозумілими індивіду, який є носієм тих чи інших культурних традицій та навичок»³. Додамо, що такі архетипні образи в українському фольклорі Закарпаття набули яскравого етнічного забарвлення.

За спостереженням В. Артюха, «національна ідентифікація відбувається на двох рівнях – усвідомленому та неусвідомленому»⁴. Ідентифікація на несвідомому рівні передбачає прилучення індивіда до історичного досвіду етносу через архетипні образи. «Саме через наявність архетипів, які у К.-Г. Юнга є втілення найбільш глибокого – колективного – рівня підсвідомого, можна говорити про аналогічність різних етапів (плем'я, народність, нація) етнічної ідентифікації і, таким чином, зафіксувати міфічний потенціал

¹ Лисюк Н. Поняття архетипу в народній культурі. *Дух і літера*. 2001. №7–8. С. 266.

² Северинова М. Значення та роль архетипів у етнонаціональній культурі. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2013. № 2. С. 124.

³ Там само. С. 124.

⁴ Артюх В. Природа національного міфу: історико-філософський контекст: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Київ, 2001. С. 12.

нації»¹. Окреслений В. Артюхом «міфічний потенціал» нації, на нашу думку, відображається перш за все у фольклорі (міфологічних уявленнях народу, віруваннях, повір'ях, міфах, легендах, бувальщинах, казках, магічних ритуалах).

В. Артюх переконливо доводить доцільність архетипного аналізу для розуміння культури й світогляду давніх українців: «Носії національної ідентичності намагаються сприйняти минуле у зрозумілих їм образах. Якраз архетипи засвідчують нерозривний зв'язок минулого і теперішнього станів буття нації, завдяки їм минуле завжди присутнє тепер. У людини, яка сприймає минуле нації міфічно, дистанція між її сьогоденням та подіями минулого зникає і вона стає безпосередньо причетною до них. Минуле при такому сприйнятті "розмикається", воно перестає бути "одноразовим", індивід продовжує його в собі, переживаючи його як своє власне»².

Л. Дунаєвська зауважила, що архетипи й досі залишаються «нерозгаданими поняттями, пов'язаними то з уселюдською, то з національно-етнічною, релігійною і творчою історією»³, і об'єктивуються в чарівних казках. Осмисленню архетипної семантики персонажів чарівних казок Закарпаття присвячена монографія О. Тиховської⁴. У чарівних казках об'єктивація та взаємодія архетипів в образах різних героїв відображає вдалий метафоричний сценарій ініціації людини (пропонує символічну модель дорослішання, що має зробити її щасливою). Взаємодія архетипних образів у межах легенд, бувальщин, повір'їв є іншою, тут про ініціацію не йдеться, міфологічні образи відображають певний зміст колективного несвідомого, який, як правило, лякає людину. Прагнення індивіда позбутися деструктивного впливу архетипів (перебороти страх перед злом та агресією) і забезпечити собі метафоричну причетність до діянь деміургів стає передумовою появи магічних ритуалів.

¹ Артюх В. Природа національного міфу: історико-філософський контекст. С. 12.

² Там само. С. 13.

³ Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка); еволюція епічних традицій Київ, 1997. С. 169.

⁴ Тиховська О. Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект. Монографія. Ужгород: Гражда, 2011. 256 с.

Міфологічні оповіді найчастіше базуються на двох тропях – метафорі та метонімії, міфологічні образи та ритуали мають метафоричне значення. Н. Зборовська простежує таку специфіку цих художніх прийомів у літературних творах: «З погляду структурної психопоетики основою мікроструктури художнього твору є два провідні тропи – це метафора і метонімія: метафоричне мовлення концентрує невротичну психосемантику, метонімічне – звільняє її від невротичного конфлікту як непримиренної боротьби інстинктивного, тілесно-сексуального з моральним, духовним. Метафора як психологічний троп тісно пов'язана з психічним станом тривоги»¹. На нашу думку, міфологічні оповіді та магичні ритуали значно більшою мірою використовують метафоричне та метонімічне мовлення, на чому й акцентовано в розділах цієї праці.

Погоджуємося з висновком І. Васильєвої, що міфологічне мислення (яке лежить в основі багатьох фольклорних творів та магичних ритуалів) базується на асоціюванні ідей і за подібністю, і за суміжністю та «може створити такі довгі ланцюги метафоричних і метонімічних переносів значень, що власний зміст кінцевих уявлень втрачає зв'язок з попередніми переходами і набуває абсолютно самостійного значення»². Такий процес значно ускладнює реставрацію первісних значень міфологічних сюжетів, образів.

Саме психологічний складник визначає окремі специфічні риси духів та демонів у фольклорі різних народів. Об'єднуючим елементом усіх цих персонажів є існування асоціацій між ними й чимось загрозливим, страшним, невідомим, що існує всередині самої людини та лякає її. Людство, як і окремих індивідів, намагається дистанціюватися від зла, дотримуючись певних морально-етичних законів та норм. Але повністю усунути його зі свого життя нікому не під силу. Тому світова міфологія рясніє персоніфікованими

¹ Зборовська Н. Психісторія новітньої української літератури: проблема психосемантики і психопоетики. С. 7–8.

² Васильєва І. Міфологічне мислення: етнографічні розвідки і психоаналіз. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2010. Випуск 1. С. 10.

образами зла, культура визнає його існування й пропонує ряд способів його виявлення, боротьби з ним і мирного співіснування, озброївшись знаннями й оберегами.

Теоретико-методологічною основою цієї роботи є праці українських та зарубіжних учених різних наукових шкіл: М. Костомарова, П. Куліша, І. Нечуя-Левицького, О. Потебні, М. Грушевського, Г. Булашева, Л. Дунаєвської, В. Давидюка, С. Кримського, М. Дмитренка, Р. Кирчіва, Г. Лозко, А. Мойсея, Л. Мушкетик, С. Парсамова, Ф. Потушняка, В. Ятченка; О. Афанасьєва, Л. Виноградової, А. Голана, В. Проппа, Є. Мелетинського; С. Біркхойзер-Оері, А. ван Геннепа, А. Дандеса, А. Гейштора, Х. Дікмана, М. Еліаде, Г. Закса, К.-П. Естес, Д. Калшеда, Дж. Кемпбелла, К. Леві-Строса, Е. Нойманна, О. Ранка, М.-Л. фон Франц, Дж. Фрезера, К.-Г. Юнга та багатьох інших.

1.2. Історіографія та джерельна база дослідження

В українській та європейській фольклористиці є досить багато праць про різних демонів і духів, які нібито населяють світовий простір: «Слов'янська міфологія» (1847) М. Костомарова, «Поетичні погляди слов'ян на природу» (1865–69, т. 1-3) О. Афанасьєва; «Заметки о малорусской демонологии» (1899) В. Милорадовича; «Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках» (1893) П. Іванова; «К истории южнорусских апокрифических сказаний», «Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г.» (1890) , «Людові вірування на Підгір'ю» (1898) І. Франка; «Знадоби до галицько-руської демонології» (1903), «Знадоби до української демонології» (1912) В. Гнатюка; «Матеріали до гуцульської демонології» (1909) А. Онищука; «Духовный мир в представлениях малорусского народа» (1912) Я. Новицького; «Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки» (1916) Д. Зеленіна; «Язычество древних славян» (1981) Б. Рибаківа; «Українська міфологічна легенда» (1992) та «Первісна міфологія українського фольклору» (2005) В. Давидюка; «Народная

демонологія і міфо-ритуальна традиція славян» (2000) Л. Виноградової; «Міфо-поетическіе основи славянського народного календаря. Весенне-летній цикл» (2002) Т. Агапкіної; «Слов'янська міфологія» (2014) А. Гейштора та ін. Автори цих праць в основному відштовхуються від народних уявлень, переказів, легенд, бувальщин, виокремлюючи специфічні риси зовнішності, поведінки, буття міфологічних персонажів.

Саме в руслі етнології проаналізовані демонологічні образи та магичні ритуали в народних віруваннях українців у монографіях І. Чеховського¹, О. Поріцької², А. Темченка³, В. Галайчука⁴, Н. Войтович⁵, Ю. Буйських⁶, у дисертаціях С. Парсамова⁷, О. Короля⁸, О. Романової⁹. Однак етнопсихологічне підґрунтя та архетипна специфіка міфологічних персонажів та ритуалів дослідники не розглядали, також об'єктом їхнього аналізу не були сюжети фольклорних творів та образи-символи, етноархетипи.

Грунтовне наукове дослідження про розвиток фольклористики Закарпаття здійснила Л. Мушкетик¹⁰. Учена розглянула історію збирання та публікації фольклорних матеріалів у XIX–XX століттях, докладно окресливши внесок українських та угорських науковців у вивчення специфіки усної народної творчості та етнографії Закарпаття. Питання розвитку й становлення фольклористики Закарпаття вивчали Ф. Потушняк,

¹ Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці: Зелена Буковина, 2001. 303 с.

² Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.). Київ, 2004. 180 с.

³ Темченко А. Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми: монографія. Черкаси: ІнтролігаТОР, 2014. 571 с.

⁴ Галайчук В. Українська міфологія. Харків: Кн. клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.

⁵ Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.

⁶ Буйських Ю. Жіночі образи української міфології: колись русалки по землі ходили. Харків: Кн. клуб сімейного дозвілля, 2018. 320 с.

⁷ Парсамов С. Демонологія водної стихії у східнослов'янських та угро-фінських народів: досвід порівняльно-історичного дослідження: автореф. дис. ... д-ра істор. наук: 07.00.07. Київ, 1996. 38 с.

⁸ Король В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05. Ужгород-Львів, 2019. 274 с.

⁹ Романова О. Трансформація уявлень про лісову демонологію в традиційних віруваннях українців XIX–XX ст.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05. Київ, 2019. 268 с.

¹⁰ Мушкетик Л. Фольклор українсько-угорського порубіжжя. Київ: Український письменник, 2013. С. 15–139.

М. Мушинка, М. Тиводар, І. Сенько. Академік М. Мушинка докладно проаналізував науковий доробок учених, які досліджували фольклор та етнографію Закарпаття й Пряшівщини, акцентував на тематиці їхніх студій¹. М. Тиводар розглянув процес вивчення фольклору та етнографії на Закарпатті протягом ХІХ–ХХІ століть, детально зупинившись на характеристиці періодичних видань, у яких публікувалися народознавчі матеріали². Учений зазначив, що перші записи фольклору на Закарпатті були здійснені в другій половині ХІХ століття, «збирались і публікувались переважно матеріали про свята, обряди і вірування [...]. Протягом 60-80-х років ХІХ століття під впливом галицьких та угорських видань місцеві газети "Світ" (1867–1871), "Новий світ" (1871–1872) та "Карпат" (1873–1886) почали публікувати етнографічні розвідки про побут, вірування, звичаї та легенди закарпатських русинів-українців»³.

Оскільки історію розвитку української фольклористики Закарпаття значною мірою вивчили згадані вчені, ми зупинимося на аналізі лише тих праць, в яких розглядається міфологічна проза, обрядовість, магічні ритуали, повір'я та замовляння. У фольклорі Закарпаття добре збереглися давні язичницькі вірування і ритуали, на цьому, зокрема, акцентував І. Срезневський у праці «Русь Угорская»: «Перекази старовини і казки, наскільки можу судити про них по тим небагатьом, котрі довелося мені чути, читати, стосуються або міфічного світу русалок, упирів, літавиць і т.і., і його співвідношення з реальним світом, або воєн з татарами і турками, їх нападів на Русь, спустошень і т.д.»⁴.

Деякі цікаві матеріали зафіксував на Закарпатті російський фольклорист Г. А. де Воллан (1847–1916), який у 70-х роках ХІХ століття відвідав Угорську Русь і на основі своєї експедиції опублікував нарис «Очерк быта

¹ Мушинка М. Дослідження з етнографії та фольклору русинів-українців у Словаччині та Чехії. *ЗНТШ*. 2011. Т. 230: Праці Секції етнографії та фольклористики. С. 495–516.

² Тиводар М. Етнографія Закарпаття. Ужгород: Гражда, 2011. 416 с.

³ Там само. С. 6–7.

⁴ Срезневский И. Русь Угорская. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини / упоряд., підготовка текстів, передмова та примітки О. Мазурка та І. Мандрика*. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С.171–172.

угорских русских» (1885), у якому частково описав різдвяні, великодні, купальські ритуали верховинців Закарпаття (мешканців Марамороського, Берегського та Ужгородського комітатів), а також обряди, пов'язані з народженням дитини та похороном. Г. А. де Воллан акцентував і на деяких демонологічних уявленнях селян Закарпаття (оповіді про чорта та персоніфіковані хвороби)¹.

Значний внесок у вивчення фольклору Закарпаття у кінці XIX століття зробив Феодосій Злоцький, він «був членом Етнографічного товариства Угорщини. Налагодив співробітництво з газетою "Kelet" (Схід), у якій публікував статті, рецензії, фольклорні матеріали, власні художні твори. У згаданій газеті за 1891 р. № 25 опублікував статтю "Русаля" (про русальні звичаї закарпатських українців та інших народів)»². За спостереженнями М. Тиводара та І. Хланти, на особливу увагу заслуговує розлога праця Ф. Злоцького «Забобони, вірування і деякі звичаї з середовища підкарпатського руського народу. В Угоцькому комітаті у Власові і Марамороському комітаті в Копашневі». Сучасна назва села Власове – Підгірне, розташоване на Іршавщині. «Ця праця була опублікована в угорській газеті "Kelet" (1888. – №№ 32–34, 36, 38, 41–43, 45–49; 1889. – №8, 10, 13–15). Частина цих матеріалів публікувалася раніше в газеті "Свет" (1870. – №№ 24–27)»³. З угорської мови українською працю Ф. Злоцького переклав І. Хланта й опублікував спочатку в журналі «Зелені Карпати» (2002, №1-2), а потім у книзі «Моє Копашново»⁴ (2017).

Ф. Злоцький у розвідці «Забобони, вірування і деякі звичаї з середовища підкарпатського руського народу» акцентував на міфологічному світосприйнятті нашого народу, яке виявляється в уявленнях, табу та

¹ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини / упоряд., підготовка текстів, передмова та примітки О. Мазурка та І. Мандрика.* Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 184–353.

² Хланта І. Моє Копашново: історико-етнографічні, фольклорні статті та матеріали. Ужгород: Патент, 2017. С. 283.

³ Там само. С. 283.

⁴ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. *Хланта І. Моє Копашново: історико-етнографічні, фольклорні статті та матеріали.* Ужгород: Патент, 2017. С. 286–320.

магічних ритуалах, пов'язаних із різними сферами життя. Збірка поділена на невеличкі підрозділи: «Світ і його частини»; «Явища природи»; «Погода»; «Змінні свята»; «Незмінні свята»; «Людина, рід за статтю, національністю і професією»; «Частини людського тіла»; «Події людського життя»; «Сільське господарство»; «Побут»; «Лікування»; «Світ тварин (савці, птахи, плазуни, риби, комахи)»; «Світ рослин»; «Світ корисних копалин»; «Різне». Для нашого дослідження особливо цінними виявилися зафіксовані Ф. Злоцьким міфологічні оповіді про небо, місяць, зорі, відьом, вовкулак, чорта, «того, що зміям наказує», небіжчиків, а також описані фольклористом різноманітні магічні ритуали та замовляння, пов'язані з життям українців Закарпаття в той час.

У журналі «Ethnographia» 1895 р. (т. VI) також була опублікована стаття А. Журека (Szurek) «A máramoroszi megyei Nagy-Világy Rutén nérének hiedeleméiből», у якій стисло описані магічні акти, що можуть уберегти корову від відьми, легенди про появу гір та про те, як Бог розподіляв народам долю, ряд табу та забобонів, а також народні вірування про зв'язок вогників на болотах і грошей, схованих чортами, про появу демона з курячого яйця, про захисну силу церковних дзвонів, про блискавку як зброю проти чортів. Матеріал для статті А. Журек зібрав серед українців Мараморощини (околиці села Колочави). 1913 року частина статті А. Журека передрукована у книзі О. Сабова «Про угорських русинів»¹.

1896 року закарпатський дослідник Ю. Жаткович опублікував у журналі «Етнографічний збірник» (Львів) статтю «Замітки етнографічні з Угорської Руси». 2007 року ця праця була перевидана професором О. Мазурком в Ужгороді². Ю. Жаткович описав у ній календарну та родинну обрядовість українців Закарпаття, уявлення селян про хвороби. У дослідженні акцентовано на міфологічному мисленні українців Закарпаття та магічних

¹ Сабов О. Про угорських русинів. (Реферат книги). Мазурок О. *Орест Сабов та його книга про угорських русинів: Монографія*. Ужгород: Карпатська Вежа, 2010. С. 144–146.

² Жаткович Ю. *Етнографический очерк угро-русских: Комплексне видання / упоряд. і передм. О. Мазурка*. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. 392 с.

ритуалах, які виконувалися на Різдво, Великдень, під час весілля, похорону та після хрещення дитини.

Народні вірування та забобони Закарпаття у кінці XIX – на початку XX століття вивчав М. Немеш. На сторінках газети «Наука» він опублікував працю «Народні приказки про бурі, град, грім, блискавку, повітруль, чорнокнижника ("Наука", 1911. – № 30) та статтю "Дводушник" ("Наука", 1911. – № 43), у якій наведено нариси про "дводушника", "дводушниці" і "вовкуна"»¹. На переконання закарпатського етнографа М. Тиводара, ці статті М. Немеша мають описовий характер та містять низку неточностей, а натомість інші розвідки фольклориста, які були опубліковані в угорських виданнях, є значно ґрунтовнішими. Зокрема, «1901 р. у журналі "Ethnographia" (Budapest, 1901. – Т. 12) М. Немеш опублікував статтю про ворожіння при укусах змій, збісненні, гикавках, зуроченню, заклинання проти плачу та навів понад 40 різних вірувань. В іншій етнографічній розвідці, надрукованій у журналі "Ethnographia" (Budapest, 1908. – Т. XIX), він описав ворожіння проти хвороби "струпи на голові дитини"»².

Упродовж 1885–1903 років на Закарпатті виходила газета «Листок», редактором якої був Є. Фенцик (письменник, громадський діяч, фольклорист). На шпальтах «Листка» він оприлюднював власні фольклорно-етнографічні праці, не підписуючи їх. М. Тиводар констатує, що у 1886 р. на сторінках газети з'явилася стаття Є. Фенцика «Следы древнеславянской мифологии у нас» («Листок», 1886. 1 червня), у якій описано «пережитки вірувань в Леля, Марота, Хорса та інші дохристиянські божества»³. У 1889 р. Є. Фенцик «опублікував розвідку про Велекдень і приготування паски ("Листок", 1889. 1 квітня), а в 1892 р. він ще оприлюднив запис ігор, що влаштовувались при мерці в селах Дубовому та Тарасівці Тячівського району ("Листок", 1892. 15 жовтня)»⁴.

¹ Тиводар М. Етнографія Закарпаття. С. 8.

² Там само. С. 8.

³ Там само. С. 8.

⁴ Там само. С. 9.

У газеті «Листок» були опубліковані дві фольклорно-етнографічні розвідки російського вченого А. Петрова про магічну обрядовість Закарпаття. 1892 року вийшла стаття «Лопатки», у якій дослідник «описав ігри при мерцях в с. Терешелі (нині Тарасівка, Тячівського району) та ін.»¹, а 1910 року в «Листку» були передруковані матеріали А. Петрова «про народну магію, заговори і заклинання закарпатських українців»², які раніше, 1906 року, вийшли в «Записках историко-филологического факультета С.-Петербургского университета».

1913 року етнографічну розвідку «Про угорських русинів» написав Орест Сабов, вона має реферативний характер, оскільки її основою стали праці Ю. Жатковича, Т. Легоцького, А. Годинки, І. Семана, А. Журека. О. Сабов стисло окреслив народні вірування українців Закарпаття, забобони та способи магічного лікування, календарні ритуали, обряди, пов'язані з народженням дитини, весіллям та похороном³. Зокрема, учений зазначив, що українські «селяни вірять у вампірів, надприродних істот, які проникають через будь-яку щілину. На нечисту силу списують усі негаразди, вірять у те, що вампіри живуть у трупах лихих людей, які часто розкопують, пошкоджують. Бояться привидів, особливо якщо потрібно вийти вночі, тому вивертають гуню, шапку, коли їх вдягають. Надзвичайно бояться відьом, які, на їхню думку, можуть зурочити. На Верховині, поблизу Абранки, існує відьмацьке поховання ще з татарських часів. Кожен, хто проходить поруч, кидає камінь, гілку на цю могилу. Навіть у смерчі бачать відьму, кидають у неї ножем, щоби вбити її»⁴.

Більше фольклорно-етнографічних розвідок з'явилося після 1919 року, у час перебування Закарпаття у складі Чехословаччини. У цей період виходять друком нові періодичні видання: часописи «Літературна неділя», «Народна

¹ Потушняк Ф. Закарпатська етнографія: значення, історіографія, завдання, проблеми та їх вирішення, елементи та їх розміщення. С. 184.

² Там само. С. 184.

³ Сабов О. Про угорських русинів. (Реферат книги). Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів: Монографія. Ужгород: Карпатська Вежа, 2010. С. 130–146.

⁴ Там само. С. 144.

школа», «Наш родный край», «Наша земля», «Подкарпатська Русь», «Пчолка», «Руська молодь», «Зоря-Найна», «Науковий збірник товариства "Просвіта" в Ужгороді», газета «Неділя», у яких публікувалися матеріали, зібрані фольклористами, «громадськими й культурними діячами, вчителями, священиками, учнями гімназій і горожанських шкіл»¹. Особливо цінними для нашого дослідження є фольклорно-етнографічні записи та розвідки Федора Потушняка, Петра Світлика, Івана Панькевича, Олександра Маркуша, Василя Гренджі-Донського, Луки Дем'яна, Степана Росохи, Андрія Федоркова, Миколи Щербея, Петра Лінтура, що були надруковані в цих періодичних виданнях Закарпаття. Деякі праці Ф. Потушняка про українську демонологію Закарпаття публікувалися у 40-х роках ХХ століття в газетах «Русская правда» та «Русское слово».

Важливий внесок у дослідження міфології та обрядовості Закарпаття здійснив російський учений П. Богатирьов (1893-1971), який 1923 року вивчав фольклор сіл Марамороського й Ужанського комітатів, а в наступні роки – і інших регіонів Закарпаття. Наслідком експедицій науковця стала ґрунтовна праця «Магические действия, обряды и верования Закарпатья», що вийшла друком 1929 року французькою мовою, 1971 – російською і 1998 – англійською під назвою «Вампіри в Карпатах»². У передмові до своєї книжки П. Богатирьов зауважив, що збирати фольклорний матеріал він розпочав на початку 20-х років ХХ століття, але, крім власного матеріалу, залучив «багаті фольклорні дані з архіву чеського дослідника культури Західної України Франтішка Ржегорша (у рукописі). Архів містить записи кінця ХІХ і самого початку ХХ століття. У книзі були також використані й друковані праці, котрі вийшли у світ у кінці ХІХ і на початку ХХ століття»³. Учений, застосувавши синхронний метод дослідження, проаналізував календарну та родинну обрядовість українців Закарпаття, а також демонологічні вірування в босоркань, босуркунів, упирів, нічників, водяників, які проілюстрував

¹ Тиводар М. Етнографія Закарпаття. С. 11.

² Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини. С. 518.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 222.

цікавими бувальщинами. П. Богатирьов відзначив, що «віра в силу магії на Закарпатті є надзвичайно живою»¹. Науковець акцентував на специфіці сприйняття магії закарпатськими селянами, слушно зазначивши, що вони «трактують більшу частину обрядів і магічних дій відповідно до законів, котрі встановив Дж. Фрезер [...]». Він ділить усю симпатичну магію на гомеопатичну, що базується на законі подібності, і контактну (контагіозну – О. Т.), що базується на основі контакту»². П. Богатирьов доповнив класифікацію Дж. Фрезера, виділивши дві підгрупи у межах гомеопатичної магії: «І. Предмети, на яких реально повинні відобразитися результати дії, яка імітується, не беруть участі в здійсненні магічного акту. «На Свят-вечір селянки наслідують кудкудакання курок, щоб вони краще неслися» (Смерекова) [...] II. Магічна дія, виконується особами, на яких повинні виявитися її результати. «На Пасху, після освячення пасхальних хлібів, селяни біжать з ними додому, тому що той, хто прибіжить першим, буде першим у селі» (Синевирська Поляна)»³. П. Богатирьов, розглянувши магічні ритуали українців Закарпаття, відзначив, що в окремих випадках досить важко пов'язати пояснення селян із законами, на яких вони побудовані. «Іноді обидва типи магії, гомеопатична і контактна, можуть поєднуватися в одній магічній дії, котра здійснюється над частиною предмета (*pars pro toto*) або над іншим предметом, тісно пов'язаним з першим»⁴. Учений класифікував магічні ритуали, виокремивши два різновиди магічних дій (усвідомлені й неусвідомлені). Виконавець магічної дії може усвідомлювати зв'язок між дією та результатом відповідно до законів магії або не усвідомлювати, йому «невідомо, чому дія повинна призвести до бажаного результату»⁵, вона є немотивованою магічно. П. Богатирьов акцентував також на мовній специфіці магічних формул, відзначивши, що «фігури поетичної мови відіграють важливу роль у магічних діях і народних

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 343.

² Там само. С. 236.

³ Там само. С. 236–237.

⁴ Там само. С. 237.

⁵ Там само. С. 243.

віруваннях [...]. На Закарпатті, як і в інших місцях, багато вірувань базується на омонімах або омофонах: ячмінь в оці труть ячмінним зерном, котре потім кидають у чужий колодязь [...]. Пояснення багатьох магічних дій зводиться до розкриття метафори»¹. Цілком погоджуємося з цим міркуванням вченого й у процесі аналізу спробуємо реконструювати значення метафор та символів у магічних текстах та ритуалах.

Грунтовним вивченням фольклору Закарпаття займався і В. Гнатюк. Дослідник здійснив декілька експедицій у західну частину Закарпаття, Пряшівщину, відвідав поселення українців у Бачці (належить до автономного краю Воєводина, Сербія). Записані там матеріали фольклорист опублікував у шести томах «Етнографічного збірника» під назвою «Етнографічні матеріали з Угорської Русі» (1897, 1898, 1900, 1909, 1910, 1911). Особливо цінними для нашого дослідження були казки про зустріч чоловіка зі Смертю («Кумасмерть», «Рицар і Смерть»), про Долю й Недолю (Щастя й Біду), про зустріч жінки з померлим коханцем («Коханок – мерлець», «Попада і її мертвий коханок») тощо. Для розуміння семантики образів богів-деміургів та українських міфів про створення світу важливими є космогонічні колядки у записах В. Гнатюка (опубліковані в 35-ому томі «Етнографічного збірника»; 1914, т. 1). Семантику міфологічних образів, збережених у фольклорі Закарпаття, також простежуємо крізь призму їх типологічного зіставлення із записами В. Гнатюка, опублікованими у книгах «Знадоби до галицько-руської демонології» (1904), «Знадоби до української демонології» (1912 р., у 2-х томах), «Нарис української міфології» (видав 2000 року Р. Кирчів).

До джерельної бази нашого дослідження належать праці Івана Панькевича, які були опубліковані в журналі «Підкарпатська Русь» і стосуються календарної обрядовості українців, народних вірувань та магічних ритуалів, котрі є її частиною: «Весняні великодні ігри та пісні» (1928, № 4), «Подкарпатські «субботки»» (1928, № 6), «Звичаї та повір'я

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 238.

різдвяні у русинів на Підкарпатті» (1928, № 1 і 2), «Пасхальні обычаї на селах Пряшевської Руси» (1929, № 6).

Міфологічні уявлення та бувальщини українців Закарпаття, записані Петром Світликом, були опубліковані в журналі «Подкарпатська Русь». У них відтворені демонологічні вірування, ворожіння, замовляння та різдвяна обрядовість українців Закарпаття: «Дводушник (Народне повір'я – Боржавська долина)» (1931, № 3), «Народні повір'я, ворожки, примовки и обычаї села Імстечева. Бер. Верховина» (1929, № 4 і № 6), «Рождественный «Вертеп» и вертепна драма в Имстичеві» (1928, № 1–2). Фольклористичні розвідки П. Світлика вийшли 2008 року окремою книжкою у видавництві «Гражда» (Ужгород) під назвою «Небесна студня: Закарпатські народні перекази, легенди, вірування, звичаї, традиції, побут».

Багато цікавих записів фольклору було знайдено в часописі «Наш родний край», редактором якого був Олександр Маркуш, котрий заохочував учнів гімназій, семінаристів, учителів та інших осіб надсилати йому різні народознавчі матеріали для публікації. Деякі з цих матеріалів, які були опубліковані або із зазначенням прізвища респондента, або без, розглянуті в нашій роботі: «Великдень» (1928, № 7), «Нещасна зброя (пушка)» (1924, № 8, подав М. Копос), «Про вовкунів» (1926, № 7, подав Георгій Орос), «Русалки і зла чарівниця» (1923, № 4, подала Єлизавета Ревіцька), «Русальна п'ятниця» (1928, № 10, подав Василь Потушняк), «Пригоди рибаря» (1931, № 6, подав В. Коперльос), «Про шаркуна» (1937, № 2, подав А. Шніцер). У журналі «Наш родний край» декілька записів про календарну обрядовість Закарпаття та демонологічні вірування надрукував Степан Росоха: «Новий рік» (1930), «Святий вечір» (1928), «Іван-день» (1931), «Звичаї у нас на Великдень» (1932), «Юря» (1931) тощо. Деякі з цих матеріалів та праці О. Маркуша, які публікувалися в редагованому ним виданні, вийшли друком 2002 року¹.

¹ Маркуш О. Наш рідний край: Народознавчі матеріали про Закарпаття / упоряд., автор передмови і приміток І. Сенько. Ужгород, 2002. 176 с.

Ритуали, пов'язані з календарною обрядовістю Закарпаття, досліджував А. Федорков. Ми розглянули три його фольклорознавчі статті, оприлюднені в журналах «Наш родний край» та «Подкарпатська Русь»: «Із великодніх повір'їв та обрядів» (1931), «Писанки» (1928), «Як ворожать на Івана Купала» (1931).

Календарну обрядовість Закарпаття в кількох публікаціях описав В. Гренджа-Донський: «Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція» (1928), «Поливальний понеділок на Гуцульщині» (1930), «Свято Різдва на Закарпатті» (1971). Найбільш детально дослідник охарактеризував різдвяні ритуали, образ ритуального хліба карачуна (крачуна), ворожіння та повір'я, пов'язані з Різдром, Новим роком, Водохрещам, наголосив на язичницьких мотивах, збережених у структурі цих свят. Зокрема, В. Гренджа-Донський окреслив подібність ритуалів, що відбувалися під час Святого вечора на Закарпатті, та язичницького свята «хлібозбору»: «У нас, включно з Підкарпаттям Галичини та Буковиною, законсервувались та збереглись і досі всі звичаї святкування найкоротшого дня року Корочуна, що звався Колядою, чи то пак святом хлібозбору»¹. Автор зафіксував і звичаї, пов'язані з поливальним понеділком та великодні забави молоді у с. Богдан (Рахівщина, Закарпаття).

Найбільше фольклорно-етнографічних розвідок про демонологію, календарну обрядовість та магичні ритуали Закарпаття належить Ф. Потушняку (1910–1960), відомому закарпатському фольклористу, етнографу, письменнику, педагогу. У нашій роботі вивчено й проаналізовано понад 60 матеріалів, що їх опублікував дослідник у періодиці Закарпаття протягом 30-40-х років ХХ ст., які до цього часу були практично не дослідженими українською фольклористикою. Велику розвідку

¹ Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). *Твори Василя Гренджі Донського*. Видання Карпатського Союзу, Інк. Відділ у Вашингтоні, Д.К., 1989. Том ІХ: Публіцистика. С. 325.

Ф. Потушняка «Душа в народнім повір'ю села Осій»¹ було опубліковано за сприяння І. Панькевича в «Науковому збірнику товариства "Просвіта" в Ужгороді». У ній учений розглянув специфіку уявлень про душу та дводушників (босорканю, босоркуна, вітряника, вовкулаку, шаркань, «того, що зміям наказує»). Значна частина праць Ф. Потушняка вийшла друком у журналі «Літературна неділя», який видавало Підкарпатське общество наук в Ужгороді впродовж 1941-1944 років, а саме: «Відьма та її ознаки» (1944), «Вовкун» (1941), «Гад в народному віруванні» (1941), «Жертва в народному віруванні» (1943), «"Злі очі" й "уроки" в народному віруванні» (1943), «Клятва в народному віруванні» (1943), «Межа і дорога в народному віруванні» (1942), «"Мертва любов" в народному віруванні» (1944), «Нагота при ворожінню» (1942), «Нічник в народному віруванні» (1941), «Останки культу предків» (1943), «Подорож душі на другий світ» (1943), «Писанки» (1943), «Північ і полудень в народному віруванні» (1942), «Постріл-устріл (про болгарські впливи у нас)» (1943), «Рослина в народному віруванні» (1942), «Самогубці в народному віруванні» (1941), «Стрільба в народному віруванні» (1942), «Три коляди» (1943), «Чорнокнижники в народному віруванні» (1941), «Яйце в народному віруванні» (1942).

Підкарпатське общество наук також видало окремим накладом працю Ф. Потушняка «Вода, земля і повітря в народному віруванні» (1942), а розвідка «Вогонь в народному віруванні» (1942) була опублікована водночас і українською, і угорською мовами в журналі «Зоря-Најна!». Також значна частина фольклорно-етнографічних розвідок Ф. Потушняка була надрукована в газеті «Русское слово»: «Останки ідолопоклонства» (1942, №7, 8, 9, 10), «День святого Георгія в народному віруванні» (1942, № 36), «Демони в народному віруванні. Демони хвороб» (1940, № 5, 6, 7), «Демони в народному віруванні. Чорт і домовик» (1940, № 10, 11, 12, 13, 14, 15), «Демони в народному віруванні. Водяник і духи джерел» (1940, № 26, 27),

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. *Науковий збірник товариства «Просвіта» за 1937-1938р.* Річник XIII- XIV. Друкарня оо. Василян в Ужгороді, 1938. С.33-44.

«Демони в народному віруванні. Нечисті духи» (1940, № 28, 29), «Демони в народному віруванні. Демони судьби» (1940: № 30, 31, 32, 1941: № 19). Народні уявлення та бувальщини про лісову людину, лісового чорта, повітрулю, мавку та ману Ф. Потушняк опублікував у газеті «Русская правда» під назвою «Демони в народному віруванні» (1940, № 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184). Розвідка дослідника про астральні образи «Сонце, луна, звізди і небеса в народному віруванні» побачила світ у часописі «Народна школа» (1940, № 8, 9). Праці Ф. Потушняка, присвячені великодній обрядовості Закарпаття, були опубліковані в газеті «Неділя» – «Великдень» (1944, № 16, 17, 21, 22).

Загалом перелічені фольклористичні розвідки Ф. Потушняка дають комплексне уявлення про демонологію та обрядовість Закарпаття першої половини ХХ століття. Учений фахово коментує записані ним народні вірування і вводить їх у контекст європейської міфології. Неодноразово Ф. Потушняк наголошує й на психологічному підґрунті описаних ним демонологічних образів та магічних ритуалів. Відтак застосування нами архетипного аналізу дало змогу продовжити й увиразнити ідеї відомого закарпатського фольклориста.

Цілком слушне спостереження Н. Ребрик, що «Народні вірування» Федора Потушняка є цінною фольклористичною розвідкою, «проте нині вони майже не досліджені, тому виникає потреба хоча б окремі статті з них вводити в науковий обіг»¹. Н. Ребрик акцентувала на високій оцінці фольклорного доробку Ф. Потушняка Євгеном Недзельським, який 1942 року назвав «Народні вірування» Ф. Потушняка книгою, котра дає цілісне уявлення про найпотаємніші куточки душі українського народу².

До джерельної бази роботи увійшли казки та легенди, які записав Лука Дем'ян (збірка казок «Чарівне серце: Закарпатські казки» (1964), демонологічні легенди «Двудушник» і «Чума»), розвідка П. Лінтура «Угро-

¹ Ребрик Н. Про працю Федора Потушняка «Повість М.В. Гоголя «Вій» і наші народні вірування». *Українське літературознавство*, 2017. Вип. 82. С. 36.

² Там само. С. 37.

русскія коляды» (1942) та декілька збірок казок, записаних ним («Закарпатські казки Андрія Калина» (1955), «Казки зелених гір: Закарпатські казки Михайла Галиці» (1965), «Три золоті слова» (1968) «Дідо-всеідо: Закарпатські народні казки» (1969), «Дванадцять братів. Закарпатські казки Андрія Калина» (1972), «Казки одного села» (1979), «Зачаровані казкою» (1984)), збірка казок, записаних М. Фінцицьким у 1910 році, «Таємниця скляної гори» (1975), «Казки Буковини. Казки Верховини» (1968) у записах М. Г. Івасюка та інших фольклористів, а також третій том «Казок Східної Словаччини» (1969), записаних М. Гиряком.

Міфологічні оповіді про демонів, духів природи та надприродних істот були опубліковані у збірниках «Легенди Карпат» (1968) та «Легенди нашого краю» (1972), вони теж увійшли до джерельної бази дослідження. Для проведення типологічних паралелей використані казки, записані С. Пушиком від Доні Юрчак у с. Полика Богородчанського району Івано-Франківської області (зб. «Золота вежа» (1983)), а також казки зі збірок «З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників» (1990) та «Героїко-фантастичні казки» (1984), упорядковані І. Березовським.

Важливими джерелами нашого дослідження, що вийшли друком у другій половині ХХ століття, є фольклорні записи міфів, бувальщин, легенд та казок, здійснені Й. Терелею, П. Лінтуром, І. Сеньком та І. Хлантою. Зокрема, Йосип Тереля зафіксував на Закарпатті (Міжгірський р-н) космогонічні, антропологічні та анімістичні міфи. Іван Хланта та Іван Сенько опублікували в кінці ХХ – на початку ХХІ століття бувальщини, міфологічні легенди, казки, демонологічні вірування українців Закарпаття.

Зокрема, І. Сенько зафіксував ряд міфологічних оповідей про дводушників: відьму, вовкулаку, босоркуна, упиря, гонихмарника, «того, що зміям наказує». Цей матеріал фольклорист опублікував у журналах «Карпатський край» (1992: «Дводушник» (№ 3–5), «Босорканя на терлиці» (№ 31–34), 1993: «Вовкун» (№2), «Гонихмарники.» (№ 4–6), 1997: «Перекази

Івана Ільця у записах Петра Лінтура» (№1–5)) та «Зелені Карпати» (1994: № 1–2 «Перевертні», 1996: «Старший над гадюками» (№ 1–2)). Також І.Сенько на основі фольклорних текстів, записаних від М. І. Шопляка-Козака, видав збірку «Чарівна торба» (1988), яка теж містить декілька міфологічних оповідей («Демони-гонимарники», «Бісиця», «Заворожена пушка»). 2003 року І. Сенько опублікував книгу «Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька», п'ята частина якої («Чорти, дводушники, мерці»¹) містить демонологічні оповіді, які сам автор називає «билицями».

І. Хланта записав у 1999–2000 рр. у селі Косівська Поляна на Рахівщині (Закарпаття) від Ю. Піпаша розлогіий фольклорний матеріал про відьом (босоркань), чортів, домовиків, вовкунів, мавок, уявлення про душу, небіжчиків, вроки, ворожіння тощо. Ці бувальщини фольклорист опублікував у журналі «Карпатський край»². Також цікаві ритуали, пов'язані з календарною обрядовістю, І. Хланта записав у с. Колочава від чотирьох респондентів, і вони вміщені у книзі «Співаночки мої милі»³.

Для здійснення типологічного зіставлення мотивів, міфологічних образів та магічних ритуалів фольклору Закарпаття та Івано-Франківщини у роботі використано матеріал з академічного дослідження В. Шухевича «Гуцульщина»⁴ (4-та та 5-та частини праці). Для увиразнення семантики міфологічних образів та магічних ритуалів фольклору Закарпаття їх було введено в контекст української міфології та обрядовості, висвітленої у працях М. Костомарова «Слав'янська міфологія» (1847), Я. Головацького «Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія» (1860), П. Чубинського «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» (1 і 2

¹ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька / Запис та підготовка текстів, упорядкування, передмова, примітки та словник – Іван Михайлович Сенько. Ужгород: Закарпаття, 2003. С. 171–218.

² Дещо з демонізму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. *Карпатський край*. Ужгород, 2002. №1–4 (122) Річник 12. С. 92–98.

³ Хланта І. Співаночки мої милі / Іван Хланта, запис, упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., слова та алф. покажч. Ужгород: ТДВ «Патент», 2020. С. 62–103.

⁴ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. С. 627–1181.

томи, 1872, 1878), В. Милорадовича «Заметки о малорусской демонологии» (1899), П. Шекерика-Дониківа «Рік у віруваннях гуцулів» (час написання – 1910–1930-ті рр., опубліковано 2009), Г. Хоткевича «Гуцули й Гуцульщина» (1920), Н. Вархол «Народна демонологія українців Словаччини» (2018) та інших.

Як свідчать джерела, ще в ХХ столітті в українському фольклорі Закарпаття активно функціонували елементи давніх язичницьких вірувань (культи води і вогню, віра в магію слова, бувальщини про духів та демонів, магичні ритуали та інше). Тому маємо змогу реконструювати пласт народного світогляду українців: уявлення про добро і зло, співвідношення людини і природи, символічне подолання страхів та фобій у розрізі міфологічних оповідей.

Висновки до першого розділу

Отже, методологія, запропонована науковцями міфологічної та психоаналітичної шкіл фольклористики, дає змогу детально проаналізувати збережений на Закарпатті пласт язичницьких вірувань, що виявляється в ритуалах, жанрах фольклору та образах-символах. Етнопсихологічний аспект ритуалів, записаних на Закарпатті, розкривається через осмислення того, як в них знаходять свою реалізацію принципи гомеопатичної та контагіозної магії. На законах «дотику» і «подібності» у закарпатському фольклорі вибудована ціла система магичних «координат» у багатьох сферах життя людей: кохання, родинні взаємостосунки, господарські інтереси, прагнення вберегтися від душ померлих, демонів, духів, дводушників.

1. Теорія К.-Г. Юнга про архетипи колективного несвідомого дає змогу виявити загальні психологічні характеристики, властиві міфологічним персонажам різних світових культур, і водночас виокремити національні особливості образів героїв бувальщин, казок, легенд, народних повір'їв, календарно-обрядових пісень, замовлянь та інших жанрів. У процесі розвитку кожної культури архетипи набувають національного забарвлення, специфічного вияву в міфологічних образах та мотивах і починають

відображати менталітет того чи іншого народу, перетворюються на етноархетипи. Згідно з теорією К.-Г. Юнга, міфологія створена колективним несвідомим і її неможливо уявити поза ним, саме колективне несвідоме породжує архетипи і через їх взаємодію в певних міфологічних сюжетах доносить до свідомості знання про світотворення та психологічний розвиток людства, моделює сценарії, котрі метафорично пояснюють важкі для раціонального розуміння поняття (про Всесвіт, межі добра і зла, сенс життя людини тощо). Міфологічні оповіді найчастіше базуються на двох тропях – метафорі та метонімії, міфологічні образи та ритуали мають метафоричне значення. Саме психологічний складник визначає окремі специфічні риси духів та демонів у фольклорі різних народів. Об'єднуючим елементом усіх цих персонажів є існування асоціацій між ними й чимось загрозливим, страшним, невідомим, що лякає людину. Джерелом страху постає не об'єктивна дійсність, навколишній світ, а зло, яке існує всередині самої людини.

2.. Як свідчать джерела (студії Г. А. де Воллана, Ф. Злоцького, Ю. Жатковича, П. Богатирьова, В. Гренджі-Донського, Ф. Потушняка, І. Панькевича, П. Світлика, О. Маркуша, Л. Дем'яна, М. Щербя, С. Росохи, А. Федоркова, П. Лінтура, Й. Терелі, І. Сенька, І. Хланти та інших), ще в ХХ столітті в українському фольклорі Закарпаття активно функціонували елементи давніх язичницьких вірувань (культи води і вогню, віра в магію слова, популярними були бувальщини про духів та демонів, магичні ритуали та інше). Отже, маємо змогу реконструювати пласт народного світобачення українців: уявлення про добро і зло, співвідношення людини і природи, символічне подолання страхів та фобій у розрізі міфологічних оповідей.

Розділ 2

Психоаналітичне підґрунтя космогонічних, етіологічних і теологічних міфів українців у контексті світової міфології

2.1. Образи двох/трьох деміургів у космогонічних міфах, колядках та апокрифічних легендах

Найархаїчніші міфологічні образи є в космогонічних міфах про створення світу двома/трьома божествами. Ці міфи збереглися в українському фольклорі частково, деякі з них увійшли до колядок про появу світу внаслідок дій птахів-деміургів (найчастіше – голубів). А в міфах, збережених у прозовій формі, які виникли пізніше, творцями світу постають Бог і його антагоніст (рідше – побратим).

З погляду психоаналізу, у космогонічних міфах про створення світу на рівні символів закодована не тільки історія появи Всесвіту, але й виокремлення індивідуальної свідомості людини зі сфери несвідомого (символом якого є первісні води). За спостереженням М. Еліаде, «на рівні індивідуального досвіду міф не зник повністю, він відчувається у сновидіннях, фантазіях і ностальгіях сучасної людини, а надзвичайно багата психологічна література привчила нас шукати велику і малу міфологію в несвідомій і напівсвідомій діяльності будь-якої особи [...] Великі міфічні теми продовжують повторюватися в темних зонах психіки...»¹. На переконання вченого, «міф, як і символи, які він використовує, завжди присутній у психічній діяльності: він лише змінює зовнішній вигляд і замасковує свої функції»². Таким чином, міфи про створення світу символічно структурують уявлення людини про сенс і циклічність життя та про взаємодію добра і зла (і в акті світотворення, і в її душі).

Метафоричне уявлення наших предків про створення світу передається в міфах через діяння орнітоморфних та антропоморфних образів богів, які

¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з нім., фр., англ. Г.Кьорян, В.Сахно. Київ: Основи, 2001. С.128.

² Там само. С. 128.

з'являються над первісними водами (у колядках голуби-деміурги сидять на дубі/яворі). Лише в міфі, зафіксованому Я. Головацьким у Західній Україні, творцями постають персоніфіковані стихії: «у карпатських русинів є переказ, що цар-вогось разом з царицею-водою створили світ»¹. Очевидно, цей мотив є дуже давнім, на вогось тут проєктується чоловіче начало, логос, на воду – жіноче, хаос; їх взаємодія породжує світ.

Релікти космогонічних міфів, збережені в давніх українських колядках, теж першостихією називають тільки воду (море), але вогось у них не згадується. За спостереженням Ф. Потушняка, «колядки космогонічні, в котрих говориться про створення світу, зустрічаються рідко. Такою є колядка, відома під назвою «Коли не було з нащада світа»². На Закарпатті вона зафіксована не була, але її до коляд «угро-руських» відніс П. Лінтур. Фольклорист подав цю давню лемківську колядку, записану І. Вагилевичем, у контексті інших пісень цього жанру, поширених на Закарпатті (збірка «Угро-русскія коляды», 1942).

Міфологічними персонажами в колядці «Коли не було з нащада світа» є три голуби-деміурги, які радяться, як світ творити. Сам акт світотворення складається з таких послідовних етапів: 1) на початку світу є лише вода, адже первісні води – символ хаосу в міфології («Тогди не було неба, ні землі, А но лем було синє море»³), 2) посеред води з'являється явір – «світове дерево» як вісь світу, на якому сидять птахи-деміурги («А серед моря зелений явор, На яворойку три голубоньки, Три голубоньки радоньку радять, Радоньку радять, як світ сновати»⁴); 3) птахи вирішують дістати з-під води пісок і створити з нього землю («Та спустимеся на дно до моря Та достанеме дрібного піску, Дрібний пісок посіеме ми. Та нам ся стане чорна землиця»⁵, 4) із золотого каменя голубоньки планують створити небо, сонце, місяць, зорю та зірки («Та достанеме золотий камінь, Золотий камінь посіеме ми, Та нам ся стане

¹ Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. Київ: Довіра, 1991. С. 35.

² Потушняк Ф. Три коляди. *Літературна неділя*. Рочник III. Ч. 1. Ужгород, 1943. С. 9.

³ Лінтурь П. Угро-русскія коляды. Ужгородь, 1942. С. 22.

⁴ Там само. С. 22.

⁵ Там само. С.22.

ясне небойко, Ясне небойко, світле сонейко, Світле сонейко, ясен місячик, Ясен місячик, ясна зорниця, Ясна зорниця, дробни зіздрочки»¹). Першотворцями в цій колядці в різних версіях постають два або три голуби, причому їх функції є рівними, нема вищого й нижчого, вони діють як єдине ціле – пірнати під воду за дрібним пісочком і золотим каменем мають разом. Частіше в космогонічних колядках постають три голуби, і це зумовлено тим, що число «три символізує духовний синтез. Це формула для створення кожного зі світів. Трійка уособлює вирішення конфлікту, зумовленого дуалізмом. Вона утворює півколо, яке містить у собі зародження, зеніт і занепад [...]. Це число [...] асоціюється з поняттям неба і Трійці»².

На переконання В. Ятченка, мотив «засівання» птахами-деміургами піску та золотого каменя свідчить про зв'язок цієї колядки із землеробським світоглядом наших предків: «архетипи дерева, води, каменя, птаха, сплавлені "землеробським" типом "життебачення". Видно, що архетипи вплетені в контекст засвоєних людиною та перетворених на продукти свідомості технологічних процесів рільництва, які стали виступати еквівалентами космічних явищ (ще й до сьогодні для нас зробити щось корисне, то – виорати ниву; створити умови для чогось – підготувати ґрунт; оволодіти чимось новим – розорати перелоги і т.д.). Практично вся дохристиянська магія українців – це поєднання архетипів, що втілилися в образи божеств, Бога [...] з обрядами, що запозичені зі спостережень землероба над природою»³. Тобто в колядці, на думку В. Ятченка, створення світу уподібнюється до процесу засівання людиною поля, на якому має вирости багатий урожай.

У подібній колядці, що її зафіксував І. Нечуй-Левицький, птахів-деміургів два, і сідають вони на два дуби: «Сіли, впали два голубойці, Два

¹Линтурь П. Угро-русскія коляды. С. 22–23.

²Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. Москва: REFL-book, 1994. С. 577.

³Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. Монографія. Київ: Віпол, 1998. С. 113.

голубойці на два дубойки»¹. Таким чином, образ світового дерева постає у двох варіантах: метафорично кожен голуб має «свій дуб», і таке розмежування символічно утворює «рівність» сил двох творців. А якщо звернути увагу на числову символіку, то можна побачити в обох колядках чотири образи: 3 голуби + 1 явір, 2 голуби + 2 дуби. У психоаналітичних розвідках образ четвірки («четвірність») асоціюється з архетипом Самості й досконалим структуруванням психіки людини, метафорично – має семантику божества. «Четвірка означає правильну впорядкованість того, що розділене. Відповідно, – це символ порядку в просторі»². На переконання К.-Г. Юнга, «особливою варіацією мотиву четвірності є дилема три плюс один [...] Троїстість можна вважати відносною цілісністю, оскільки вона, як правило, представляє або духовну (чи то гадану), як от Трійця, або ж інстинктивну (чи то хтонічну) тотальність, як-от тріадична природа богів підземного світу»³.

Камінь, який виносять «два голубойки» з дна моря, є не золотим, а синім, і з нього вони створюють синє (а не «ясне», як в попередньому варіанті) небо. На переконання І. Нечуя-Левицького та О. Афанасьєва, «синій і золотий колір в міфології служать метафорами світла»⁴, «сонце, місяць і зірки метафорично називали дорогоцінним камінням, [...] епітети "золотий" та "синій" використовували для позначення блиску небесних світил та вогню»⁵. Крім цього, і золотий, і синій кольори в міфології символізують вищу небесну сферу (небо як місце перебування богів) та духовність. Птахи-деміурги створюють світ як метафоричну єдність протилежностей: земля постає з піску (і вона чорна), небо та астральні тіла – із золотого або синього каменю (і вони «ясні», світлі).

Кілька подібних колядок, у яких символічно описується створення світу, опублікував В. Гнатюк у 35 томі «Етнографічного збірника». У колядці

¹ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). Київ: Обереги, 1992. С. 122.

² Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 581.

³ Юнг К.-Г. Аіоп: Нариси щодо символіки самості / пер. з німець. К. Котюк. Львів: Астролябія, 2016. С. 316.

⁴ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 126.

⁵ Афанасьєв А. Боги – суть предки наши. Москва: РИПОЛ класик, 2009. С. 259.

«А як то було з почітку світа» (записав В. Гнатюк 1901 р. від Олени Чупрей) теж два голуби, котрі сидять на двох дубочках, радяться, як світ творити: «Спустім ся у море до самого дна. Виберім собі синий каменец, Синий каменец, сине небо. Виберім собі жовтий каменец, Жовтий каменец, жовтая земля»¹. Текст цієї колядки не повний, оскільки респондентка не пам'ятала закінчення. Однак новим тут є те, що замість піску згадується жовтий камінь – саме з нього (а не з піску) має бути створена земля.

У колядці «Є світ великий, є ще й сине море» (опублікована В. Гнатюком 1914 р., записана Б. Заклинським в Угринові Горішнім Станіславівського повіту, тепер Івано-Франківська область) роль світового дерева проектується на «чемерушку» («жіноче» дерево, і цим протиставляється явору й дубу). Тут три голуби розподіляють між собою завдання, визначають кожен свою роль у процесі створення світу: «На тих синих морах росте чемерушка, На тій чемерушці три голуби сидет та радочку радет. Єден голуб каже: Я сі пушу в море. Другий голуб каже: Вінесу пісочку. Третий голуб каже: Я его розсію, Я его розсію на штири часточки: Першая часточка – світанєчко ранне, Другая часточка – сонце правидненьке, Третья часточка – ясен місяченько, Четверта часточка – дробен дощик сіє»². Згідно з текстом колядки, на воду опускаються двоє з трьох голубів, другий дістає з-під води пісок, а третій розсіває цей пісок, символічно утворюючи чотири елементи світобудови: рух часу («світанок»), сонце, місяць, дощ. Відтак, перший голуб зливається зі стихією води (тільки пірнає у воду, але нічого з-під неї не дістає), другий виносить «матеріал», з якого третій голуб створює світ. Фактично – птахів-деміургів є два, роль першого голуба у процесі створення світу не окреслена, пасивна. Основою світу в колядці стають сонце, місяць, дощ і світанок (котрий символізує принцип руху у Всесвіті – минає ніч, над горизонтом підіймається сонце, починається новий день). Отже, у цій колядці не згадується створення неба й землі, небо

¹ Колядки і щедрівки. Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Том 35. С. 112.

² Там само. С. 177.

репрезентоване образами астральних світил та дощу (які сприймаються як його частина), а початок життя асоціюється зі світанком. У другій частині колядки птахи-деміурги відходять на другий план, а їхнє місце займають одухотворені сонце, місяць, дощ та світанок, кожен із яких окреслює свою значущість для життя світу й людини. Міфологічні образи другої частини цієї колядки та їх діалог згадуються і в текстах пісень, записаних на Закарпатті («Ішла дівонька рано в неділку – Ой Дай-боже!»¹, «Ой рано, рано куроньки піли – зелене»², «Ей верх Бескида, верх зеленого»³). На жаль, початок цих колядок втрачений, про створення світу в них не згадується.

Птахи-деміурги є героями колядки «Гей як там було з початку світа» (записав В. Гнатюк у Рудно під Львовом 1879 р.), однак тут нема опису розмови між ними, а згадується лише про їхнє існування на початку світу: «Гей як там було на початку світа? Гей не було ж там ні неба, ні землі. Гей інож там були темненькі моря, Гей а на тих морях зелен явіронько, На тім явіроньку на верха гніздонько. Гей а в тім гніздоньку тріє просфороньки. Тріє просфороньки, а всі три маленькі»⁴. Отже, колядка окреслює існування на початку світу водної стихії (темне море), світового дерева (явір) і триєдиного божества (три просфороньки), яке ще не розпочинало акту світотворення.

Ще одну космогонічну колядку В. Гнатюк подає за збіркою З. Ходаковського – «Що ж нам було з світа початку? – Боже наш!»⁵. Це, очевидно, пізніший за часом виникнення варіант космогонічного сюжету, оскільки тут три «голубоньки» названо вже «ангелоньками», і вони не радяться, як створювати світ, а здійснюють сам акт світотворення: «Юж ся впустили в глибоке море, В глибоке море на самое дно. Винисли (вни) нам три пожитоньки: Перший пожиток – возимо жито [...] Другий пожиток – яру пшениченьку [...] Третий пожиток – зелену траву»⁶. Відтак у колядці

¹ Линтурь П. Угро-русскія коляды. С. 23-26.

² Там само. С. 26-27.

³ Там само. С. 28-29.

⁴ Колядки і щедрівки. Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Том 35. С. 113.

⁵ Там само. С. 113.

⁶ Там само. С. 113.

акцентується не на створенні неба, землі, сонця, місяця й зірок, а на появі злакових культур та рослинності, що символізують тут основу для трьох сфер людського життя. Жито метафорично забезпечує індивідуальне буття людини у світі, її самореалізацію («Возимо жито людям на хлібец»¹); пшениця постає основою життя духовного – з неї роблять проскуру («Яру пшениченьку на проскіроньку, До служби Божой, до церковоньки»²); трава асоціюється з інстинктивною сферою життя людини, оскільки тварини в міфології часто є символічними проєкціями інстинктів («Зелену траву для худобоньки»³). Отже, ця колядка художньо моделює створення світу, комфортного для людини, проєктує її життєвий простір, який сприймається як мікромодель Всесвіту.

Подібний текст В. Гнатюк подає за збіркою В. Капія – «Сідів голубок у тихім Дунаю», записаний від Катрі Зарінок 1906 року в с. Бандрів (що належало до Ліського повіту Львівського воєводства, тепер це територія Польщі). Тут, замість моря, з'являється образ конкретної річки – Дунай, замість трьох голубоньків, постає лише один (подібний мотив є в давній єгипетській космогонії, де творцем світу постає бог Птах) і пірнає він під воду на чітко окреслений час – три роки. «Вилетів відтам та за три літа, Виніс він відтам троє насіння: Перше насіння – яра пшенойка, Друге насіння – пахнячий лотань, Третє насіння – святий воскочок»⁴. Семантика витягненого з-під води насіння, як і в попередній колядці, зумовлена логікою його впливу на різні сфери життя людини, однак акценти тут уже зміщені: пшениця асоціюється з джерелом життя, хлібом щоденним («Яра пшенойка – на проскурійки»⁵); лотань символізує жертвоприношення божеству («Пахнячий (Пахнячий лотань – на кадильниці»⁶); віск теж відображає ідею вшанування

¹ Колядки і щедрівки. Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Том 35. С. 113.

² Там само. С. 113.

³ Там само. С. 113.

⁴ Там само. С. 113.

⁵ Там само. С. 113.

⁶ Там само. С. 113.

божества через запалювання свічок («Святий воскочок – та на свічечки»¹). Таким чином, у колядці здійснюється метафоричний розподіл життя людини на дві сфери: індивідуальне буття та духовна сфера, пов'язана із поклонінням Богу. Метафоричної об'єктивації образів інстинктів тут нема (відсутня згадка про траву для тварин). Але загалом ця колядка, безсумнівно, символічно моделює щасливий сценарій життя господаря, якому адресується. Розглядаючи подібні мотиви колядок, В. Ятченко відзначив: «З суті світорозуміння авторів та носіїв колядок та щедрівок сам світ творився як такий, що від самого початку включає в себе людину з її потребами як один з найважливіших елементів; світ і людина складають єдине ціле, інколи навіть проникає думка, що світ творився для людини, для її "користей"»². На нашу думку, за аналогією до створення світу в колядці «Сідів голубок у тихім Дунаю» через магію слова вибудовується історія конструювання «світу» людини (її долі) і світу для людини (життєвого простору). Образ деміурга проєктується на одного птаха («голубонька»), але семантично він є ближчим до образу духовного «провідника» людини, внутрішнього божества – архетипу Самості.

Отже, релікти космогонічних міфів, збережені в українських колядках, відображають світогляд дуже давнього слов'янського етносу, оскільки за спостереженням М. Еліаде, М.-Л. фон Франц, А. Гейштора, у космогонічних міфах примітивних племен два творці є відносно рівноправними. А в індійських, африканських, австралійських текстах деміурги навіть вступають у суперечку, щоб з'ясувати, хто з них сильніший, справжній. Міфи, створені племенами з вищим культурним розвитком, розповідають про нерівноправних творців: верховного, що є уособленням добра, та нижчого (слабшого), наділеного руйнівними, негативними рисами.

А. Гейштор з'ясував, що дуалістичний міф про створення світу в балто-слов'янському ареалі зафіксований 24 рази, а в угро-фінському – 12.

¹ Колядки і щедрівки. Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1914. Том 35. С. 113.

² Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. С. 125.

Відповідно це свідчить про індоєвропейське походження подібних мотивів. «Однак основний субстрат походить із глибокої давнини. Еліаде висунув гіпотезу, згідно з якою ці уявлення про створення світу почали формуватися в районі центральноазійських великих озер раніше III тис. до н. е. Звідти міф мігрував до Північної Америки та Індії (поки що без акценту на дуалізмі). Натомість на батьківщині сюжету розвивалася система бінарних опозицій, наслідком якої стало формування концепції про двох творців-антагоністів»¹.

У більшості українських космогонічних міфів, що виникли пізніше, ніж колядка «Коли не було з нащада світа», у процесі створення світу беруть участь дві божественні істоти (світла і темна, Білобог і Чорнобог, Бог і Аридник, Бог і Сатанаїл...). На переконання Г. Булашева, «на чолі легенд про створення світу має бути поставлена легенда, записана в хуторі Малієві Харківської губернії Куп'янського повіту. В ній вочевидь дається взнаки вплив гностико-богомільського вчення про світобудову, за яким Бог є творцем лише вищого, духовного світу, а зримий світ, включаючи сюди й тіло людини, створений Сатанаїлом, що існував одвічно і являв собою втілення зла. Оскільки душу людини створено всеблагим Богом, а тіло – Сатанаїлом, то в людині точиться постійна боротьба між прагненнями душі до добра й потягами тіла до зла. Легенда лише – цілком ймовірно, під впливом пізніших течій релігійної думки – зменшує творчу силу Сатанаїла, що творить не самостійно, а за велінням Божим; а спроба його до самостійної творчості виявляється невдалою. Бог створив світ не Сам, – твердить легенда, – а разом з Лукавим. Бог що наказував Лукавому чинити, те той і робив, – і виходило все чудово. Так лукавий увесь світ створив, та тільки Бог примушував його робити все...»². Далі дослідник наводить декілька міфів про творення світу Богом і Сатанаїлом. Усі сюжети об'єднує зображення Бога як носія вищої мудрості, ідеї, знання, котрий спонукає Сатанаїла до дії³.

¹ Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. Київ: Кліо, 2014. С. 154.

² Міфи України. За книгою Георгія Булашева «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» / переклад Ю. Буряка. Київ: Довіра, 2006. С. 51–52.

³ Там само. С. 51–67.

Таким чином, Лукавий постає виконавцем «Божого плану» і не здатен до самостійного світотворення. Намагаючись дублювати дії Бога чи виконувати їх на свій лад, він отримує інший, непередбачуваний результат (наприклад, випльовує схований у роті пісок, і замість рівнин утворюються гори та скелі).

Однак, на нашу думку, більш давнім за походженням є міф «Про сотворенє світа», записаний В. Шухевичем у Карпатському регіоні (у селах Бервінкова та Жаб'є на Івано-Франківщині) від Ю. Шеребурика, Ю. Бендейчука та М. Гутинюка¹ й опублікований 1908 року. У цьому міфі деміургів є три (як і в космогонічній колядці «А що було з нащада світу»), і кожен із них виконує чітко визначену роль (у колядках ролі голубів-деміургів у процесі творення світу, як правило, не розмежовуються). Творці світу перебувають у межах різних стихій: Бог ходить по первісних водах, дух Божий Алей спочиває серед хмар і є метафоричним уособленням неба, Триюда-Арідник з'являється пізніше – його дух зароджується в первісних водах, а тіло для нього створює Бог. «З первовіку була лише вода, облаки і Бог святий. У облаках спав Алей, дух Божий, – а Бог ходив по воді. Раз зробила си на воді шум, йикийс купак, йик кавалок дерева, що крутила си по воді йик живий! Бог се вздрів та й питає: Що ти є? – А воно відповіло: Я не знаю! Живий сме, та не можу ні ходити, ні що будь робити. – Це був Триюда-Арідник. Бог не знав, з чого він походить, бо чорт був так йик Бог з первовіку»². Отже, міф показує одночасну появу Добра і Зла, світлого і темного божества, однак акцентує на несформованості демонічного начала, на його нездатності до самостійної появи у світі. Другий (темний) творець існує потенційно, його сила не є проявленою повністю, він об'єктивується (оживає) лише з волі Бога: «Бог тот шум тай питає: Хочеш мати голову? – Хочу. – А ноги? – Хочу! – Тогди дав Бог Арідникови руки, ноги, очи, гет усе. Вони стали собі побратимами. Бог знав усе на світі, але нічого не міг зробити, а Триюда мав силу до усього [...] Бог знав, що на присподнім у

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. С. 903–909.

² Там само. С. 903.

глибині моря є глина, та хотів від Арідника вимудрувати, аби тот ї виніс з присподного, з тридивйитого моря, що є так глибоко три рази йик сес світ»¹. Ідея створення світу в цьому міфі належить Богу, Арідник реалізовує його замисел, а Дух Божий Алей завершує розпочатий без нього акт світотворення з власної «ініціативи» – він не «радиться» з Богом. Алею у цьому міфі не належить жодна репліка, і після виконання ним його функції у створенні світу його сила стримується Богом.

У міфі наявна певна конкретизація місця в первісних водах, з якого слід дістати глини, щоб створити землю: тридев'яте море (3*9), яке тричі глибше, ніж цей світ. Арідник тричі пірнає під воду, яка набуває метафоричної характеристики – «бульбон (се таке місце, де море боїт си) та аж у тридивйитім найшов глину»². За третім разом Арідник виносить глину на поверхню, і Бог створює з неї землю: «Зробив з неї пальничку та й кинув її на воду, а пальничка розросла си, тай з того стала земљи. Вона була зразу дуже тонка, йик шкаралуца з горобйичого йийци»³. І завершує акт створення світу дух Алей: його функція полягає не в роз'єднанні неба і землі (як це символічно робить бог-деміург в шумеро-аккадських (Шу, Мардук), індійських (Брахма), китайських (Пань-Гу) міфах), а в упорядкуванні небесної сфери стосовно землі – у їх сполученні: «Алей Божий пробудив си, уздрів землю, спустив си, верг си, тай затрьис облаками обома руками так, що тот край, що він до него лежав лицем, здрігнув си, повалив си, земљи на нім поломила си; з сего зробилися гори й скали. Зараз Бог прикував одну руку Алееви, аби так дуже не трьис землев; рука одна і доси прикована; тепер гримит Алей лиш однов руков, другу руку розкує ему Бог при кінци сьвіта»⁴. Арідник, побачивши силу Бога, вирішив позбутися його, втопити його в морі, але «земљи росла усе у той бік, куди він покотив Бога, – аж Бог пробудив си,

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 pp). С. 903.

² Там само. С. 903.

³ Там само. С. 903.

⁴ Там само. С. 903.

та дав так, що Арідник сам завалив си у воду, а вода за ним зараз замерзла»¹. Проте ця пастка для Триюди була тимчасовою.

У міфі «Про сотворенє світа» описується покарання для Арідника за його протистояння з Богом: Триюда потрапляє в залізний капкан, який він сам зробив, і провалюється під землю: «на тридевйиту землю – у пекло»². Ця земля є посеред моря, «а в тім мори є друга земля, відтак знов море, а потім знов землі; се вже земля Арідникова – пекло»³. Далі міф змальовує Алея як помічника Бога в боротьбі з Триюдою-Аридником, коли той повертається з пекла і скоює зло: «наказав Бог Алеєви, тот заgrimів дуже люто, аж Арідник напудив си, шез; зі страху сховав си знову в тридевйиту землю»⁴; «Алей сипле каменем; ним б'є він у Арідника»⁵. Таким чином, міф метафорично окреслює боротьбу добра і зла у світі як постійне прагнення Арідника нашкочити Богові, забрати собі його владу, та стримування Триюди Божою волею, яка реалізується через дії Алея.

Два деміурги з'являються одночасно у міфі «Початок світа і боротьба Сатани з Богом» (записаному Л. Гарматієм 1902 року від Олекси Шекирика в с. Голови Івано-Франківської області й опублікованому В. Шухевичем). Їх появі передує існування первісних вод, серед яких з'являється «шум» (звук), із котрого народжується темне божество (чорт, Ірод). У стихії повітря з небесної води, з роси, яка падає з неба, утворюється світле божество (Бог). Таким чином метафорично протиставляються два типи первісних вод: морська (солена) і роса (прісна). У шумеро-аккадській космогонії теж на початку світу співіснують дві водні стихії: богиня Тіамат уособлює море, бог Апсу – прісні води, серед яких плаває Земля, але семантично вони є рівними, не розділяються народною уявою на уособлення добра і зла. А в українському міфі Бог, який з'являється з небесної роси, стає уособленням добра й життя, демон, що зародився з «шуму» у морі, – втіленням зла та

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 pp). С. 904.

² Там само. С. 905.

³ Там само. С. 905.

⁴ Там само. С. 905.

⁵ Там само. С. 908.

смерті, і водночас характеризується як слабший, залежний від Бога. Символізм такого розподілу ролей між божествами прозорий: солена вода не придатна для пиття, а без прісної води людина не здатна жити.

Акт створення світу в міфі описано так: «Землі зразу не було. На мори був шум. З верхи, з воздухів падала роса. З роси став дух – йико Бог від віка до віка. З шуму став Ирод. Чорт то є послужник, Ирод, то первовичний йик Бог; Ирод но не знає гадок Божих. Бог знаєт усі Ирода змисли [...] Ходили оба по мори. Але треба було говорити до себе. То Бог єму казав: Розпобрати *(що метафорично вказує на їх нерівність у розумінні Бога – О. Т.)*, – а він Богови: Побрати! *(натомість чорт уважає себе рівним Богові – О. Т.)* – Біда все зачинала и за все зачіплювала. Ирод каже до Бога: – Побрати, що би то було, аби на цим мори була земля? – Господь знав, що маєт бути, то си не питав, а вин ни знав, тому все си питав. Тепер Бог єму кажет: – Розпобрати, иди в море, та вінеси трохи землі. Йик меш казати на моє имньи, то вінесеш, а йик на своє, то ни вінесеш»¹. Ирод тричі пірнає і аж за третім разом виносить з-під води землю, згадавши ім'я Боже, а не своє. «Третий раз вініс за нігтьими землі. З тої землі створив Бог землю»². Після невдалої спроби Ирода втопити Бога суша на воді значно збільшується (як і в попередньому та інших міфах). Новим є розмежування простору, де пануватимуть два деміурги. «Вони но два ходили по земли, так йик кожний тепер чоловік. Йик була земля, то Господь тогда вже сам сотворив царство для себе, щоби трону мав без него»³. У цьому міфі з'являється образ Іллі, котрий має семантику Алея, теж громом і блискавкою б'є по Иродові. І сила його теж величезна, тому Бог «замкнув» йому одну ногу й одну руку, щоб не був зруйнований вогнем світ.

У польському міфі, записаному 1898 року в околицях міста Серадз, ініціативою створення світу наділяється не Бог, а диявол: «Спочатку не існувало нічого, окрім неба, моря, Бога, який плавав на човні, та диявола,

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 pp). С. 909.

² Там само. С. 909.

³ Там само. С. 910.

котрий з'явився з морської піни і приєднався до Бога. Ідею створити землю подав Богові диявол, який не міг цього зробити самотужки. Диявол пірнув і підняв із дна пригорщу піску»¹. А Бог «закріпив» землю серед первісних вод: кинув пісок «у воду, створивши такий крихітний клаптик суші, що вони вдвох ледь умістилися на ньому. Відтоді Бог і диявол жили на землі. Диявол задумав зіштовхнути Бога, що спав, у воду, однак ця спроба була невдалою – земля розросталась як на схід, із боку Бога, так і на захід, із боку диявола. Після цього між двома творцями виникла суперечка, у результаті якої Бог піднявся на небо і скинув у прірву диявола, котрий теж намагався піднятися вгору»². Цим мотивом польський міф відрізняється від українського, записаного В. Шухевичем, у якому Бог після створення світу та людей деякий час продовжує жити на землі: «Бог жив довго на землі; поки людей було мало та не було між ними ненависти та прогнівку, ходив Бог по землі, а йик вони забагатіли та намножило си їх багато, стали слухати юдників, грішили дуже, не міг Бог між ними остати, він злинув на облаки, на висину. Відти видит він усе. З того чьису став Арідник правити землев через своїх юдників; чьисто і сам приходив на землю»³.

За слухним спостереженням А. Гейштора, у більшості євроазійських космогонічних міфів «прадавнє небесне трансцендентне божество стає пасивним, віддаляється від людей. Воно оселяється на небі, знає все, що відбувається у світі, іноді показує свій гнів, б'ючи блискавками, однак загалом перекладає свої обов'язки на інших богів, котрі беруть на себе посередництво між небом і землею, між природою і людьми»⁴.

М.-Л. фон Франц знайшла міфи про створення світу двома божествами у фольклорі індійців, американців-автохтонів та африканських племен. Згідно з сюжетами цих міфів, одне божество теж згодом зникає й залишається пасивним, водночас як інше продовжує акт творіння. Зважаючи

¹ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 149.

² Там само. С. 149.

³ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр.). С. 908.

⁴ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 151.

на значну поширеність таких космогонічних міфів у світі, М.-Л. фон Франц переконливо довела, що мотив подвійного творця слід трактувати «як архетипічний, який описує відокремлення індивідуальної свідомості від несвідомого; разом вони утворюють передсвідому цілісність»¹.

На думку М. Еліаде, спогад про Верховного Бога, який віддалився від людей після створення світу, надалі продовжує побутувати в деяких космогонічних міфах, «в розповідях шаманів і цілителів, у релігійному символізмі»². Учений акцентує на зникненні «Верховної Істоти на "свідомому" рівні колективного релігійного життя і продовженні його існування в прихованій формі на рівні "несвідомого" або на рівні символу...»³. Таким чином, уявлення про Творця стає доступним для людей лише на рівні несвідомого, котре продукує своєрідні сни-пригадування історії розвитку цивілізації.

У фольклорі Закарпаття збереглися міфи про протистояння Бога й Сатани, Бога та бунтівних ангелів. Й. Тереля зафіксував у с. Майдан (Міжгірський район Закарпатської області) міф «Божа трійця і трійця Сатани», у якому розповідається про викривлене дублювання Сатаною Божої поведінки, що стає передумовою появи гріха серед людей: «Видить Сатана, що тяжко йому Бога побороти. Тоді яв робити те, що і Бог, айбо всьо наруби. Що Бог зробить, а Диявол і собі того. А люди так помішані стали, що нич ся не розуміли»⁴. Далі у міфі посланцем Бога стає архангел Михаїл, який повинен розмежувати поняття добра і зла у свідомості людей: «Закликав Бог Ангела Михаїла й каже: "Йди на землю і повіч людям, що лиш одна трійця правдива, а та трійця, що її Диявол людям дав, фальшива є". Приходить на Землю Ангел і зібрав великое віче. Зійшлися бойки і слухають. Під кінець і

¹ Франц М.-Л. фон. Космогонические мифы. Москва: Клуб Касталия, 2012. С. 85.

² Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. В. Большакова. [3-е издание]. Москва: Академический проект; Парадигма, 2005. С. 96.

³ Там само. С. 96.

⁴ Тереля Й. Бойківські міти. *Карпатський край*. Ужгород, 1993. №4–6. С. 66.

говорить: "Диявольська трійця – це сам Диявол, антихрист і облудний пророк"»¹.

У закарпатському міфі «Потоп» (записаному Й. Терелею у селі Келечин Міжгірського р-ну) образ темного божества проєктується на групу бунтівних ангелів, які прагнуть завдати Богові болю, знищивши його творіння. Мотив протистояння темного божества світлому доповнюється трансформованим мотивом світового потопу: «Почалися ворохобити ангели проти Бога. А що Бог любив людей, то захотіли помститися на людях. Один рудий ангел придумав: каже, поїме у верхи та загатім Тису та й пустиме на людей. Як загадали, так і зробили. На самий Великдень, як верховинці йшли із пасками домів, ангели проломили гать і пустили воду. Так стався великий потоп. Мало людей ся лишило після того. Лишень ті ся спасли, що на горах стояли»². Рятівним острівцем для людей, згідно з міфом, стають гори, і в такий спосіб утверджується важливість гір у житті мешканців Закарпаття.

А. Гейштор розглянув болгарський та молдавський варіанти міфу про створення світу двома творцями і знайшов цікаве доповнення згаданих сюжетів у фольклорі трансільванських циган, які «ввели до цього переказу мотив суперечки між обома протагоністами, мотив покарання диявола, що його роздер бик, та мотив дерева, з листя якого утворилося людство»³. Науковець порівняв українські міфи про створення світу з космогонічними переказами фінських і балтійських народів, а також провів паралель між подібними російськими міфами та давньоруським апокрифом XV-XVI ст., у яких диявол постає в образі водяного птаха й названий архангелом Сатанаїлом. «Уявлення про орнітоморфічність диявола (а іноді й Бога) поширене серед фіно-угорських, алтайських, монгольських народів. У цьому середовищі з'являються різноманітні варіанти міфу про створення світу шляхом пірнання та про суперечку Бога з дияволом як співтворцем. Попри

¹ Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

² Там само. С. 66.

³ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 149.

нюанси в деталях, їхня основа незмінна»¹. Таким чином, уявлення про деміурга-птаха у міфах цих народів уподібнює їх до сюжетів українських космогонічних колядок про створення світу голубами.

М. Еліаде окреслив три спільні риси, властиві космогонічним оповідям первісних культур про Верховну Істоту, забуту людьми:

«1) Бог створює людину, а потім віддаляється на небо;

2) це віддалення інколи супроводжується розривом зв'язків між небом і землею або значним віддаленням неба. У деяких міфах первісна близькість неба і присутність Бога на Землі відображають синдром раю (що доповнюється первородним безсмертям людини, її дружніми стосунками з тваринами й відсутністю необхідності працювати);

3) місце цього більш чи менш забутого бога, що відпочиває, посідають різні божества, які мають одну спільну рису – вони ближче до людини, допомагають їй або, навпаки, переслідують...»².

Як зазначалося, серед племен із вищим рівнем розвитку боги-творці вже не є рівноправними. На думку А. Гейштора, такі міфи цілком відповідали потребам населення Південної і Східної Європи, оскільки пояснювали недосконалість світу, існування зла, віддаленість Бога від людей, що є дуже важливим для розуміння суперечностей і страждань, котрі існують у людському житті. У таких міфах «зроблено спробу образно розв'язати проблему двоєдності Бога і диявола, добра і зла у світі»³. Однак, на нашу думку, це міркування потребує конкретизації. Розвиток європейської цивілізації, культури спирався саме на установки свідомості, постулати панівної релігії, згодом – науки. Таким чином, усе інтуїтивне, несвідоме, те, що виходило за межі звичної моделі цивілізаційного розвитку, набувало демонічного забарвлення, трактувалося як творіння «темного бога» (прояв такого різкого неприйняття іншої частини людської природи бачимо за часів Середньовіччя – діяльність інквізиції).

¹ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С.149–150.

² Элиаде М. Аспекты мифа. С. 96–97.

³ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 154.

Як відомо, усі імпульси, які спонукають людину до творчості, породжуються саме несвідомим: наукові відкриття, створення шедеврів живопису, поезії та музики відбуваються внаслідок стимулюючої дії колективного несвідомого (міфологічного бога-співтворця). Найрізноманітніші винаходи людства можуть мати конструктивний або деструктивний вплив на розвиток цивілізації, це залежить від того, як їх використає людина, яка іпостась бога-співтворця (темна чи світла) матиме вплив на свідомість і як людина використає своє право вибору. Образно кажучи, коли людина постає в ролі творця, у ній теж плідно співпрацюють два начала: несвідоме продукує ідеї, а свідомість виконує контролюючу, спрямовуючу функцію. Подібний метафоричний процес ми бачимо й у міфах про світотворення.

У світлі психоаналітичної теорії два боги-творці є персоніфікованими образами двох частин психіки людини – свідомого й несвідомого, які колись склали одне ціле, були нерозривною єдністю, що передувала виокремленню свідомості й формуванню уявлень про добро і зло. У певний момент розвитку людства згадана цілісність зазнала трансформації, розпалася на дві частини – вища свідомість (Над-Я), котра в міфах спроектувалася на доброго (світлого) Бога-творця, і несвідоме, що наділяється загрозливою творчою силою й асоціюється з темним богом: «той, хто є пасивним і залишається збоку, є позитивною фігурою, а той, що активний і здійснює акт творення, постає злою, деструктивною силою»¹. Таким чином, виокремлення свідомості стало можливим лише через протиставлення її несвідомому, що постає її протилежністю. «До тих пір, поки нема свідомості, нема ніякого сенсу в слові несвідоме, такого просто не існує! – пише М.-Л. фон Франц. – Тільки-но ми починаємо говорити про феномен свідомості, то відразу формулюємо контр-асpekt, несвідоме. По суті, вони є феноменами, котрі виникли одночасно, не один з іншого з плином часу, ні, вони існували від

¹ Франц М.-Л. фон. Космогонические мифы. С. 91–92.

самого початку в якості двох однакових прагнень у психіці»¹. Отже, у розрізі психоаналітичних студій мотив космогонічних міфів про створення світу двома божествами описує відокремлення індивідуальної свідомості та несвідомого, їх «народження» з однієї цілісності («передсвідомого»), символом якого в космогонічних міфах є первісні води. Але це твердження, на нашу думку, потребує певного доповнення. Якщо появу в міфах двох творців-антагоністів (наприклад, Бога та Сатанаїла) трактувати відповідно як персоніфіковані образи розщепленої психіки (свідоме й несвідоме), то треба зауважити, що це поняття не є тотожним сучасному розумінню «свідомості» як виокремлення людиною себе у світі в ролі певної особистості. Ідеться про вищу, божественну свідомість, точніше «Над-свідомість», у якій були інтегровані такі архетипи, як Самість і Ego (божественна, вища мудрість була поєднана з індивідуальною). Свідомість (Самість+Ego) і свідомість (Ego) – це різні поняття, вони існували в різних хронологічних межах, друге прийшло на зміну першому внаслідок певних трансформацій².

Уявлення про різні іпостасі Бога-творця в релігіях, віруваннях та міфах світу мають багато спільного тому, що їх джерелом є колективне несвідоме та однакові психологічні установки. Дуалістична природа самої людини, її бажання зрозуміти таємниці світобудови, осягнути сенс життя в розрізі моделі Всесвіту дали змогу інтуїтивним знанням подолати межу між несвідомим та свідомістю й об'єктивуватися в сакральних, архетипних, символічних образах, які ми бачимо в міфах та міфологічних легендах (Бог і його антагоніст). Як слушно зауважила М.-Л. фон Франц, «ми маємо в своїй душі обох творців, і ми повинні розуміти, що обидва боги містять у собі і «за», і «проти», саме це є нерозв'язним парадоксом людського існування»³. Творчість людства (як і божества в міфах) може бути конструктивною, але й здатна призвести цивілізацію до самознищення за умови активізації дії

¹ Франц М.-Л. фон. Космогонические мифы. С. 88–89.

² Тиховська О. Космогонічні міфи у світлі психоаналізу. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 1 (35). С. 103–104.

³ Франц М.-Л. фон Космогонические мифы. С. 90.

«темного бога» в людині. Тому насправді «мотив двох творців містить у собі одну з найглибших проблем людства – сумнівність розвитку культурної свідомості в людині»¹.

Протягом тисячоліть несвідоме вабить і лякає людину водночас, і саме це стало передумовою появи уявлень про «світлих» і «темних» богів у світових міфологіях. Космогонічні міфи метафорично моделюють історію появи життя на Землі, змальовуючи акт створення світу спочатку могутнім добрим Божеством, якому на допомогу приходять «темний» бог (антагоніст), стає знаряддям Божого творіння і згодом позбувається Всевишнього контролю. Такий сюжет у різних варіаціях повторюється у фольклорі багатьох країн і має архетипне походження, оскільки історія про народження світу (Космосу) нагадує описаний психоаналітиками-юнгіанцями процес виокремлення свідомості людини (мікрокосмосу) через руйнування цілісної структури психіки – як наслідок поділу її на дві частини: свідоме й несвідоме. Метафоричне переосмислення цього процесу ми бачимо в космогонічних колядках («Коли не було з нащада світа», «Є світ великий, є ще й сине море», «Гей як там було з початку світа», «Що ж нам було з світа початку? – Боже наш!», «Сідів голубок у тихім Дунаю»), у міфах («Про сотворенє світа», «Початок світа і боротьба Сатани з Богом», «Божа трійця і трійця Сатани», «Потоп»). Українські космогонічні міфи, що виникли пізніше («Про сотворенє світа», «Початок світа і боротьба Сатани з Богом», «Божа трійця і трійця Сатани», «Потоп») і трансформувалися в апокрифічні легенди, моделюють сценарій створення світу двома/трьома нерівноправними богами, один із яких є уособленням добра, а інший – зла. Як і у світових міфах, верховний добрий бог має ідею створення всього сущого, а реалізовує її темне божество. Першоелементом у всіх українських космогонічних міфах постає вода (уособлення хаосу), з глибин якої деміурги повинні дістати інший праелемент (камінь, пісок, землю), з якого буде створено світ.

¹ Франц М.-Л. фон. Космогонические мифы. С. 90–91.

2.2. Зв'язок космогонічних міфів про створення світу з яйця з казками та уявленнями українців Закарпаття про писанки

Ще одну групу космогонічних міфів становлять оповіді про створення світу з яйця, на яке проєктується семантика зародка світу й зародка свідомості людства. У найбільш архаїчних космогонічних міфах «із яйця розвиваються птахи-тотеми, острови, небесні світила, особливо сонце (в австралійських та африканських міфах), деякі боги, нарешті, земля як центральна частина космосу [...]. Із яйця боги створюють різні частини всесвіту, зазвичай із нижньої частини – землю, з верхньої – небо. Дуже яскрава поетична картина створення світу з яйця є в карело-фінських епічних рунах, які увійшли до «Калевали»¹. У «Калевалі» є розповідь про те, як «могутній Вайнямейнен ширяв понад синім морем; раптом прилетіла орлиця, звила на його колінах гніздо й нанесла яєць; Вайнямейнен кинув яйця в море і створив з них сонце, місяць, зірки і землю»². Тут бог-творець Вайнямейнен вже існує на початку світу і впорядковує світовий простір, використавши кілька (а не одне) яєць, котрі поглинає водна стихія.

Космогонічні міфи найчастіше пропонують сценарії появи світу з первісного яйця, священного лотоса або з тіла велетня, котрого принесли в жертву. «Із яйця або лотоса можуть народитися предки або боги, наприклад, Ра, Птах, Іштар, Вішвакарман-Праджапаті-Брахма, Ерос, Пань-гу та ін.»³.

У китайській міфології є образ Хуньдуня, який втілює в собі ідею недиференційованого хаосу, що існував до появи Всесвіту. Він – уособлення «первісного яйця або мішка, розщеплення якого дає можливість його вмісту, раніше нероздільному, набути форми у вигляді організованого Всесвіту»⁴. Хуньдунь є лише об'єктом, з якого створюється світ, сам він не виконує ролі

¹ Мелетинский Е. Поэтика мифа. [2.изд., репринтное]. Москва: Вост. лит. РАН, 1995. С. 202.

² Афанасьев А. Происхождение мифа. *Статьи по фольклору, этнографии и мифологии* / сост., подготовка текста, ст., коммент. А. Топоркова. Москва: Индрик, 1996. С. 305.

³ Мелетинский Е. От мифа к литературе. Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». Москва: РГГУ, 2001. С. 27.

⁴ Ежов В. Мифы Древнего Китая. Москва: Астрель, 2004. С. 42.

деміурга. Інший китайський міф про створення світу відрізняється від попереднього присутністю образу Бога-творця. Тут появі світу теж передують образ, подібний до курячого яйця, але згодом у ньому зароджується «першопредок людства – Пань-гу. Коли Пань-гу виріс, він заснув і спав у цьому величезному яйці вісімнадцять тисяч років. Прокинувшись, Пань-гу не побачив навколо себе нічого: довкола була непроглядна п'тьма, і серце його заніміло від страху. Але раптом його руки знайшли якийсь предмет. Це була сокира, яка з'явилася невідомо звідки. Пань-гу розмахнувся з усієї сили і вдарив перед собою [...]. Нерухомий світ, у якому перебував Пань-гу, почав рухатися. Усе легке й чисте відразу піднялося вгору й утворило небо, а тяжке і брудне опустилося вниз і утворило землю. Так небо і земля, що відображали раніше суцільний хаос, завдяки удару сокири відділилися одне від одного»¹.

У давньоіндійських міфах, збережених у «Рігведі», натрапляємо на схожу оповідь про світотворення: спочатку не було нічого (відсутні були простір, земля, повітря, небо, смерть, безсмертя, день і ніч...). «Але було щось, що дихало, не сколихуючи повітря. І не було нічого, крім нього. Світ був огорнутий темрявою. Усе було недиференційованою безоднею, пустотою, породженою силою потужного тепла. Першим з'явилося бажання, насіння думки. Потім з'явилися боги. Але чи саме вони створили світ? [...] Води виникли раніше, ніж інші творіння. Вони породили вогонь. Вогнем було породжене Золоте яйце. Невідомо, скільки років воно плавало в безмежному океані. Із золотого зародка в яйці виник Праотець Брахма. Він розколов яйце. Верхня частина шкаралупи стала небом, нижня – землею, а між ними Брахма розташував повітряний простір. На землі, котра плавала серед вод, він започаткував початок віків. Так був створений Всесвіт...»². Згідно з індійськими вєдами, спочатку зароджується божественна Надсвідомість, котра породжує думку, а думка трансформується в бажання

¹ Ежов В. Мифы Древнего Китая. С. 43.

² Немировский А. Мифы и легенды Древнего Востока. Москва: Просвещение, 1994. С. 177.

творити. Очевидно, це прагнення творчості реалізується через образ Брахми, який, як і Пань-гу, з'являється в Золотому Яйці, котре ми можемо трактувати і як прообраз Всесвіту, і як модель первісної структури психіки людини. Творити здатна лише розумна істота, а межі її творчості регламентуються інтелектуально-духовним потенціалом. Можливо, зародження давніх богів у Прайяці метафорично відображає процес виокремлення вищої свідомості (Самості) з хаосу несвідомої сфери (колективного несвідомого).

Отже, у світовій міфології яйце було своєрідним символом відродження й утвердження нового життя, прихованого в зародку, воно уявлялося першоосновою проявленого світу. Різні народи сприймали яйце як «священну емблему»¹ через його зовнішній вигляд та приховану в ньому таємницю народження й початку нового буття. А давні греки, сирійці, перси та єгиптяни вважали яйце загадковим ще й тому, що своєю формою, на їх думку, воно було подібним до Землі та Всесвіту. О. Афанасьєв розглянув зв'язок між перським космогонічним міфом та звичаєм цього народу зберігати у храмах зображення чи імітації яєць. Зміст міфу такий: «Спочатку не було нічого, окрім божества. Потім народилося яйце. Коли воно дозріло й досягло повної плодотворної сили, тоді з'явився Всесвіт з сонцем і місяцем. Перси звеличували яйце у своїх священних піснях і зберігали в храмах литі яйця, як відображення всього, що народжується в природі»².

М. Чмихов переконаний, що яйце мало семантику тотема (поруч із образами риби і птаха) в пізньопалеолітичну та мезолітичну добу. На думку вченого, «уявлення про тотема-рибу, тотема-птаха, тотема-яйце виникли одночасно. Про це свідчить ототожнення деякими народами образів риби та яйця»³. Таким чином, ще в епоху тотемних вірувань, коли тільки починали зароджуватись міфи, яйце вважалось причетним до процесу створення світу, вмістилищем сакральних сил та місцем перебування творця чи прапредка.

¹ Блаватская Е. Тайная доктрина. Москва: Эксмо-Пресс, 2016. Т.1. С. 385.

² Афанасьев А. Происхождение мифа. С. 305.

³ Чмихов М. Від яйця-райця до ідеї Спасителя. Київ: Либідь, 2001. С. 185.

Однак в українському фольклорі міф про створення світу з яйця не зафіксований, лише згадка про нього збережена в обрядах, пов'язаних із писанками, у колядках та в казці «Яйце-райце» (й похідних від неї сюжетах). У фольклорі Закарпаття «уламки» космогонічного міфу, де постає метафоричний образ птаха-деміурга, є в колядці «Була у Бога перепеличка»¹. Але, за спостереженням Ф. Потушняка, вже в 40-х роках ХХ століття цей текст втратив своє первісне значення. У колядці описується перепеличка, яка намагається звити гніздо у траві, у житті-пшениці, у лісі-стрісі, на яворі, у глибокій воді, у глибокім морі. Причому послідовність вибору місця для гнізда (де згодом з'явиться яйце і пташенята) розгортається ніби в зворотному порядку: від сучасного етапу до давно минулого, відбувається метафоричний зворотний відлік подій. Аж у кінці колядки згадано про глибоке море як місце, де птаха має знести яйце (а з цього мотиву в міфологіях інших народів розпочинається процес світотворення). За слушним спостереженням Ф. Потушняка, «передовсім приходять тут під увагу птиця, яка літає над водами, як дика, і несе яйця, з котрих плодяться малі. Отже, тут легкий зоступ до символічного переходу, до творчої плодючої сили, котра творить світ – гніздо, птиця, яйце. Птиця – принцип, гніздо – місце, суппорт, а яйце – твір. А перепеличка – символ матері»².

У міфологічній колядці «Була у Бога перепеличка» у ролі деміурга постає орнітоморфний образ давньої богині, яка в новітній інтерпретації тексту вже не здатна звити гніздо так, щоб їй не перешкоджали (що символізує неможливість повторення акту світотворення в іншій часовій площині). У траві гніздечко знайшли косарі, у житті-пшениці – жінці, у лісі-стрісі – газда, на яворі – ягри, у глибокій воді – галаси, і лише в глибокім морі ніхто його не знайшов (це символічна точка відліку появи всесвіту, момент творення світу в первісних водах). Кінцівка колядки метафорично вказує на момент створення світу перепеличкою: зивання гнізда серед

¹ Потушняк Ф. Три коляди. Літературна неділя. Ужгород, 1943. Рочник III. Ч. 1. С.9–10.

² Там само. С. 9.

глибокого моря. Поруч з нею нема нікого, ніхто не бачить і не руйнує «витвір» пташки (гніздо+яйце, які символізують Всесвіт). Є. Блаватська, проаналізувавши сюжети світових космогонічних міфів, відзначила тотожність птаха, котрий зніс Праййце, з «Першопричиною»: «Спочатку "першопричина" не мала назви. Пізніше вона зафіксувалася в уяві мислителів як вічно-невидимий, таємничий Птах, що випускає Яйце в Хаос, і це яйце стає Всесвітом»¹.

Важливе значення в цій колядці, на нашу думку, має те, що птах-деміург є жіночого роду, це – перепілка. Очевидно, на образ цієї пташки проєктується уявлення наших предків про давню Велику Богиню. За слушним спостереженням О. Матюхіної, культ Великої Богині «був поширеним серед населення України ще з часів палеоліту. Археологічні знахідки також доводять, що Велика Богиня була головним божеством трипільських племен. [...] Велика Богиня виступає не лише як володарка, але й як творець світу. Саме до періоду ранньоземлеробських культур відноситься міф про створення світу богинею або з грудочки землі, яку вона, у вигляді птаха, винесла з дна праокеану, або з золотого яйця, яке вона знесла»². Отже, в українській космогонічній колядці «Була у Бога перепеличка» закодовано уявлення про птаха-деміурга і створення світу зі знесеного ним яйця.

Яйце, на переконання наших предків, символізувало закономірність та циклічність життя людини та світу. За спостереженням О. Гуцуляка, писанка і «яйце-райце» є символом «втраченого раю» слов'янства, «Саду-Царства», «сконденсованого простору та сконденсованого багатства, що дійшло саме з часів раннього палеоліту. Українське "писане яйце" (писанка), тим самим, є "іконою", "вікном" у цей "утрачений рай". У писанці, "яйці-райці"

¹ Блаватская Е. Тайная доктрина. С. 385.

² Матюхіна О. Міф про створення світу в давньослов'янській міфології. *Логос*, 2018. С. 294.

образотворчо вирікається сакральний прообраз світу, [...] який існує тут в первісній єдності надлюдського й людського, живого і неживого»¹.

Казка «Яйце-райце» (СУС–560D, 222В*=AA222*В – частково), відома у записах І. Рудченка² та В. Бойка³, містить у собі міф про створення світу царем жайворонком та царицею мишею, які мали «своє поле. Посіяли на тім полі пшеницю»⁴. І такий початок казки перегукується з мотивом колядки про сіяння птахами-деміургами золотого пісочку, золотого/синього каменю, жита, пшениці серед синього моря, після чого з'являється світ. Однак якщо голуби в колядках у суперечку між собою не вступають, то в казці «Яйце-райце» жайворонок і миша не можуть поділити одну зернину, і внаслідок цього розпочинається війна між птахами й тваринами. Переможцями стають звірі, бо їм вдається позбавити птахів здатності літати, що є метафоричним відображенням втрати одним з деміургів божественної сили та влади. Крила птахів перестають їм служити, бо комахи «повідкушували птиці пір'я коло крил»⁵, умовно птахи стають «безкрилими» (=безсилим). Живим залишається лише орел, який не злетів з дерева, і тому врятувався. Далі у казці саме на орла проєктується роль деміурга – він метафорично стає творцем нового, комфортного світу для свого рятівника.

Орел винагороджує чоловіка, котрий врятував йому життя: забрав до себе додому і нагодував м'ясом (зарізавши усю свою худобу – двох корів і бугая). Батько орла дарує чоловікові яйце-райце й попереджає: «Тільки не розбивай ніде на дорозі; а як прийдеш до дому, то погороди загороди великі, а тоді його й розіб'єш»⁶. Однак чоловікові не вдається донести яйце цілим до дому: коли пив з криниці воду, то розбив його. «Як узяв же скот вернути з

¹ Гуцуляк О. Метафізична Україна в ментальному хронотопі (філософсько-міфологічний аналіз). *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2011. Вип. 14. С. 53.

² З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників / упоряд., літературна обробка, вступ. ст. та примітки Л. Дунаєвської. Київ: Радянська школа, 1990. С. 100-107.

³ Геройко-фантастичні казки / упоряд., передм., прим. І. Березовського. Київ: Дніпро, 1984. С. 251–259.

⁴ Яйце-райце. *З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників*. С. 100.

⁵ Там само. С. 100.

⁶ Там само. С. 103.

того яйця! Верне та й верне»¹. Таким чином, замість своєї маленької пожертви (двох корів і бугая) чоловік отримує незрівнянно більше. Худоба, яка з'являється з яйця-райця є метафоричним уособленням мрії людини про достаток, багатство, безтурботне життя. А мотив передчасного розбивання яйця-райця й втеча худоби символічно відображає нездатність людської свідомості досягнути сутність «дарунків» Самості (божества), психологічну незрілість людського «Я». У казці чоловік не може сам загнати худобу в яйце-райце, замість нього це робить змія, але натомість просить те, чого він удома не знає (його сина). Змія постає уособленням темного божества, оскільки здатна зробити те, що є неможливим для людини – відновлює цілісність яйця-райця. Метафорично змія «зцілює» випадково зруйнований людиною символ щасливого, гармонійного життя, однак у міфології всі вчинки демонічних істот справляють негативний вплив на життя людини – і в цій казці чоловік несвідомо приносить у жертву видимому благополуччю сина (оскільки не знає про його народження, символічно «запродує» темному богу своє потомство). Далі в казці про яйце-райце не згадується, а описується порятунок хлопця з полону змії з допомогою дівчини-змійви.

У фольклорі Закарпаття сюжет казки «Яйце-райце» повністю не зберігся, лише окремі її мотиви й трансформований образ чарівного яйця знаходимо в кількох чарівних казках. Закарпатська казка «Про бідного чоловіка й Воронячого царя» (СУС – 560D, 553 – частково), записана О. Маркушем у Великоберезнянському районі, містить декілька мотивів казки «Яйце-райце». Згадки про царя-жайворонка й царицю-мишу тут нема, й оповідь розпочинається із зустрічі бідного чоловіка з Воронячим царем (переосмислений образ орла), який раптово з'являється над нивою: «Ледве зорав дві борозни, як над ним захмарилося, та так, немов темна ніч налягла. Дивиться бідний чоловік, що то за чорна хмара небо заслонила, й бачить над

¹ Яйце-райце. З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників. С. 103.

собою велетенського птаха. [...]. Прикрив птах під свої крила не тільки чоловіка, але і його сина, кудлатих воликів, плуг»¹. Птах заговорив людським голосом і попросив чоловіка нагодувати його – віддати або двох волів, або сина. Образ воронячого царя містить у собі трансформовані риси й орла, і змії з казки «Яйце-райце»: чоловік згодує йому всю свою худобу, але не відмовляється від сина (не обіцяє віддати свою дитину), і такий вчинок велетенський птах схвалює. Воронячий цар не прагне (як змія) забрати собі сина бідного чоловіка, а, навпаки, хоче винагородити хлопця за розсудливість його батька. Однак сам образ яйця-райця в цій казці відсутній, замість нього Воронячий цар дарує юнакові млинок, який здійснює всі бажання: може намолоти все, що забажаєш. Коли хлопець покрутив ручку млинка й подумав, щоб з'явилася їжа, вона з'явилася нізвідки, так само млинок на бажання юнака приніс до нього його батьків. Отже, якщо в казці «Яйце-райце» щасливе життя людина асоціювала насамперед з великою кількістю худоби (з розвитком скотарства), то в казці «Про бідного чоловіка й Воронячого царя», котра виникла, очевидно, пізніше, уявлення про комфортне життя доповнюється мотивом здійснення бажань, матеріалізації думок та слів.

У казці «Стрілець і гриф»² (СУС – 222В*=АА222*В, 560D – частково), записаній О. Роздольським 1895 року від Гната Романова в Берліні (Бродівський район Львівської області), збережений міф про війну птахів і звірів, яка розпочинається зі сварки миші й горобця. А замість яйця-райця герой, який урятував орла, отримує чарівну скриньку, що є джерелом різноманітних благ та символом нового життя героя.

Мотив «яйця-райця» частково збережений у закарпатській «Казці про пташку, що несла золоті яйця»³ (СУС – 567), записаній в селі Горінчеві

¹ Казки Буковини. Казки Верховини / під ред. М. Івасюка, В. Басараба, П. Окунця. Ужгород: Карпати, 1968. С. 186.

² Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник*. Львів, 1899. Том 7. С. 111–115.

³ Закарпатські казки Андрія Калина / запис текстів і вступ. ст. П. Лінтура; упоряд. Г. Ігнатович. Ужгород: Закарпатське обласне видавництво, 1955. С. 66–72.

Хустського району. Тут чоловік знаходить пташку, що несе золоті яйця, і стає багатим, продаючи їх. (Подібний сюжет є і в казці «Чарівна пташка»¹). Метафорично золоте яйце у казці, як і Золотий Зародок у міфах, трансформує реальність героя, для нього починається нове щасливе життя (символічно утворюється новий «світ»).

У казці «Три золоті яйця»² (СУС – 408 частково), записаній М. Фінцицьким, створення «нового», щасливого світу для головного героя пов'язане з появою в його житті кохання (і кохання це сховане в яйці). У винагороду за свою роботу юнак отримує від старенької бабусі три яйця, які вона йому наказує розбивати лише біля води. У кожному з яєць перебуває прекрасна дівчина, дві дівчини гинуть від спраги, бо хлопець розбиває два яйця далеко від колодязя. Третя залишається живою, отримавши можливість напитися, однак шлях героя до поєднання з чарівною дівчиною дуже довгий. Красуня через підступні вчинки суперниці переживає ряд метаморфоз: падає в колодязь, перетворюється на золоту рибу, потім на дерево, з якого роблять два ліжка, а коли їх спляють, вона стає голубкою й летить до бабусі, котра подарувала хлопцеві три яйця. Таким чином мотив «індивідуального світотворення» у цій казці пов'язаний і з образом Золотого зародка, і з образом богині.

В Україні існує вірування, що з яйця неправильної форми («зноска») може постати руйнівна, демонічна сила – антагоніст творця. Відтак «яйце стоїть на межі двох граней, двох можливостей як магічний предмет»³. Воно може бути носієм світлої, життєтворчої енергії або приховувати деструктивний потенціал, спрямований на руйнування світу, а не на його створення. Особливою магічною силою народна уява наділила перший «зносок» (маленьке яйце) чорної курки, «його не беруть до рук, бо воно «нечисте»... У ньому криється сила, що здатна нашкодити людині... Тому

¹ Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М.Фінцицьким / пер. з угорської та післямова Ю. Шкробинця. Ужгород: Карпати, 1975. С. 112–117.

² Там само. С. 100–102.

³ Потушняк Ф. Яйце в народному віруванні. *Літературна неділя*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 4. С. 260.

таке яйце беруть ганчіркою, кидають з нею через хату і закопують десь на межі. Після перельоту воно стає іншим і вже не належить чортові»¹. Серед українців побутує багато бувальщин та міфологічних легенд про народження демона з «ненормального» яйця («зноска»). Також уособленням потенційного зла, за спостереженням А. Журека, у народних віруваннях Закарпаття є перше яйце курки: «Перше яйце курки не використовують, не ставлять під квочку, бо з нього вилупиться демон. Демон може принести багато грошей власнику, але при цьому людина втрачає душу. Такі яйця, повернувшись спиною, перекидають через хату»². Оскільки, згідно з народними уявленнями, чорт сам не здатен об'єктивуватися у видимому світі, він з'являється тільки завдяки злим намірам людини та за її сприяння. Легенди про народження демона-«годованця» (народженого з яйця) виникли пізніше, ніж космогонічні міфи, і відображають уявлення суспільства про нездатність людини дорівнятися до божества. Людська гординя, егоїстичний намір уподібнитися до Творця набуває в таких оповідях зримих рис – демонічне alter-ego людини об'єктивується в образі чорта, що вилуплюється з яйця.

У народних віруваннях українців Закарпаття магічними властивостями наділялася писанка. На думку Ф. Потушняка, «яйце виражає передусім плодючість, а тому має творчу і магічну силу, котра була його первісною основою [...] й перенеслася на Великдень»³. Відповідно до закону гомеопатичної магії, дотик людини до великоднього розмальованого яйця нібито справляв позитивний вплив на її життя. Саме тому «писане яйце зберігають, згідно зі звичаєм, до наступного Великодня [...] поміж одягом. Той, хто його тримає, буде як писане яйце»⁴. Іншим місцем зберігання писанок були полиці з посудом: «Також тримають його між горнятами на скрині – «бо добре воно на несподівану подію» – на випадок смерті

¹ Потушняк Ф. Яйце в народном вірованю.. С. 260.

² Сабов О. Про угорських русинів. (Реферат книги). С. 145.

³ Ф. П. [Федір Потушняк] Великдень (Продовження). *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч. 21. (28 мая). С. 3.

⁴ Там само. С. 3.

похресника чи якихось ворожін»¹. Магічними властивостями народна уява наділила й шкаралупку з писанок, яку «кидають у город, щоб часник був, як яйця»². Відтак на городину мала спроектуватися така символічна властивість писанки, як сприяння родючості, оскільки вона на несвідомому рівні сприймалася як мікромодель золотого зародка, з якого утворився світ.

Процес виготовлення писанок сприймався нашими предками як своєрідний магічний акт, виконувати який могли лише деякі жінки в чітко визначений час: «Днем, коли малюють яйця, є перш за все п'ятниця (день, коли інше робити не можна), рідше четвер або субота. Малюють писанки дівчата або жінки, які знають малювати писанки [...] купають те яйце в фарбі – яка буває зазвичай червона, синя, рожева, або з олова, ніколи не буває чорною – бо це на смерть»³. Подібний спосіб виготовлення писанок у селі Дубовому на Закарпатті 1928 року записав А. Федорков, зазначивши, що «проти вроків кожна писанкарка чіпляє собі червону стрічку, бантик»⁴. Очевидно, процес створення писанок сприймався українцями як символічне моделювання щасливого життя протягом цілого року – аж до наступного Великодня, тому використання такого «запобіжного заходу», оберегу (червоної стрічки чи бантика), було цілком психологічно вмотивованим. Згідно з міфологічним світоглядом праслов'ян, світлу завжди протистоїть темрява, Білобогу – Чорнобог, добру – зло, процес виготовлення писанок нібито міг привернути увагу сил темряви, демонічних сутностей, тому писанкарці слід було захистити себе від них червоною стрічкою⁵.

Як відомо, писанкарство – традиційно жіноче ремесло. І зовсім не випадково, адже саме жінка продовжує рід (дарує світові нове життя), тому й символ безперервності буття повинна створювати саме вона. «Таким чином пов'язувалися жіноча здатність народжувати дітей та надія на оновлення

¹ Ф. П. Великдень (Продовження). *Недѣля*. Ужгород, 1944 Рочник IV. Ч. 21. (28 мая). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С.3.

⁴ Федорков А. Писанки. *Наш родный край*. Ужгород, 1928. Роч. VI. Ч. 10. С. 298.

⁵ Тиховська О. Психологічне підґрунтя народних уявлень про писанки у світлі світової міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філософія, культурологія, соціологія*. Маріуполь, 2018. Вип.16. С. 79.

світу»¹. Крім цього, вода – це символ жіночого начала, адже саме серед первісних вод у космогонічних міфах світу народжувалося Прайце (золотий зародок), з якого боги згодом створять небо і землю. Тому, малюючи писанку, жінка метафорично дублювала процес появи Всесвіту з яйця, метафорично моделювала процес світотворення. Ф. Потушняк наголосив, що малювали писанки тільки декілька жінок у селі, які мали художні здібності. «У кожній частині села є одна або і більше таких “писарьок”. Яйця малює вона безкоштовно "на честь" (Великодня – О. Т.) і кожному. Така праця – заслужена перед Богом – жертва (відмовитися від неї гріх)»². Відтак жінка, яка розмальовує писанки, символічно наближається до образу давньої жриці (волхвині), яка колись виконувала певні магичні ритуали, бо це було її покликанням, обов'язком, подарованим долею магичним талантом, нехтувати яким вона не мала права.

Магічними властивостями народна уява наділила не тільки жінку-писанкарку, але й воду, у якій «купали» писанки: на Закарпатті був звичай вмивати лице водою з-під писанок, щоб позбутися чорних плям та прищів: «Воду після вмивання несуть до ріки в "черепку", виливають через себе, не дивлячись у воду, щоб від них хвороба пішла так само швидко, як швидко пливе вода»³. Очищення шкіри обличчя відбувалося за аналогією (гомеопатична магія): як писанки метафорично моделювали новий сценарій життя людини, так і вода, в яку їх занурювали, наділялася магичною здатністю оновлення.

Писанки сприймалися народною уявою як своєрідні талісмани, що сприяють родючості, створенню чогось нового (перш за все, життя). Тому яйце як символ родючості «освячують, розмальовують, і в такий спосіб збільшують його силу (через прикрашення магичного предмету його сила збільшується)»⁴. Писанки часто дарують дітям, адже вони перебувають у

¹ Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). Київ: Зелений пес, 2006. С.195.

² Потушняк Ф. Писанки *Літературна недѣля*. Унгварь, 1943. Рочник III. Ч. 10. С. 104.

³ Федорков А. Писанки. С. 298.

⁴ Потушняк Ф. Яйце в народном вірованю *Літературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 4. С. 260.

процесі дорослішання, їх внутрішній світ та уявлення змінюються, трансформуються. Подарована писанка має магічним чином сприяти створенню навколо дитини комфортного, радісного простору. Згідно із записами Ф. Потушняка, на Закарпатті хрещені матері на другий і на третій день великодніх свят давали своїм похресникам біля церкви «разом з пасочками одне (або два) писані яйця. Коли похресник не прийде до церкви, то несуть йому додому – хтось із дітей маточки, якого за те пригощають»¹. Коли хрещена матір дарувала писанки та пасочку, обов'язково промовляла своєрідне замовляння: «Щоб хресник був фаний, як писанка, а благий, як пасочка».

Писанки використовувались і в поховальній обрядовості Закарпаття: якщо похресник несподівано помирав, «маточка давала йому в руки писане яйце, "щоб мав чим гратися на тому світі". Яйце сприймалося як подарунок померлому, його клали і на могилу предкам»². Інколи одну чи дві писанки жінки залишали після великодніх свят на випадок нещасної пригоди з похресником протягом року (його смерті). «Також дарували мальовані яйця жебракам, як правило тоді, коли помирав похресник»³. І цей акт мав семантику своєрідного жертвоприношення, відкуплення від сценарію долі жебрака.

Часто яйце використовується в обрядах, пов'язаних з ритуалами переходу й подоланням певної межі. О. Афанасьєв указує на збережений у східних народів звичай: «в березні, на початку нового року, тобто під час весняного відродження природи від зимової смерті, битися червоними яйцями, ставити їх на столі й дарувати своїм друзям»⁴. З огляду на символіку кольору (червоний – символ Сонця, радості...), стає зрозумілою семантика цього обряду: через биття червоними писанками слов'яни символічно опановували сонячну енергію, скеровували її в потрібному напрямку, щоб

¹ Ф. П. Великдень (Продовження). *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч.21. (28 мая). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Афанасьев А. Происхождение мифа. С. 305.

отримати бажану перемогу над хаосом, злом і холодом. Подібний обряд існував і на Закарпатті, про нього згадує А. Федорков: «Жартуючи, хлопець або дівчина б'ють одне одного писанкою під час забави "гейгейди"»¹ на Великдень. Серед великодніх ігор, що відбувалися на початку ХХ століття на Закарпатті, варто виокремити «цоканку»: двоє людей б'ють кінцем яйця об яйце, чиє не трісне, той і виграв. Відомою була також «тисканка» – «треба було так стиснути яйце за полюси, щоб воно тріснуло»².

Розбивання яйця під час гри, очевидно, символізувало метафоричну здатність людини позбутися зв'язку з образом «старого» (колишнього) внутрішнього світу й готовність до процесу створення нового, нових цінностей. За аналогією до міфу про створення світу з розбитого первісного яйця тим чи іншим богом у великодній грі функції божества-творця проєктуються на саму людину.

У світлі психоаналізу яйце, з якого утворився Всесвіт, а також писанку можна інтерпретувати як уособлення цілісності психіки, яка передувала її розділенню на свідомість та несвідоме, або як символ Самості. Аналізуючи архетип «дитини», К.-Г. Юнг згадує про психологічний прастан незнання – «стан темряви і сутінок, нерозрізнення між суб'єктом та об'єктом, несвідомої тотожності людини і світу. Із цього стану нерозрізненості з'являється золоте яйце, що є як людиною, так і світом, і все ж – жодним із них, а ірраціональним третім. Для сутінкової свідомості примітивної людини все виглядає так, немов яйце виходить із лона великого світу, отож є космічною і об'єктивною подією»³. Про яйце як символ зародження життя у Всесвіті та творчої сили природи писали філософи Давньої Греції та Риму⁴.

У європейських космогонічних міфах образ яйця набуває національної специфіки, увиразнюється своєрідною символікою. Крім цього, міф про

¹ Федорков А. Писанки. С. 298.

² Ф. П. Великдень (Продовження). *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч. 21. (28 мая). С. 3.

³ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 224.

⁴ Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя космогонічних міфів про створення світу з яйця. *Щорічний науковий збірник Сьомої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ»*. Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики. Випуск 2016. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2017. С. 742–743.

створення світу з яйця відображений і в матеріальній культурі давніх українців – писанках, крашанках, орнаментах на вишивках, кераміці, дереві.

Отже, міф про створення світу з яйця («уламки» якого збережені в колядці «Була у Бога перепеличка», казках «Про бідного чоловіка й Воронячого царя», «Казці про пташку, що несла золоті яйця», «Три золоті яйця») є архетипним сюжетом, який відображає не просто символічний сценарій світотворення, а в першу чергу метафорично моделює процес появи індивідуальної свідомості (створення внутрішнього світу людини). Поява з хаосу Прайця – це метафора виокремлення з передсвідомої цілісності образу Самості (у міфології – Бога), котра сприяє появі свідомості (Его) й відмежує її від несвідомого. Звичай малювати, дарувати й розбивати писанки й крашанки в процесі гри на Великдень є метафоричним повторенням міфологічної оповіді про створення світу з яйця (Золотого зародка), що символізує створення системи культурних цінностей, які стали основою етнопсихологічних уявлень різних народів світу.

2.3. Астральні образи у фольклорі Закарпаття

Образи небесних світил у всіх міфологіях світу асоціювалися з певними божествами; племена й народи створювали історії, пов'язані з небом, функціями та впливом сонця, місяця та зірок на навколишнє середовище. «Слов'яни, як і всі індоєвропейці, шанували сили природи. У найдревніших пам'ятках, а також в записках арабських купців, слов'яни вважаються пошановувачами сонця, місяця та інших небесних світил. З усіх індоєвропейських народів, які зберегли арійський світогляд, найбільше культ сонця розвивався у східних слов'ян»¹.

Сонце, місяць і зірки наділялися дивовижними якостями й здатністю впливати на існування всесвіту та життя людей. Про семантику астральних образів у віруваннях Закарпаття писав Ф. Потушняк, учений відзначив

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрованю. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 8. С. 157.

психологічні передумови появи таких образів у міфології: «Людина, яка дивилася на світ як на органічну істоту, наділену тими ж вітальними властивостями, що і її Я, вважала його подібним до себе. Але завдяки властивій їй примітивній ментальності вона бачила світ зовсім іншим, ніж бачить його сучасна культурна людина. Речі навколо неї мали містичні властивості, а все реальне було другорядним»¹. Отже, містичне світосприйняття цілком зумовлювало уявлення про навколишній світ. Тому в примітивних культурах існують феномени, недоступні й незрозумілі людині XXI століття.

Першоосновою світу прапредки українців вважали небесний вогонь, який виявлявся також через світло сонця, зорі, місяця, котрі часто репрезентуються у фольклорних текстах через образи тварин. В уявленні українців сонце асоціювалося з образами золотого коня, півня, орла, сокола та вепра, у деяких казках «воно перетворюється в золоту птаху, королеву і т.д.»². Символом зорі був лелека, а місяць часто порівнювався з волом та козою в текстах загадок, календарних пісень, замовлянь.

У працях учених-психоаналітиків школи К.-Г. Юнга сонце вважається одним із символів архетипу Самості. Сонце забезпечує можливість самого буття проявленого світу через тепло і світло, й, аналогічно, архетип Самості дає людині духовно-моральні орієнтири (світло свідомості), формує уявлення про сенс життя, сприяє психологічній ініціації особистості.

Аналізуючи міфології світу, М. Еліаде спостеріг, що в багатьох героїчних міфах герой уподібнюється до сонця, оскільки він так само «бореться проти темряви, спускається в Царство смерті і виходить звідти переможцем. Тут пільма не є одним із способів існування божества, як це ми бачимо у місячних міфологіях, тут вона символізує все, чим бог не є, тобто його головного суперника. Темрява вже не трактується як необхідна фаза

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звізди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 9. С. 180.

² Потушняк Ф. Солнце, луна, звізди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 8. С. 159.

космічного життя; з перспективи сонячної релігії п'ятьма протиставляється життю»¹.

У давнину українці уявляли собі сонце у вигляді вогняного колеса, «яке щодня пролітає зі сходу на захід небесами, котрі як великі півкулі лежать над землею. Земля як миска плаває по воді, розширюючись у безкінечність. Сонце обходить світ вночі по північній стороні "під морем", знову з'являється на сході і починає свій денний шлях»². Образ сонця як уособлення справедливого бога або ж Самості можна виявити в ряді українських вірувань, у яких це світило наділене здатністю карати за порушення певних табу: «поява жінки з непокритою головою на сонці, чи взагалі голе тіло народ вважав моральним злочином. Зробити щось погане в сонячний час вважалося великим переступом і мало бути покарано вищими силами. Проклинати сонце або заклинати когось сонцем вважається гріхом перед ним же. За це сонце жорстоко мститься, хоча зазвичай в стосунках з людським родом воно виступає з благими намірами, бажає і робить людям лише добро»³.

На Закарпатті довгий час зберігалось вірування про «вподобання» сонця, про його прихильність до відповідальних людей і зневагу до безвідповідальних: «любить сонце перш за все чесних, богобоязливих, працьовитих людей. Лінивих воно не любить. "Такій людині гріх з'являється на сонці"»⁴.

За спостереженням Ф. Злоцького, сонце на Мараморощині (в селі Копашново Закарпатської області) називають «праведним». «На чисту невинну чесність говоримо ми: "Невинна, як сонце, праведна, чиста, як сонце на небі!" Сонце однаково світить усім, однаково гріє всіх, значить воно

¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 84.

² Потушняк Ф. Солнце, луна, звізди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 8. С. 157–158.

³ Там само. С.158.

⁴ Там само. С. 158.

праведне»¹. Також дослідник відзначив, що сонце на Закарпатті називали оком Бога.

Архетипну семантику сонце має в українських народних піснях. Зокрема, «у весільних обрядових піснях, які співають дівчата, плетучи вінки, часто згадується сонце. Воно, як основа життя, допомагає подружжю»². Ф. Потушняк наводить текст весільної пісні, де сонце й вінок з барвінку символізують єдність молодят на сакральному рівні, утверджуючи через ритуал переходу (весілля) нову соціально-психологічну сутність юнака й дівчини («тепер у нас гаразд»):

Ой зелений барвіночку,
Не лежи ти в заріночку,
Бо час би з тебе вінок вити
Та й Іванка сподобити.
Ой горі, сонечко, горі,
Вийтеся віночки скорі.
Ой пой, Боже, до нас,
Тепер у нас гаразд...³.

Часто сонце згадується також в українських колядках, що були створені ще в дохристиянську добу. «Наприклад, в одній старовинній колядці сонце зображене у вигляді золотого коня, який під час бігу "лупає" срібною підковою білий камінь, із якого церкву мурують з трьома вікнами – символ дня, коли воскресає природа, імпульс до розвитку світу, який дає саме сонце. В іншій колядці воно сперечається про першість з місяцем та дощем. Зазвичай перемагає сонце»⁴. Такий сюжет колядок свідчить про їх виникнення на межі зміни релігійно-ціннісних епох, коли зникає домінування культу місяця й утверджується культ сонця. Тому колядки, у яких сонце виступає переможцем у суперечці з місяцем, мали виникнути в

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 286.

² Потушняк Ф. Сонце, луна, звізди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 8. С. 159.

³ Там само. С. 159.

⁴ Там само. С. 159.

пізніший період, є ближчими до нас за часом створення і зберігають «слід колишнього поклоніння сонцю»¹.

З уявленнями про сонце як символ божественного порядку пов'язані вірування про причини сонячних затемнень. В Україні існували повір'я, що затемнення сонця є своєрідним попередженням про якийсь нещастя, яке має відбутися в недалекому майбутньому: «Коли людству загрожують великі біди, війна, голод, епідемія і т.д., сонце "міниться" (затемнюється), оскільки вболіває за наперед визначену долю людства»². Згідно з іншим повір'ям, затемнення сонця трактується як своєрідна оцінка вчинків людей – символізує осудження зла, і сонце метафорично ховається в тіні, щоб не бачити прикрих речей: «Воно затемнюється також через сум, спричинений людськими гріхами та їх наслідками. Затемнення сонця – знак до покаяння...»³. Ще одне повір'я пов'язує затемнення сонця з боротьбою проти сил темряви і зла, а темний колір самого світила символізує тимчасову поразку в протистоянні з хаосом: «сонце затемнюється тому, що його затемнює "шаркань" і нечисті духи, які нападають на нього і його розгризають. Але сонце їх завжди перемагало і все знову ставало на свої місце»⁴. У розрізі психоаналізу таке вірування метафорично моделює шлях людини до самовдосконалення, її індивідуацію, що передбачає можливість появи перешкод (шарканів, нечистих духів), які слід буде подолати (як уособлення архетипу негативної Тіні), щоб у майбутньому «сяяти» – наблизитися до рівня Самості. У цьому повір'ї на сонце проєктується архетип Его, що перебуває в процесі психологічної ініціації.

Уявлення про сонце як втілення морально-етичного ідеалу, до якого слід прагнути, та уособлення світлого божества, здатного коригувати сценарії людських долі, зумовило появу багатогранної символіки – сонце-оберіг ми бачимо на українських вишивках, прикрасах, кераміці та

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрoваннi. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 8.. С. 159.

² Там само. С. 159.

³ Там само. С. 159–160.

⁴ Там само. С. 160.

дерев'яних виробих. Подібне вшанування сонця в міфах пов'язане з психологічним перенесенням на нього образу просвітленої свідомості (божества, Самості), тому це небесне світило метафорично руйнує темряву несвідомого, постає джерелом свідомості та є «активним психічним фактором, здатним викликати процес самоідентифікації»¹, самоусвідомлення. Отже, символ сонця у фольклорі та народному мистецтві слугує постійним нагадуванням людині про те, що в її душі є світло добра, подібне до сонячного світла.

Культ місяця, за спостереженням В. Ятченка, своїм корінням сягає IV – III тис. до н.е., оскільки тоді він «втілювався в обрядах поховання та архітектурі могильників. Пізніше культ цього світила посідає одне з чільних місць у замовляннях і колядках. Звідти образ перекочує в обрядові, а затим і в побутові пісні, фігурує в билинах, поемах. За тисячоліття образ місяця так міцно вкоренився у свідомість українського етносу, що перетворився на архетип, але архетип вже культурно-історичного походження – етноархетип»². Сакральна семантика місяця виявляється в міфологічних текстах через образи кози, вужа, вола або вареника. «Роги кози і вареники нагадують традиційне зображення Місяця. Так само, як паляниця, кутя і свинина – неодмінні страви в день народження Сонця – Різдва, вареники і містерії з козою – обов'язкові учасники Щедрого вечора – свята народження Місяця»³. Б. Кравців виявив близькість образів місяця й бика (тура) в міфології албанців, грузинів, більшості кавказьких народів, населення Месопотамії, Малої Азії та Піренейського півострова: «бик і місяць виступають як боги-плідники, божества плодючості, репрезентанти чоловічого начала в людському житті. І тому теж племена й люди почитають

¹ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

² Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. Монографія. Київ: Віпол, 1998. С. 46.

³ Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Монографія. Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. С. 145.

пізніших богів місяця, як володарів неба і всього світу, світодержців, подавців життя»¹.

У народних віруваннях українців місяць вважався володарем «сил світу темряви, ірреального, таємничого. Він володіє силами, що належать ночі, такими, як ріст у природі, розмноження й існування інших світів. Він має ті ж властивості, що і сонце, тільки іншого рівня. "Світло місяця не справжнє, не правдиве світло, то нічне світло". Місяць убуває і прибуває – слабне і повніє. Така його сутність»². Таким чином, місяцю, на відміну від сонця, властива мінливість, трансформація, періодична втрата яскравості, що сприймалося нашими давніми предками як свідчення про зв'язок з силами темряви, потойбічним світом. Важливо відзначити, що місяць сприймався українцями Закарпаття не як покровитель сил зла, а навпаки – його завданням було оберігати людей від демонічних впливів потойбіччя. Згідно з народними уявленнями, місяць «не пропускав» уособлення зла в проявлений світ людей. І лише коли він втрачав силу і яскравість світла, ставав меншим (період спадаючого місяця), межа між світом людей і духів слабшала. Зокрема, на Закарпатті існувало вірування, що під час спадаючого («слабкого») місяця дводушники, демони та інші злі істоти отримують більшу силу, ніж в інший час. «Тоді, ніби ніщо над ними не має влади. У природі нібито загострюються всі приховані сили і діють за власною волею й випадково, отримуючи велику міць. Тоді найбільше виявляється "нечиста сила", мучить, дусить і всіляко переслідує людей»³.

У віруваннях Закарпаття дієвість та результат чаклунських ритуалів залежали від фази місяця та часу доби: «Всі магичні дієства відбуваються опівночі і як слід проявляються тільки при слабкому місяці»⁴. Таке уявлення, на нашу думку, пов'язане з ототожненням місячного світла з концептом добра та святості. Відповідно, коли місяць «спадає», зменшується і його

¹ Кравців Б. До проблеми Тура-Сварога-Трояна. Філадельфія: Америка, 1952. С. 4.

² Потушняк Ф. Солнце, луна, звізди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 9. С. 175.

³ Там само. С. 175.

⁴ Там само. С. 175.

світло, – слабшою стає енергія добра, а це сприяє збільшенню активності сил темряви, яких у цей момент не може зупинити сила місяця. Відтак, згідно з народним віруванням, «не слід розпочинати що-небудь під час слабкого місяця. Тоді небезпечно поранитися, бо така рана буде погано заживати – як у тварин, так і в людей»¹. Спадаючий місяць не має сили, щоб контролювати межу між двома світами, і не може захистити людей від підступних дій та намірів демонів, які нібито здатні в цей період втручатися в хід подій.

З іншого боку, саме на спадаючий місяць українці виконували різноманітні ворожіння. Мабуть, дієвість магічних актів нібито теж залежала від здатності думки/знань/бажання подолати межу між видимим і невидимим (потоїбічним) світом, а спадаючий (слабкий) місяць метафорично не міг перешкодити намірам людини отримати «інформацію» з непроявленого світу духів. Зокрема, Ф. Потушняк зафіксував на Закарпатті такий магічний ритуал: «Коли дівчина хоче у сні побачити свого "судженого", виконує такий магічний обряд: В понеділок "слабого місяця" цілий день вона тримає суворий піст. Зранку молиться. Впродовж дня вона повинна спекти "кукуц" (маленький круглий хліб). Ввечері, коли з'являться місяць і зірки, дівчина сідає на поріг, лівою ногою опирається в "одвірок", а праву протягає в будинок. Потім розплітає ліву косу, кукуц розламає на дві частини. Одну частину з'їдає, другою кланяється на всі чотири сторони світу і, звертаючись до місяця, каже:

Ти, місяцю вгорі,

Та й ви, зорі,

Приведіть мені мого милого на сон.

Потім, поклавши під перину частину кукуца, що залишилася, не випрану сорочку (штани) милого або когось іншого, повинна,

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрованнi. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 9. С. 175.

помолившись, лягти на неї і заснути. Це робить вона протягом трьох понеділів. Хто їй тоді присниться, той і буде її чоловіком»¹.

Отже, і в цьому замовлянні, і в інших «ворожіннях місяць вважається покровителем і охоронцем любовних стосунків»².

Ф. Злоцький зафіксував ряд народних уявлень про доцільність певних магічних дій під час молодого місяця: «У кого на тілі плями, при молодому місяці нехай помиється на дворі кистю обох рук та плюне тричі і, оглядаючись, зайде знову у кімнату [...]. Якщо під час нового місяця посієш – буде багатий урожай [...]. Якщо дерева обрізати під час оновлення місяця у п'ятницю (нова п'ятниця), вони не висихатимуть»³. Таким чином, молодий місяць наділявся здатністю магічним чином «притягувати» у життя людини здоров'я та добробут.

М.-Л. фон Франц пропонує цікаву інтерпретацію архетипної символіки місяця, відштовхуючись від його здатності світити лише відбитим сонячним світлом. Світло, на думку дослідниці, – це персоніфікація свідомості, відповідно відбите (чуже, слабке, місячне) світло «теж є символом свідомості, але свідомості примітивної, розмитої та дифузної»⁴. Місяць є об'єктивацією того самого принципу, що й сонце, але «в більш жіночному, менш концентрованому та менш інтенсивному варіанті; це теж світло свідомості, але більш м'яке світло»⁵. Таким чином, образ місяця є метафоричним відображенням душі людини, що теж «світить» «відбитим» світлом божества, на яке повинна рівнятися у процесі психологічного розвитку. Духовне становлення особистості не є лінійним явищем, воно передбачає постійну боротьбу з внутрішніми «демонами», а трансформація місяця (молодий – повний – спадаючий) прозора символізує злети, духовні звершення людини та втрату нею духовних орієнтирів.

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звізди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 9. С. 176.

² Там само. С. 176.

³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 287.

⁴ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

⁵ Там само.

«У міфології місяць асоціюється зі зміями, нічними тваринами, душами померлих та богами підземного світу. В алхімії його називають "дитя Сатурна". Для Парацельса місяць – це джерело отрути [...], це дух, котрий здатен відновлюватися й знову ставати дитиною»¹. В українській міфології відбите місяцем світло сонця ототожнювалося з богом Хорсом: «Хорс – син Дажбога. З початку творення світу він призначений богами бути охоронцем сонячного світла вночі, і Місяць від тих часів став служивцем у Хорса»². Відповідно Хорс сприймався слов'янами в давнину як «бог нічного небесного вогню»³, об'єктивуючись через образ місяця.

У деяких світових міфах місяць постає місцем перебування душ померлих предків, а також тих душ, які очікують на нове народження, оскільки сам місяць перебуває у стані постійної трансформації – періодично зникає і воскресає знову. Щезаючи в нічній темряві, місяць оновлюється й метафорично демонструє один із законів життя: мусять померти старі покоління, щоб народилися потомки. У народних віруваннях Закарпаття місяць теж асоціювався з місцем перебування душ померлих. «Це давнє уявлення збереглося й до сьогодні, але в зміненій формі. Наприклад: на місяці видно, як кум схопив кума на вили і несе. Адже кум украв у кума солому, за що останній і проколов його. Дорога посеред неба (Чумацький Шлях), то дорога, встелена соломою, яку розгубив кум, коли її крав. За іншими розповідями – брат брата взяв на вили за те, що той, після смерті батька, не хотів справедливо поділитися з ним соломою. Внаслідок цього, вони обоє опинилися на місяці. Дорога посеред неба, застелена соломою, – це одночасно дорога, по якій душі померлих мандрують на небо, "на той світ" – (уявлення, спільне для всіх індоєвропейців)»⁴.

¹ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

² Войтович В. Українське міфологієзнавство: Навч. посіб. для студентів вищих навч. закладів. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2016. С. 81.

³ Там само. С. 35.

⁴ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрованнi. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 9. С. 175.

Цікаві вірування гуцулів про зв'язок душі людини з сонцем, місяцем та світом мертвих зафіксував П. Шекерик-Доників на Івано-Франківщині. За його спостереженням, гуцули вірили, що всі душі людей до свого народження перебувають на сонці, коли ж людина народжується, її душа відокремлюється від сонця й стає зіркою: «Лиш ся народить на цес світ людська душа, то відразу відривається від сонця маленька крішечка сонця і з неї робиться зерниця на небі тої душечки, що ся вчинила на цей світ. Скільки видно на небі зерниць, стільки є на цім світі живих людей»¹. Життя душі після смерті, згідно з віруваннями гуцулів, визначається морально-етичними критеріями – тим, чи була людина праведною або грішною. Її посмертне існування пов'язується з сонцем (яке асоціюється з раєм) або з місяцем (що сприймається уособленням чистилища): «Коли помирає праведна людина, що не мала гріха, то її зерниця вертається назад на сонце і там стає сонцем. Усі зерниці тих дітей, що маленькими помирають, вертаються назад на сонце до раю. Бо вони гріха жодного не мають, то просто ангелики Божі. А як помирає грішна особа, то її зерниця падає у світ і пропадає навіки від праведного Сонечка. З тих зірниць, що падають у безвість, зробився місяць»². Такі народні вірування про місяць як сукупність грішних душ виникли, очевидно, через метафоричне ототожнення зла і темряви, гріха й ночі: місяць як володар п'тьми нічної символічно стає віддзеркаленням п'тьми в душах людей. «Місяць – то зерниці грішних душ, зібраних до купи на місяці, тому місяць лиш світить, але тепла він не має, бо грішні душі є завжди студені, як лід»³. П. Шекерик-Доників згадує повір'я, згідно з яким, першою людиною, душу якої прийняв місяць, був Каїн (син Адама), і вже після цього туди стали потрапляти інші душі, котрим судилося чекати на місяці Страшного суду: «За те, що місяць прийняв проти сонцевої волі братовбійника на себе, сонце

¹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. Івано-Франківськ: ГУЦУЛЬЩИНА, Верховина, 2009. С. 22.

² Там само. С. 22.

³ Там само. С. 22–23.

усі грішні душі туди посилає, аби їх на собі місяць носив до суду віка»¹. Отже, в народних віруваннях гуцулів тісно переплелися два уявлення про місяць: 1) місяць як сукупність грішних душ, 2) місяць як тимчасове місце перебування грішних душ, які покинуть його під час Страшного суду. У першому випадку місяць постає метафоричним уособленням ідеї зла та гріха, у другому – семантика місяця частково тяжіє до ідеї добра, оскільки грішні душі відбувають на ньому своєрідну спокуту, очищаються, тому місяць сприймається народною уявою як помічник сонця.

По-іншому характеризує образ місяця, який наявний у народних піснях, Я. Головацький, зазначаючи: «Сонце, місяць, зірки і всі небесні світила зображались персоніфікованими. Місяць був чоловіком зірки, його супутниці, у весільних руських піснях примушують доброго місяця прикликати любу свою зірку (зорю) зійти разом, освітити поле і море, звеселити звірів у лісі та гостей у дорозі»². Про семантику місяця в ритуалах учений не згадує. О. Потебня, аналізуючи народну лірику, зауважує, що в слов'янських піснях місяць може поставати в образі чоловіка (князя, князенка, Володимира), але подекуди «буває символом жінки. Особливо яскраво проглядається таке змішування статі у піснях, де одна й та ж особа порівнюється водночас з сонцем, місяцем або ж з місяцем і зорею»³.

М. Еліаде провів вдалу паралель між символікою трансформації місяця протягом 28-ми днів та життям людини: «Завдяки місячним фазам, тобто завдяки "народженню", "смерті" і "відновленню" Місяця, люди усвідомили як свій власний спосіб буття у Космосі, так і свої шанси вижити чи відродитися.[...] Місяць розкриває людині не лише той факт, що смерть нерозривно пов'язана з життям, а й особливо те, що смерть не остаточна, що за нею завжди йде нове народження»⁴. На думку вченого, місяць надає

¹ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів.. 23.

² Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. С. 45.

³ Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. *Слово и миф*. Москва: Правда, 1989. С. 306.

⁴ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 83–84.

релігійного значення космічному становленню і примирює людину зі смертю. Подібне трактування семантики цього небесного світила знайшов Ф. Потушняк у народних віруваннях Закарпаття у 20 столітті: тут місяць постає покровителем таємничих сил природи та світу мертвих. Місяць часто виступає як магічний посередник. Його «ловлять» у миску з водою і ворожать, кинувши туди різні магічні речі. Як зазначає Ф. Потушняк, «місяць має стосунок до мертвих, оскільки він царює над нічним світом, коли зазвичай оживають деякі з мертвих, дводушники та демони»¹.

На Закарпатті місяць сприймався як божество, яке слід було поважати, а образливі слова чи дії, спрямовані на його адресу навіть випадково, уважалися великим гріхом, який важко було спокутувати. Людину «чекало велике покарання ("нечиста хвороба", божевілля і т.п.) за неповагу до світила. Місяць здатен був також віщувати про майбутній розвиток подій – він змінювався, коли наближалася війна, епідемія, важкий рік...»².

Місяць часто трактувався нашими предками як уособлення божественного світла, сили, здатної подолати владу темряви та зла. Освітлюючи пітьму, місяць нібито запобігав об'єктивації сил зла.

Різновидом місячного вогню Ф. Потушняк називає «бліді (нечисті) вогні», які символізують глибокі, приховані сили природи і мають на меті обдурити людину. Причиною появи цих нечистих вогнів, які не мають нічого спільного з правдивим вогнем, є діяльність духів нижчого розряду. «Нечисті» вогні не гріють і не палають, вони є «лише імітацією правдивого вогню, вогню без внутрішнього його змісту»³. Згідно з народними віруваннями, «нечисті» вогні з'являються на межах, болотах, цвинтарах, їх породжують відьми нижчого ступеня, різні демонічні сутності, самогубці та душі людей, над якими не було проведено поховального обряду⁴.

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрoваннi. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 9. С. 175.

² Там само. 175–176.

³ Потушняк Ф. Огень вь народных вiрoваняхь (Tüz a ruszin néphitben). *Зоря-Найна*. Річник 1. Ужгород, 1941. №1–2. С.110.

⁴ Там само. 110.

У народних віруваннях Закарпаття ще в середині ХХ століття в гірських регіонах зірки сприймалися як одухотворені істоти. Світло зірки, як і світло місяця, теж асоціювалося зі світлом душі, свідомістю, але вже відбувалася певна конкретизація, яка знайшла відображення ще в праукраїнських віруваннях у те, що кожна людина має свою зірку: коли дитина «народжується, на небі запалюється її зірка, а коли вона помирає, то зірка гасне. Тому зірки безпосередньо пов'язані з долею людства, як прообраз вищої духовної сутності»¹. Зорі, за спостереженням Ф. Потушняка, символізують «правдивий, нефальшивий вогонь», стимулюють розвиток добра, є праведними й служать Богу. О. Потебня віднайшов подібну семантику зірок у піснях, наголосивши на тому, що вони є символом краси: «В одній галицькій пісні думка про походження краси від зірки виражена так: тому сьогодні дівчина гарна, що коло неї вчора впала і розсипалася зірка, а вона підбрала осколки і, як квітами, прибрала ними волосся»². Учений вмотивував свою думку порівнянням тропів: «постійний епітет зорі (ясная) відповідає постійному епітету дівчини (красная), і дія краси на інших відображається світлом: "Убиралася то ж наряджалася. До церкви пішла, як зоря зійшла, У церкву ввійшла, там засіяла"»³.

За спостереженням Ф. Потушняка, зірки в народних віруваннях Закарпаття були відображенням моральної величі всесвіту, упорядкованості й вічності світу. Народна уява проектувала на них психологічні якості людини, моделюючи характерну для кожного індивіда ситуацію постійного вибору між добром і злом: «Тому зірки, як духовні істоти-генії, можуть грішити, і тоді падають на землю і перетворюються в бісів»⁴. Бісами в народі називали метеорити, які трактувалися як грішні зірки, котрі за якусь провину були скинуті з неба Богом. Крім цього, «грішність» (демонічність) метеорита,

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 9. С. 177.

² Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С. 307.

³ Там само. С. 307.

⁴ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. № 9. С. 177.

згідно з повір'ям, передавалася землі – тому місцю, куди він падав. І відповідно до закону контагіозної магії, той, «хто першим стане на місце, куди впала грішна зірка (навіть звір, птах, комаха), захворіє нечистою хворобою. Таке місце непридатне для життя»¹. «Нечистими» хворобами селяни називали різні психічні розлади: істерію, неврози, шизофренію. Водночас існують інші народні вірування про зірки, що падають з неба. А. Журек зафіксував на Мараморощині (околиці села Колочава, Закарпаття) таке повір'я: «Падіння метеоритів приносить щастя тому, хто побачив його, оскільки тоді відчиняються райські ворота»².

Сузір'я Плеяд на Закарпатті називали Курашкою або Курочкою, бо «декілька зірок разом, як курчата кругом своєї матері»³. Разом з цим існує міф про зв'язок сузір'я Плеяд з образами овець: «Один вівчар прожив все життя в горах, далеко від людей, тому був безгрішним. Випадково в Світлу Неділю він зайшов у храм. Коли народ виходив із храму, в стулці вівчар побачив двох людей, котрі записували на волових шкурах гріхи тих, що проходили повз. Виявилось, що всі були грішними. Тоді вівчар засміявся, і через це теж став грішним. Коли він вернувся назад на полонину, то не знайшов там своїх овець. Вони перетворилися у вище згадану групу зірок»⁴. Ця міфологічна оповідь, очевидно, виникла в період, коли вівчарство було на Закарпатті одним із найважливіших промислів.

Особливу символіку в народних віруваннях мала комета, вона асоціювалася з демонічною істотою, оскільки була не просто падаючою маленькою зіркою (образ якої пов'язувався з душею людини), а виглядала набагато яскравішою і мала довгий «хвіст»-шлейф. Можливо, сам вигляд комети уподібнював її до велетенської змії, яка в більшості міфологій ототожнювалася з темними потойбічними силами, була уособленням зла

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрoваннo. *Нарoдна шкoла*. Унгварь, 1940. № 9.. С. 177.

² Сабoв О. Прo угoрських русинiв. (Реферат книги). С. 145.

³ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрoваннo. *Нарoдна шкoла*. Унгварь, 1940. № 9. С. 177.

⁴ Там само С. 177.

(негативної Тіні) у душі людини. «Вона, як демонічна істота, з'являється за власним бажанням на небі, віщуючи голод, війну, епідемію та ін. Вона може бути також послана Богом для залякування грішного світу»¹.

Ф. Потушняк як приклад відображення таких уявлень наводить народну міфологічну оповідь про комету, котра з'явилася 1914 року: «Кинула хвіст на чотири боки – де війна повинна була відбуватися – і як зле знамення з'являлася на небі більше ніж чотири тижні, навівши жах на усіх. [...] Явища дивні і незвичайні з'явилися в усіх кінцях світу. Одні очікували Страшного суду і кінця світу, інші – грізних подій. Потім з'явився на небі трираменний хрест. Це вже викликало жахливий переполох і ніхто не сумнівався в тому, що після цього буде біда...»². У цій оповіді комета постає проєкцією руйнівного змісту колективного несвідомого, яке несподівано може увірватися в життя людей і спричинити ряд деструктивних явищ.

Отже, уявлення давніх українців про природу і сутність сонця, місяця, зорі виявилися в численних віруваннях, міфах, легендах, забобонах та народному мистецтві. Астральні образи сприймалися як уособлення божеств далеких і водночас досяжних для сприйняття людини³. Світло сонця, місяця та зорі асоціювалося з духовним світлом, з просвітленням, котре має стати метою життя людини. Найслабшим є світло зірок, відповідно світло окремої зірки сприймалося як світло душі певного індивіда, як божественна іскорка свідомості, що у процесі індивідуації має досягти рівня Самості, дорівнятися своєю яскравістю до світла сонця, божества, непізнаного Вищого «Я». Відбите світло місяця є символом свідомості людини, яка має в собі часточку божества (сонця, Самості), але інтенсивність цього світла різна (залежно від фази місяця протягом 28 днів), що метафорично відображає народження людини, її становлення, боротьбу з внутрішніми «демонами» та смерт

¹ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди i небеса в народном вiрoваннi. *Народна школа*. Унґварь, 1940. № 9. С. 178.

² Там само. С. 178.

³ Тиховська О. Психологічний аспект астральних образів у міфології Закарпаття. *Щорічний науковий збірник Восьмої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики “Діалог мов – діалог культур. Україна і світ”*. Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики. Випуск 2017. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2018. С. 655.

2.4. Образи язичницьких богів в українській міфології Закарпаття

Боги в різних міфологіях світу є уособленням вищої мудрості, сакральних знань, наділені здатністю творення та трансформації світу й усього суцього. Вони є втіленням мрії людства про можливість власного духовного, інтелектуального та психологічного розвитку. У міфах різних народів боги відображають прагнення людини впорядкувати уявлення про структуру Всесвіту, усвідомити зв'язок між проявленим і не проявленим буттям. З погляду психоаналізу, богів слід трактувати як персоніфіковані образи архетипу Самості, керуючого центру колективного несвідомого.

Психіка людини сформувала системи політеїзму та генотеїзму, оскільки здатна породжувати символічні образи, які, зі свого боку, увиразнюють значення первісних архетипів. «Так само, як символічна множинність богів оточує первісного Бога, так і кожен архетип з розвитком свідомості оточує себе відповідною групою символів»¹. Постає доброго Бога в українській міфології (центральний архетип) розщеплюється на образи сонячних богів (Перуна, Дажбога, Коляду, Ярила, Купайла), богів-покровителів стихій та ремесел (Стрибога, Хорса), богинь кохання та сім'ї (Берегиню, Дану, Ладу, Лелю, Рожаниць), які згодом переплелися з образами християнських святих. Прикметно, що божества-чоловіки тісніше були пов'язані з вогнем і світлом, а жіночі – зі стихією води. Хоча ідея просвітлення, пізнання певних знань і законів життя пов'язана з кожним із божеств, незалежно від статі. Існували ритуали, через посередництво яких наші предки намагалися задобрити ці божества. Е. Нойманн наголосив, що кожен бог, котрого людина могла собі уявити в антропоморфному вигляді, сприймався нею як суб'єкт, із яким можна «домовитися», на якого можна впливати через ритуал. А це певною мірою є свідченням розвитку свідомості, демонструє факт того, «як багато стало усвідомленим»².

¹ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / пер. с англ. А. Хомика; вступ. ст. К.-Г.Юнга. Москва: Рефл-бук ; Киев: Ваклер, 1998. С. 340–341.

² Лозко Г. Українське язичництво. Київ: Український центр духовної культури, 1994. С. 340.

Божества, що асоціювалися з вогнем, світлом та сонцем, є подібними за своїми функціями в різних світових міфологіях. Ф. Потушняк простежив взаємозв'язок іранських та українських міфів, де фігурують сонячні боги: «наші головні божества Перун, Дажбог, Сварог, як і Митра, були одночасно богами світла, справедливості, життя, хранителями домовленостей»¹. Г. Лозко теж зауважила, що «у свідомості наших пращурів Митра тотожний з Родом, Сварогом»². Усі сонячні божества слов'ян (Сварог, Дажбог, Коляда, Купало, Перун та Ярило) сприймалися як уособлення вищої мудрості та добра, їм приписувалися функції батька, здатного піклуватися про дітей (метафорична роль Самості стосовно Его). За спостереженням Я. Головацького, «найближчою до бога сутністю є світло. Слов'яни вірили, що єство світла з'явилося на землі і втілювалося у роді людському. Про це в Іпатіївському літописі читаємо: "Нькогда царствовалъ на земль Сварогъ (высочайше существо, отецъ свѣта), научилъ человека искусству ковати и брачнымъ связямъ; потомъ царствовалъ сынъ его Дажьбогъ, еже нарицается солнце". Отже, істотна частина язичництва слов'янського відноситься до світлопоклоніння»³.

За спостереженням М. Еліаде, «сонячні ієрофанії передають релігійні значення незалежності й сили, верховної влади, мудрості. Тому в деяких культурах ми спостерігаємо процес соляризації вищих істот»⁴. Сонце ототожнювалося з божеством у багатьох світових міфах (в Єгипті сонячним божеством був Ра, у греків – Геліос).

Водночас сонячні боги тісно пов'язані з ідеєю розвитку особистості та суспільства, а у світових теогонічних міфах пропонується метафоричний сценарій індивідуації людини. Е. Нойманн наголошував на символічній аналогії між шляхом сонця по небесній сфері протягом дня і життям людини, яка теж народжується (як сонце вранці), проходить свій життєвий шлях (як

¹ Потушняк Ф. День святого Георгія в народном вѣрованю. *Русское слово*. Унґварь, 1942. №36 (13мая). С. 3.

² Лозко Г. Українське язичництво. С. 102.

³ Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. С. 16.

⁴ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожитство та культурні уподобання. С. 84.

сонце на небі протягом дня) і помирає (подібно до зникнення сонця за лінією горизонту). На думку вченого, розвиток окремого індивіда і розвиток людства має подібний сценарій: коли відбувається вихід за межі zenіту домінуючої Его-свідомості, здійснюється «метаморфоза та інтеграція особистості, котра спостерігається в процесі індивідуації. Це також виражається в міфі через архетипічний образ Осіріса. За аналогією до того, як сонце сходить і заходить, здійснюючи свій шлях по небу, так і свідомість розвивається в кожному індивіді протягом життя, й індивідуація є метою його денної дуги»¹. Е. Нойманн уважає образ Гора (сина Осіріса) проєкцією Его, а Осіріса втіленням Самості в міфах Єгипту. Сам процес «розчинення» Его людини після смерті в колективній свідомості людства метафорично передається через злиття образів Гора й Осіріса. В українській міфології таку пару богів становлять Дажбог (син) та Сварог (батько). О. Маркуш наголосив на вагомій ролі цих богів у народних віруваннях слов'ян: «Найстарший бог був Перун. Перун був богом громів. Коли небо закривалося темними хмарами, блискало і гриміло, вони вірували, що то Перун ходить по небу і мече громом на лихих людей. Щастя і здоров'я давав людям Дажбог»².

У фольклорі Закарпаття Сварог ототожнюється з Перуном (Перун уже сприймається не як син Сварога, семантика цих божеств зливається в один образ). За спостереженням Ф. Потушняка, Перун постає як могутній «світлобог, символ сили вогню у вигляді блискавиці, він переміг і став головним богом (як у греків Зевс, в інд. Диявс, у нім. Wuotan і Donar). Дажбог став його сином. Але як життєдавець він був, власне, головним богом, хоч і підлеглим грізному і могутньому Перуну»³, виступаючи в ролі сина. Такий розподіл ролей між двома сонячними божествами, очевидно, свідчить про існування моделі позитивної психологічної ініціації у світогляді українців: оскільки божество-син досягає рівня батька (Сварога/Перуна), це

¹ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. С. 168.

² Маркуш О. Наш рідний край: Народознавчі матеріали про Закарпаття. С. 80–81.

³ Потушняк Ф. Солнце, луна, звiзди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгарь, 1940. № 8. С. 157.

метафорично моделює ситуацію успішної індивідуації людини, яка теж у своєму розвитку може досягти рівня Самості (внутрішнього Бога), а також окреслює міфологічну схему еволюції суспільства.

З часом Перун починає ототожнюватися з чоловіком-воїном у деяких календарних піснях. Зокрема, Ф. Потушняк зафіксував колядку, яку виконували на честь Перуна, який постає в ній «як молодець-дружинник, що вибирається на війну, сміливо й переможно йдучи вперед, пускаючи стріли на пострах усім. Щоб його вблагати, пропонують йому "парубер" золота, срібла, сивконичейка. Але він не бере. Нарешті дають йому "пан-цісарівну", і це влаштовує його»¹. Очевидно, така колядка виникла вже в період занепаду язичницької релігії: образ бога Перуна набув виразних рис воїна, тоді як сакральна могутність божества відчувається лише в мотиві жертвоприношення, яке йому пропонують люди. Ф. Потушняк трактує «пан-цісарівну» як безіменний жіночий принцип бога Перуна, його жіночий двійник, який тільки зароджується. Подібними, на думку закарпатського дослідника, є «образи зорі та ясного неба, що випогодилося після бурі»². Можливо, «пан-цісарівна» – це переосмислений образ однієї з язичницьких богинь, яка на момент виникнення колядки почала ототожнюватися з дівчиною-царівною, наділеною вже мирською, а не божественною владою. Це зумовлено витісненням язичницьких вірувань християнством і десекралізацією образів давніх богинь.

За спостереженням Ф. Потушняка, образ Перуна трапляється в народних переказах східних слов'ян та поляків. В українців він часто постає в образі святого Іллі. «Також збереглися сліди його культу у деяких назвах топографічних: Перунова хаща, Перунів горб і т. д.»³. Учений стверджує, що на основі образу Перуна сформувався казковий персонаж дурника, попелюха, найменшого брата-дурня, який завжди перемагає своїх супротивників і досягає успіху. «Наприклад, добуває чудесного коня, а потім через ряд

¹ Потушняк Ф. Три коляди. С. 7.

² Там само. С. 7.

³ Там само. С. 7.

перешкод – царівну, як витязь і т. д. У нашій колядці також дають йому пан-царівну, щоб змилювався, не пускав стріли і заспокоївся. Отже, той самий основний мотив, тому – і основа»¹. З цим міркуванням не можемо погодитися, бо образи казкового персонажа та язичницького бога мають різну семантику й не однакове походження. Перун отримує в колядці жертвоприношення (що було характерним для культу всіх богів), але не докладає зусиль для цього, адже світ людей підвладний йому. (Тоді як казковий герой проходить через складні випробування перш ніж досягти бажаного – рівня Самості). На Перуна первісно спроектований архетип Самості, а часткова десакралізація спричинила наближення його до образу могутнього витязя-воїна, непереможного в битві.

З часом Перуна витісняє пророк Ілля, який мандрує поміж хмарами, «їде по небу на вогненній колісниці, яку тягнуть білі коні. Колісниця стукає, коли, як жартома говорять, Ілля колачі везе. Від того і грім під час грози. Тоді чорти вилізають зі своїх дір і глумляться над Іллею. Він гнівається і кидає в них громами. Бо він дідуган сердитий і суворий»². Блискавка уявляється потужною зброєю Іллі (як і Перуна), нею він долає чортів, де б вони не сховалися. Подекуди мимовільною жертвою Іллі стає людина, за яку ховається чорт. Згідно з народними віруваннями Закарпаття, зафіксованими Ф. Потушняком, «щоб знищити чорта, Ілля нікого не пожаліє. Тому від грому гинуть і люди, але вони потрапляють у царство небесне»³. Отже, Ілля постає уособленням світлого бога, котрий долає темного бога (чорта). «Ілля – це справжній громовержець – Перун, але в іншій подобі, та під іншою назвою»⁴, – зазначив Ф. Потушняк.

Ритуальним жертвоприношенням Іллі (Перуну) є його вшанування другого серпня, «свято Іллі строго святкують, бо в інакшому випадку він спопелить блискавкою того, хто не шанує звичаїв. Тому народ строго і без

¹ Потушняк Ф. Три коляди. С. 7.

² Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 7 (28 январа). С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Там само. С. 3.

примусу дотримується цього свята»¹. Такий звичай засвідчує збереження в українців на рівні несвідомого уявлень про дуалізм сутності давнього божества, здатного бути і добрим, і злим. Його прихильність залежить від дотримання людьми ритуалів під час настання сакрального часу, коли сутність божества може проявитися в матеріальному світі.

Ф. Потушняк простежив подібність між образом сонячного бога Митри та Святого Юрія. Дослідник згадує апокрифічну легенду про святого Юрія-змієборця, яка, на його думку, прийшла в Україну разом з іншими апокрифами з дуалістичним підґрунтям з Малої Азії. «У нас вона знайшла благодатний ґрунт, завдячуючи своїй близькості до митраїстичного світогляду. Перемога св. Юрія над змієм – це майже аналогія до Митри, що вбиває бика (як і переказ про Кирила Кожум'яку). У народному віруванні св. Юрій – це бог, що вбиває змія Веремія та проганяє пійтму і встановлює владу світла на землі. Саме тому св. Юрій стає охоронцем худоби (колишня функція Велеса), оскільки скотарство в минулому було найважливішим заняттям і єдиним джерелом багатства»².

Подібність образу святого Юрія (Георгія) до Митри та Світлобога, за спостереженням Ф. Потушняка, виявляється в розпалюванні ритуальних вогнищ: «на Гуцульщині та в деяких інших регіонах в надвечір'я на Юрія на горах розпалюють вогнища, як божеству, що проганяє зиму та пійтму й приносить весну та світло»³. Водночас святий Юрій є трансформованим образом не тільки сонячного бога, носія світла (фізичного й духовного), він увібрав у себе риси бога Велеса – вони обидва сприймаються як опікуни худоби. «Так, Георгіїв-день служить для очищення худоби від теперішнього й майбутнього впливу нечистої сили»⁴, що метафорично відображає міф про подолання Юрієм (Велесом, Митрою) сил темряви та зла.

¹ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*. Унгарь, 1942. № 7 (28 января). С. 3.

² Потушняк Ф. День святого Георгия в народном вѣрованю. С. 3.

³ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*. Унгарь, 1942. №9 (4 февраля). С. 3.

⁴ Там само. С. 3.

Велес у слов'ян «був у великій пошані. Саме Велес/Волос, після Перуна, був найбільше поважний. Тому літописець зневажливо називає його "быдличимь"»¹. Ф. Потушняк простежує існування взаємозв'язку образу Велеса з лісовиком («лісовою людиною»), «який є також опікуном пастухів і худоби. Йому також приносять жертву: шматок хліба та дрібку солі, щоб був прихильним до худоби. Лісовий чоловік має багато спільних рис із Волосом. [...] На Русі функцію Велеса перебрав св. Власій»². Велеса в народі називали «богом достатку. Відома його друга назва "скотій бог", що стає зрозумілою, якщо врахувати, що скот у давнину вважався символом багатства взагалі. Крім того, Велес був опікуном купецтва, торгівлі, як римський Меркурій»³. Г. Лозко пов'язує Велеса з духом предків, вказує на існування народних вірувань у здатність цього бога спілкуватися з домашньою худобою, що й зумовила назву «скотій бог». «В обрядах на зв'язок Велеса з Родом і Дажбогом вказує звичай останнього снопа, який ще зветься "волосовою бородою"»⁴.

Таким чином, з погляду психоаналізу, Велес постає уособленням однієї з функцій архетипу Самості, котра метафорично об'єктивується в його ролі покровителя домашніх тварин і бога, що обдаровує людей багатством. Образ Велеса відображає роль Самості у скеруванні людини до примирення з її інстинктивною природою (що символічно відображається в здатності правити тваринами) та до самовдосконалення Его (мовою міфів – до здобуття багатства).

Згадки про жіноче божество на Закарпатті, за спостереженням Ф. Потушняка, закодовані у візерунках народних вишивок, які «вказують на існування культу великої богині, якогось прапринципу жіночості, землі у подібі "баби"»⁵. Образ богині Мокоші (Мокош) – «знаходимо у віруваннях, пов'язаних із днем п'ятниці. А саме ім'я вживається рідше, для виразу

¹ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 8 (1 февраля). С. 3.

² Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 9 (4 февраля). С. 3.

³ Лозко Г. Українське язичництво. С. 16.

⁴ Там само. С. 17.

⁵ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*, Унгварь, 1942. № 9 (4 февраля). С. 3.

іронії»¹. За спостереженням Г. Лозко, Мокоша опікувалася різними видами діяльності жінок: «рукодільям, прядінням, тканням та ін., їй приносили жертви у вигляді снопів льону, вишитих рушників. Мокоша, вірогідно, була близькою до Рожаниць (Дів Життя), покровителькою пологів, захисницею породіль»². Мокоша сприймалася давніми українцями як богиня долі, покровителька пряль та повелителька вод земних та небесних. Покровителькою водної стихії була й богиня Дана.

Також у фольклорі українців опосередковано збереглася згадка про богиню Ладу, котра колись вважалася покровителькою кохання, шлюбу та материнства. А на Закарпатті Лада «згадується і сьогодні у весільних піснях – ладканях»³.

Спогад про давню злу богиню Марену, Мару знаходимо в «слові "морити" в значенні таємничо замучити до смерті»⁴. Згодом уявлення про Мару в народних віруваннях Закарпаття трансформувалося й спроектувалося на декілька демонологічних образів: відьму/босорканю, нічника, упира, повітрулю, різні персоніфіковані образи хвороб.

Однак образи інших язичницьких богів у сучасних народних віруваннях Закарпаття, на жаль, не збереглися або ж втратили первісне значення: «декілька інших уявлень, які або зовсім неясні, або стосуються тільки до деяких католицьких вірувань. Так, Трояна нагадує хіба що "троян-зілля"»⁵. Згадка про землю як божество є лише в давніх замовляннях та клятвах⁶.

Отже, в українській міфології образи язичницьких богів зазнали значної трансформації, їхня первісна семантика втрачена і лише епізодичні згадки про них можемо знайти в календарних піснях та легендах. Із занепадом

¹ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*. Унгарь, 1942. № 10 (8 февраля). С. 3.

² Лозко Г. Українське язичництво. С. 18.

³ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*, 1942. № 10 (8 февраля). С. 3.

⁴ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*, 1942. № 9 (4 февраля). С. 3.

⁵ Потушняк Ф. Остатки ідолопоклонничества. *Русское слово*, 1942. № 10 (8 февраля). С. 3.

⁶ Тиховська О. Національна специфіка українського менталітету крізь призму архетипу землі. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму. Матеріали VI Всеукраїнської конференції з міжнародною участю*. Івано-Франківськ, 26-27 червня 2015 р. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 475.

«золотої доби», за свідченням різних світових міфів, відбувається зміна якості життя людства, виокремлюється індивідуальна звужена несформована свідомість людини, яка прагне до пізнання недосяжного Бога.¹

Висновки до другого розділу

Появі легенд, казок та повір'їв про демонів передують міфи. Так, космогонічні й теогонічні міфи метафорично окреслюють прагнення людини впорядкувати уявлення про структуру Всесвіту, усвідомити зв'язок між проявленим і не проявленим буттям, відображають духовність та релігійність етносу.

1. Релікти космогонічних міфів, збережених в українських колядках «Коли не було з нащада світа», «Є світ великий, є ще й сине море», «Гей як там було з початку світа», «Що ж нам було з світа початку? – Боже наш!», «Сідів голубок у тихім Дунаю», відображають метафоричне уявлення наших предків про бога-птаха, здатного створити світ зі схованого у водній стихії першоелементу (піску, землі, каменю). У космогонічних колядках часто бачимо образи рівноправних птахів-деміургів (їх є три або два), що засвідчує народне сприйняття первісного світоладу як гармонійного, позбавленого внутрішніх суперечностей, в якому ще нема зла. Українські космогонічні міфи («Про сотворенє світа», «Початок світа і боротьба Сатани з Богом», «Божа трійця і трійця Сатани», «Потоп») трансформувалися в апокрифічні легенди й моделюють сценарій створення світу двома/тьома нерівноправними богами, один із яких є уособленням добра, а інший – зла.

Як і у світових міфах, добрий верховний бог має ідею створення всього сущого, а реалізовує її темне божество. У світлі психоаналітичної теорії два боги-творці є персоніфікованими образами двох частин психіки людини – свідомого й несвідомого, які колись утворювали єдине ціле, котре передувало виокремленню свідомості й формуванню уявлень про добро і зло.

¹ Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів язичницьких богів в українській міфології Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2019. Вип. 2 (42). С. 173.

Першоелементом творення в українських космогонічних міфах постає вода (уособлення хаосу), з глибин якої деміурги повинні дістати інший праелемент (камінь, пісок, землю), з якого буде створено світ. Космогонічні міфи не мають регіональної специфіки, оскільки виникли в праслов'янську добу, однак їхні сюжети найкраще збереглися в Карпатському регіоні.

2. Космогонічний міф про створення світу з яйця (збережений у колядці «Була у Бога перепеличка», казках: «Яйце-райце», «Стрілець і гриф», «Про бідного чоловіка й Воронячого царя», «Чарівна пташка», «Три золоті яйця», «Казці про пташку, що несла золоті яйця», великодніх іграх з писанками) є архетипним сюжетом, який метафорично моделює процес появи індивідуальної свідомості. Звичай розбивати писанки в процесі гри на Великдень є метафоричним повторенням міфологічної оповіді про створення світу з яйця (Золотого зародка), що символізує створення нової, щасливої моделі світу для виконавця ритуалу. Його реставрація є можливою на тлі індійських та китайських міфів (про створення світу Брахмою чи Пань-Гу). Яйце можемо інтерпретувати як уособлення передсвідомої цілісності, внаслідок руйнування якої людина втрачає свою божественну досконалість (мотив гріхопадіння після Золотої доби).

3. Уламки етіологічних міфів збережені в повір'ях та легендах про сонце, місяць, зірки. Сонце в народних віруваннях закарпатців семантично близьке до образу справедливого бога (архетипу Самості), до нього часто зверталися з молитвами, закликали бути суддею чи свідком у клятвах. Сонце було тим ідеалом, який людина шукала в самій собі. Таким чином, уявлення про внутрішнє світло/добро/мудрість проєктувалося на образ небесного світила. Місяць теж уявлявся персоніфікованим образом добра (оскільки світить відбитим світлом сонця – доброго божества), здатним уберегти людей від демонів. На спадаючий місяць українці Закарпаття виконували різноманітні ворожіння, оскільки вірили, що тоді це небесне світило не здатне повною мірою «контролювати» межу між світом людей та потойбіччям. Спадаючий (слабкий) місяць метафорично не міг перешкодити

намірам людини отримати «інформацію» з непроявленого світу духів. Світло зірки, як і світло Місяця, теж ототожнювалося зі світлом душі, свідомістю (кожна людина має свою зірку). Зірка постає символом моральної величі всесвіту.

4. Віра у сонячних богів відображає прагнення наших предків до духовного просвітлення й пізнання істини. З погляду психоаналізу, на образи язичницьких богів проєктується архетип Самості (уявлення про втраченого Бога), реалізуються різні його аспекти. Архетип Самості проявляється через принцип четвірності, який репрезентується двома трійками богів (чоловічої та жіночої): Дажбог, Ярило, Купайло та Дана, Лада, Мокош. Етнопсихологічна специфіка персоніфікації архетипу Самості в українській міфології виявляється в збереженні образів сонячних богів, асиміляції й трансформації образу верховного бога (Сварог-Перун-Дажбог), уподібненні функцій богинь (усі вони пов'язані з опікуванням родиною, коханням, жіночими ремеслами, водною стихією). Постаць доброго бога в українській міфології (центральный архетип) розщеплюється на образи сонячних богів (Перуна, Дажбога, Коляду, Ярила, Купайла), богів – покровителів стихій та ремесел (Велеса, Стрибога, Хорса, Дану), богинь кохання та сім'ї (Берегиню, Ладу, Лелю, Рожаниць), які згодом переплелися з образами християнських святих. У фольклорі Закарпаття Перун ототожнюється зі святими Юрієм та Іллею. Бажання язичників бути захищеними й щасливими зумовило появу культів та обрядів, що мали на меті задобрити далеких богів, здобути їхню прихильність та усунути страх перед смертю.

Розділ 3

Етнопсихологічна специфіка магічних ритуалів та замовлянь у фольклорі Закарпаття

3.1. Різдвяні ритуали

Календарні обряди народів світу по-різному моделюють уявлення про світоустрій та плин часу, відображають розвиток свідомості людини й формування духовних стереотипів суспільства. Новорічні та різдвяні ритуали крізь призму символів циклічності буття відтворюють процеси народження/життя/смерті людини та всесвіту, які постають тотожними у свідомості наших давніх предків. За спостереженням М. Еліаде, «релігійне свято – це реактуалізація первісної події, священної історії, де акторами виступають боги чи напівбожества. Священна історія розповідається в міфах. І тому учасники свята стають сучасниками богів і напівбожеств. Вони живуть у первісному часі, освяченому присутністю і діяльністю богів. Священний календар періодично відновлює час»¹. Тому виконання календарних ритуалів створювало ілюзію причетності людини до процесу світотворення, наповнювало сакральною змістовністю її життя. На переконання К.-Г. Юнга, психічно здоровою й щасливою може бути лише та людина, яка живе символічним життям – вірить у щось таке (Бога, ідею...), що наповнює смыслом її буття на землі². Ознаки символічного життя є в різдвяних та великодніх ритуалах, оскільки вони роблять людину «помічником» божества, а розпалювання великих вогнищ у ці дні спрямоване на підсилення енергії сонця.

Релігійний світогляд структурує життя людей, розмежовуючи рік на певні цикли, а це дає змогу усунути одноманітність, беззмістовність і страх перед смертю. К.-Г. Юнг стверджував: «Коли люди відчувають, що вони живуть символічним життям, що вони актори в божественній драмі, це дарує мир. Це надає виняткового значення життю людини; усе решта є банальним, і

¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 56.

² Юнг К.-Г. Символическая жизнь / пер. с англ. Издание 2-е. Москва: Когито-Центр, 2013. С. 306.

його можна відкинути»¹. Аналогічного висновку дійшов і П. Богатирьов, який наголосив, що магічна сила, наявна в діях та обрядах, значною мірою базується на тому, що їх здійснюють у чітко визначений день, а в усі інші дні бажаного результату вони не принесуть. «Зазвичай магічні властивості приписуються "першим дням": перший день року, перший день народження, перший день весілля тощо [...]. Події, що відбулися напередодні Різдва, під час Нового року визначають те, що відбудеться протягом року»².

Календарна обрядовість зимового циклу базується на міфах про створення світу та перехід від хаосу до впорядкованого космосу. М. Еліаде вдало розмежував категорію часу на два типи: «мирський і священний, скороминущу тривалість і "послідовність вічностей", вони періодично повторюються з нагоди свят, які утворюють священний календар»³. На думку дослідника, релігійна (віруюча) людина обов'язково виокремлює для себе такі дві часові площини, пов'язуючи їх з волею богів. «А оскільки найграндіознішою роботою богів було створення Світу, то згадування космогонії відіграє важливу роль у багатьох релігіях. Новий рік збігається з першим днем творення. Рік – це часовий вимір Космосу. Коли минув рік, то кажуть: "Світ пройшов"»⁴.

Специфіка сприйняття нашими предками сакрального часу виявляється в багатьох різдвяно-новорічних ритуалах, і кожен член сім'ї по-різному причетний до їх виконання. Одним із перших різдвяні звичаї та магічні ритуали селян Марамороського, Берегського та Ужгородського комітетів записав у 1870-х роках Г. А. де Воллан. У них участь у магічному моделюванні нового щасливого простору для сім'ї виконує господиня дому: «У перший день свята господиня варить боби, горошок і гриби, пече пісні пироги і солодкі макові калачі; з настанням сутінок застилає соломою

¹ Юнг К.-Г. Символическая жизнь. С. 307.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 253.

³ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 56.

⁴ Там само. С. 56.

підлогу своєї кімнати і сідає на цю соломку. Це робиться для того, щоб квочка в наступному році також сідала б на соломку і старанно висиджувала б яйця. Приготований сніп вівса, який лежить на столі, господиня перев'язує червоною стрічкою і кладе поруч з ним стільки головок часнику, скільки в хаті членів родини. Прикрашений таким чином сніп називається куль, тобто король. Сніп і часник прикриває хусткою. Потім господиня йде в конюшню і дає худобі лизати сіль. Якщо є бджоли, то, підійшовши до вуликів, вона вважає за необхідне подути в кожен з них стільки разів, скільки роїв хоче отримати з нього в наступному році, водночас прив'язує до вуликів нитки зі стількома ж вузлами. Зробивши все це, господиня повертається в кімнату і спокійно очікує настання ночі»¹. Таким чином, кожна господиня, здійснюючи ці ритуали напередодні Різдва (сакрального часу), уподібнюється до язичницької жриці, може впливати на життя людей та тварин. Її здатність до народження дітей стає в магічних діях символічною передумовою «народження» нового комфортного життя для усієї родини.

Ритуали, які виконувала жінка перед Різдром, стосувалися не тільки господарської магії, але й охоронної та любовної, якщо в домі були дівчата. «Коли стає зовсім темно, вона йде в сусідню кімнату, роздягається догола, бере тарілку з сирими бобами і бігає з нею по хаті, всюди розсипаючи боби: у такий спосіб вона хоче відвернути від сім'ї і від хати згубні наслідки пожежі та граду. Закінчивши це, вона одягає найгарніший одяг, повертається в житлову кімнату і там, якщо є дочка-наречена, вмиває її медовою водою. Після цього виливає воду в кутки кімнати, ніби бажаючи цим привернути женихів»². Мед у цих ритуалах постає символом привабливості та щасливого («солодкого») життя. «Солодкою» (бажаною), відповідно до закону гомеопатичної магії, мала стати дівчина для парубків.

За спостереженням П. Богатирьова, у першій половині ХХ століття обряд кидання на Святвечір бобів, який супроводжувався замовлянням,

¹ Воллан де Г. А. Угро-руссіє народніє песні. Очерк быта угорских русских. С. 192.

² Там само. С. 192–193.

«дуже поширений на Закарпатті. Формули змінюються від села до села і є різними навіть в одному й тому ж місці»¹. Ці ритуали і замовляння, як доводить дослідник, були підпорядковані єдиній меті – збільшити плодючість худоби і забезпечити здоров'я свійських тварин та членів родини. Зокрема, ритуал із розкиданням бобів 1929 року записав і В. Гренджа-Донський, але відбувався цей магічний акт не перед вечерею, а під час неї: «Всі сідають до стола, господиня ставить вечеру, а зокрема три миски з насухо вареними фасольями, бобом і горохом. Господар бере жменю фасолі і розкидає по стінах, "аби цілий рік велися корови", відтак розкидає біб, "аби велися воли", те саме робить і з горохом, "аби плодилися телята"»². Метафорично та кількість фасолін, бобів чи горошин, яку кидав господар по стінах, мала магічним чином сприяти народженню такої ж (тобто великої) кількості різних домашніх тварин. П. Богатырьов зауважив, що могло також здійснюватися у Святий вечір ритуальне розкидання пшениці, але цей ритуал мав інше значення: оберігав тварин від хвороб та можливого впливу на них якихось демонів чи відьом, а вже це могло б сприяти і збільшенню приплоду худоби. Господиня кидала зерно у чотири кутки кімнати, промовляючи охоронне замовляння: «Аби сі так ни брало нічо наших овец, ні марги, як сі пшениця к стіни не бере»³.

Різдвяні обряди, згідно зі звичаєм, розпочиналися після того, як на небі з'являлася перша зірка. Оскільки зірки асоціювалися з душами людей, а світло мало семантику просвітлення, світла свідомості, тож яскраву Зорю, яка з'явилася на небі у момент народження Ісуса Христа, варто трактувати як символ душі Сина Божого, світло божественної свідомості, архетип Самості. Е. Едінгер із цього приводу відзначив: «Зірка, яка з'являлася на небі одночасно з народженням Христа на землі, – це ще один мотив подвійного народження. Він означає існування трансперсонального, космічного

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 269.

² Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). С. 326.

³ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 270.

супутника Ісуса. Ця тема проявляється в сучасних снах. Церква [...] влаштувала святкування Різдва Христового в день зимового сонцестояння, і в такий спосіб приєднала його до язичницького обряду народження нового сонця, символічно еквівалентного Різдвяній зірці»¹.

На Закарпатті, частиною новорічної обрядовості було ритуальне вмивання. Увечері перед Різдвом, після того, як зійшла перша зірка на небі, усі члени сім'ї разом ішли вмиватися снігом або водою, виконуючи своєрідний обряд очищення (від хвороб і негараздів). У селі Нижні Чабини (Пряшівщина) йшли «митися на ріку, щоб від них відійшла хворота, так як відходить вода у річці»². У селі Красний Брід (Пряшівщина) перед Святвечором дівчата, прагнучи бути гарними, біля ополонки на ріці здійснювали такий магічний ритуал: «Через себе тричі кидали воду й при цьому казали так: щоби я така свіжа була, як тота вода»³.

Ритуальне вмивання могло відбуватися й удома (інколи перед сходом сонця в ніч перед Різдвом), в набрану до миски воду кидали монети⁴. «Умиваються грошима, щоб, по-перше, бути гарними, а по-друге, щоб мати доволі грошей»⁵. Після цього родина заходила до хати, всі молилися і сідали за стіл. За спостереженням Ф. Злоцького, таке вмивання мало на меті збільшення матеріальних статків родини: «щоб не зазнавати недостачі у грошах»⁶. Подібне пояснення семантики цього обряду отримав і П. Богатирьов у селі Верховина Бистра (Великобerezнянський р-н Закарпатської області): «обряд здійснюють для того, щоб грошей стільки було, як води»⁷. У селах Вишній Бистрий (зараз об'єднане з селом

¹ Эдингер Э. Христианский архетип. Юнговское исследование жизни Христа. URL: [https://www.e-reading.club/chapter.php/1022174/3/Edinger - Hristianskiy arhetip. Yungovskoe issledovanie zhizni Hrista.html](https://www.e-reading.club/chapter.php/1022174/3/Edinger_-_Hristianskiy_arhetip._Yungovskoe_issledovanie_zhizni_Hrista.html) (Дата звернення: 10.01.2018).

² Вѣрованя и обычаѣ нашего народа на Святыи вечер и Рѣздово. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1930. Рочник VII. Число. 3. С. 63.

³ Панькевич І. Звычаѣ та повѣря рѣздвањѣ у Русинѣв на Пѣдкарпатю. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1928. Рочник V. Число 2. С. 45.

⁴ Панькевич І. Звычаѣ та повѣря рѣздвањѣ у Русинѣв на Пѣдкарпатю. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1928. Рочник V. Число 1. С. 24.

⁵ Росоха С. Новый рок. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Рочник VIII. Число 3. С. 83.

⁶ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 295.

⁷ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 260.

Котельниця Воловецького р-ну Закарпатської області) та Богдан (Рахівський р-н Закарпатської області) це роблять для того, щоб «гроші були протягом цілого року»¹. Таким чином, вмивання снігом чи водою перед різдвяною вечерею символізувало оновлення життя самої особи, що вмивалася, а також, за аналогією – оновлення життя світу. Крім цього, вода в обрядах могла символізувати вхід у підземний світ та бути об'єднуючою ланкою з потойбіччям, з душами померлих предків.

Можливо, вода і сніг асоціювалися з ідеєю першопочатку (первісних світових вод), оскільки, згідно з сюжетами більшості космогонічних міфів, на початку були тільки первісні води (хаос), які згодом через поєднання з вогнем та за сприяння сили думки та волі божества разом утворили проявлений світ. Метафорично закінчення старого року й народження божества на несвідомому рівні сприймалося нашими предками як занепад одного світу й народження іншого, нового.

У деяких закарпатських селах, за спостереженням П. Богатирьова, після вмивання обличчя у воді з монетами «втираються гунею (шуба з кожухом назовні) або червоною хусткою [...]». У селі Нижній Бистрий (Хустський р-н Закарпатської області – О. Т.) "гунею втираються, аби вівці хотіли бути". У селі Присліп (Міжгірський р-н Закарпатської області – О. Т.) червоною хусткою втираються, "щоб цілий рік бути рум'яним"². Погоджуємося з висновком ученого, що магічний вплив речей (гуні, червоної хустки) на життя селянина зумовлений у цих обрядах законом дотику, контагіозною магією.

Цінним є запис елементів святкування Різдва, здійснений Ф. Злоцьким у кінці XIX століття у с. Копашново на Закарпатті: «У Святий вечір на стіл кладуть отаву і між неї колач, який там залишається до Нового року і з якого дають усій худобі, а з калача ("карачуна") й самі їдять. У той же час в угол-куток хати (кімнати), що коло стола, ставлять сніп вівса і в'язку кукурудзи,

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 260.

² Там само. С. 260.

щоб урожай був багатий. Зберігають їх там теж до Нового року. Одночасно стіл обтягають ланцюгом, усі шафи закривають замком і так залишають до Нового року, щоб дикі звірі не наносили шкоди худобі і всьому господарству»¹. Дослідник пояснює, що українці вважали обв'язування стола ланцюгом (за умови що його не зніматимуть до Нового року) необхідною передумовою того, що «вовки не нападуть на стада»². С. Росоха такий ритуал пов'язує з магією родючості: господар обв'язує ноги стола, щоб протягом всіх чотирьох пір року у хаті був «якналіпший урожай. Під стіл кладе вінок струча, отави, стручки фасолі, бобу та іншого, щоб того цілий рік було доволі в хаті»³.

П. Богатирьов знайшов вмотивування обв'язування стола ланцюгом прагненням людей вберегтися від ворогів: «Щоб прив'язати злі язики, щоб пліткарі мовчали, у Святвечір замикають на замок ланцюг, котрим обв'язаний стіл»⁴. Хоча можливою є й інша інтерпретація: ланцюг утворював символічне коло навколо різдвяного стола, мав магічним чином об'єднати велику родину, зберегти її цілісність та здоров'я в майбутньому році⁵. Саме таке пояснення семантики цього ритуалу знайшли І. Панькевич та В. Гренджа-Донський. «Господар обводять ланцом (ланцюгом) стіл (чотири ноги стола), щоб цілий рік була єдність (згода) в хаті та щоб було сили і здоровля, міцного, як той ланц. Господар після цього виходить, а жінка ставить під поріг сокиру, "щоби за цілий рік не приходила до хати нечиста сила". Незабаром чоловік входить зі снопом (житним чи вівсяним) і з отавою (або сіном) у руках (це властиво й репрезентує сінокоси – пашу), стає на порозі, три раз промовляючи: "Кланяюся снопом!" Господиня на те йому відповідає так само тричі: "Будь здоров хлопом!" (тобто: дужим, здоровим). Він переступає сокиру, ставить сніп на лаву під стіною в кут біля стола, а сам

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 294.

² Там само. С. 295.

³ Росоха С. Святый вечер. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VII. Число 4. С. 119.

⁴ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 238.

⁵ Панькевич І. Звичаї та повір'я різдвянї у Русинів на Подкарпатю. С. 24.

розтрясує отаву чи сіно (а за браком того солому) по землі, по лаві, так само і на столі»¹. Цей ритуал базувався на магії очищення (переступання через сокиру), господарській магії («поклони снопом», розсипання сіна) та мав на меті накликання здоров'я та сили на господаря, а в його особі й на усіх інших членів родини.

Згідно із записами М. Щербя, здійсненими 1930 року на Закарпатті, перед початком різдвяної вечері «гасили світло, і господар у темноті заносив до хати в'язанку соломи. Господиня питала: "Що вносять до хати?", а чоловік відповідав: "Золото!" Тоді запалювали свічку й усі разом починали розкидати по підлозі солому, кричали "звірячими" голосами, наслідуючи домашніх тварин, що мало накликати значний приплід худоби»². Водночас, такий звичай тісно пов'язаний з біблійною оповіддю про народження Ісуса Христа у хліві серед тварин. Підсвідомо людина прагне бути подібною до Христа, і під час Різдва через певні ритуали наближує сакральне минуле до свого сьогодення, метафорично опиняючись в умовах, у яких побачив світ Син Божий («Малі хлопці біжать по солому до хижі на знак того, що Ісус народився на солومی в яслах»³). Розкидаючи під столом солому (щоб було подібно, як у хліві), наслідуючи голоси тварин (і так імітуючи їх присутність), господарі магічно моделювали ситуацію, у якій відбулося народження Ісуса Христа, у себе вдома.

Різдвяні ритуали метафорично робили людей учасниками сакральної події. Зокрема, у с. Нижні Чабини колись здійснювався перед Святвечором ритуал, що символічно відображав запрошення господарем Бога й святих на до себе до хати. Господар у сінях волочив по підлозі плуг та борони, «а господиня з хижі запитувала: "Хто там дуркоче?" А газда із сіней їй відповідав: "Сам пан Біг вечеряти хоче". Це для того, щоб до них прийшов

¹ Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). С. 326.

² Щербей М. Святий вечер. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Рочник VIII. Число 3. С. 82.

³ Панькевич І. Звичаї та повір'я різдвяні у Русинів на Подкарпатю. С. 23.

Бог і усі святі на вечерю»¹. Аналізуючи архетип християнства, Е. Едінгер дійшов висновку, що на психологічному рівні людині просто необхідний міф про можливість долучення до божества й можливість досягнення духовної досконалості. На думку дослідника, Ісус Христос асоціюється з архетипом Самості, народження якої «має відбутися у зовнішньому світі (extra mundum)»². Таким чином, віра в об'єктивацію ідеального духу в тілі людини – проєктування архетипу Самості (образу Христа) на видимий світ – стає передумовою різдвяної обрядовості у системі християнства. А магичні ритуали, які виконувалися під час різдвяних свят, робили людину метафорично причетною до акту впорядкування власного життєвого простору, усунення хаосу з меж мікрокосму, тобто родини й господарства.

У селі Колочава (Міжгірський р-н Закарпатської області) перед різдвяною вечерею здійснювали магичний акт, що мав на меті матеріалізацію бажання, виголошеного у супроводі символічної взаємодії вогню, води та сили слова: «Кладуть до миски розжареного вугля і насипають на грань купленого в місті ладану, кадять хату, клякають на коліна і моляться п'ять раз "Отче наш" і вінчують собі щастя. [...] Після вечері колядують, лишають ложки і недоїдену страву в мисках до рана, для душ померлих осіб з родини»³. М. Еліаде слушно пов'язує такі обряди з космогонічними та есхатологічними міфами, що асоціюються з «погашення вогню, поверненням душ померлих»⁴.

П. Богатирьов записав на Закарпатті багато ритуалів, що відбувалися в період різдвяних свят, і дійшов висновку, що «більша частина магичних дій на Святий вечір має на меті збільшення врожаю і плодючості домашніх тварин, що, відповідно, має забезпечити добробут селянина на цілий рік. Не пов'язані з цим магичні дії досить нечисленні»⁵. Дослідник наголосив, що

¹ Вѣрованя и обычаѣ нашего народа на Свѣтѣй вечер и Рѣздво. С. 63.

² Эдингер Э. Христианский архетип. Юнговское исследование жизни Христа.

³ М. В. Святовечірнѣ звѣчаѣ. Пчолка. Ужгород, 1928 (Децембер). Рочник VII. Число 4. С. 74.

⁴ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожитство та культурні уподобання. С. 42.

⁵ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 255.

серед інших магичних ритуалів на першому місці є ті, що повинні допомагати народженню дітей, і дії, які здійснювали дівчата з метою знайти жениха і пришвидшити весілля. П. Богатирьов по-іншому, ніж Г.А. де Воллан, пояснив магичне розсипання господинею бобів по кімнаті на Святвечір: на його думку, цей ритуал і замовляння, яке його супроводжувало, мали на меті сприяти народженню дітей¹.

2006 року І. Хланта в с. Колочава зафіксував магичний ритуал, який виконував господар (а не господиня, як у записі Г.А. де Воллана) перед різдвяною вечерею: «Перед тим, як вечеряти, батько брав дощечку, клав на неї 3-4 жаринки, а на ті жаринки – ладан, виготовлений із смерекової смоли [...]. Батько йшов з ладаном довкола стола, набирав з усіх 12 страв по шматочку і йшов з ними та ладаном у хлів, кадив над кожною коровою і всякою худобиною. Потім виходив на двір, дивився на небо і просив від новонародженого, аби Господь зберіг його худобу від усякого злого на водах, на переходах, на лежовищах, на пасовищу – на всяких місцях і аби Бог зберіг його худобу та обійстя і всю сім'ю від усякого зла. Ладан і грань метав під поріг хліва іззовні, аби ніяка нечистота, зокрема відьми, не зайшли в хлів. А шматки з 12 страв клав на дровітню і там залишав, аби всяка звірота йшла їсти. Але вони не йшли, бо їх уже наперед пошанували, угостили. Господар виголошував: "Усякі звірі: вовки, ведмеді, олені, кози, дикуни, подьте з нами вечеряти, бо я вам приніс". Як не було в хаті газди, у хлів могла йти й газдиня»². Обкурювання домашніх тварин ладаном сприяло, на думку виконавця, очищенню їх від хвороб та зла, відображало метафоричне оновлення світу і для них. Символічне частування диких звірів мало семантику жертвоприношення, господар прагнув «задобрити» їх, словесно прилучивши до розряду «своїх», оскільки ділився з ними різдвяними стравами. Водночас задобрення відьом не передбачалося, проти них

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 255.

² Хланта І. Співаночки мої милі. С. 98.

створювався магічний бар'єр киданням під поріг хліва ладану та розжареного вугілля.

Після закінчення різдвяної вечері діти бавилися в соломі, шукали горіхи та яблука, а батько казав їм кудкудакати, як кури, аби кури добре неслися. У селах Верховина Бистра та Присліп, згідно із записами П. Богатирьова, після того, як родина повечеряла, «всі збирають ложки. Хлопчик-пастушок, сидячи під столом, зв'язує їх разом; так вони повинні залишатися до ранку, щоб цілий рік стадо не розбрелося (аби худоба уєнну пасла)»¹. Потім господар ішов до стайні годувати всю худобу, що там була. На Святий вечір усі домашні тварини мали бути ситі, бо вважалося, що в цей день вони можуть розмовляти. І якщо господар добре їх не нагодував, то вони нібито можуть проклясти його: кожна тварина «буде питати іншу, чи сита, і як буде котрась голодна, то скаже, щоб їх газда завжди був голодний»². Такі вірування відображають, з одного боку, тотемічні уявлення праслов'ян, а з іншого, створюють своєрідну психологічну проєкцію інстинктивного аспекту архетипу Тіні на домашніх тварин. З погляду психоаналізу, інстинктивна природа людини в міфах та казках об'єктивується в образах тварин.

Новий рік і Різдво асоціювалися у свідомості наших предків із сакральним часом, коли межі між проявленим світом та світом невидимим стиралися, а це метафорично створювало передумови для потрапляння непізаного, дивовижного у світ людей – мовою психоаналізу, архетипи колективного несвідомого легко могли подолати бар'єр і стати досяжними для свідомості. Так, можливість об'єктивації архетипу Тіні виявлялася у віруванні закарпатців у здатність тварин говорити, мислити, проклинати в період різдвяних свят. Годуючи тварин, господар метафорично задобрював власні інстинкти, щоб вони й надалі залишалися контрольованими, «слухняними» й не вносили деструктивних тенденцій у життя.

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 269.

² Вѣрованя и обычаѣ нашего народа на Святий вечер и Рѣздво. С. 63.

Ф. Потушняк згадує про існування звичаю «на Святий вечір (а подекуди лише на Новий рік) під час коляди ставити на кут стільки вуглин, скільки є членів у родині. Коли вуглик не гасне, а згорає і перетворюється на білий попіл, членові сім'ї добре буде вестися в здоров'ї та в роботі, а чий вуглик згасне й почорніє, той або помре, або буде хворий (символічна залежність вогню і життя)»¹. Подібне ворожіння на вугликах записав Ф. Злоцький: «Напередодні Нового року на печі розкладають стільки гарячих вуглинок, скільки членів є в сім'ї, зазначивши, котра гаряча вуглинка-жар кому належить. Члени сім'ї помирятимуть у такому порядку, як погасають куски жару»². Такі ритуали психологічно вмотивовані вірою наших предків у здатність вогню говорити з людьми за допомогою знаків та символів у певні періоди року. Крім цього, вогонь, прихований у вугликах, очевидно, асоціювався з «вогненністю» людської душі (тобто з внутрішнім душевним вогнем-душею).

Ще одним українським різдвяним звичаєм, пов'язаним із культом померлих предків і з уявленням про об'єднання різних часових площин, було настилання сіна під скатертю, що вкривала святковий різдвяний стіл. Це сіно мало назву «баба» й, очевидно, асоціювалося з душами померлих жінок, адже господиня готувала різдвяні страви й ставила їх на стіл. Душі предків-чоловіків натомість нібито вселялися в «діда» (дідуха). Про існування такої диференціації згадує П. Богатирьов: «У куток ставлять діда (сніп вівса), а під стіл кидають оберемок сіна або бабу»³. У селі Ублі (Пряшівщина) вівсяний сніп, який клали на стіл, члени родини використовували для ворожіння, витягували з нього навмання колоски: «Якщо гарний овес витягнуть, такий і урожай пшениці буде. І так далі на кожне зерно»⁴.

Дідух («дідо») наділявся магичними властивостями й повинен був стояти «в куті поблизу стола до Нового року. На Новий рік солому з "діда" палять, а

¹ Потушняк Ф. Огень въ народных вѣрованяхъ. *Зоря-Најна*. Річник 1. Ужгород, 1941. №1–2. С. 96.

² Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 287.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 266.

⁴ Вѣрованя и обычаѣ нашего народа на Святий вечер и Рѣздво. С. 61.

частину ховають у скрині. Вірять, що коли хтось утопиться в ріці й попливе за водою, то солома з "діда", пущена на воду, буде плисти з водою аж до того місця, де лежить потопельник і там зупиниться. Так знайдуть утопленого»¹. Оскільки «дідо» асоціювався з душами померлих предків, з виміром смерті, тож солома з нього наділялася магичною здатністю «відчути», віднайти інших небіжчиків (потопельників).

За спостереженням Ю. Шилова, «Первісний Світолад індоєвропейці та індоіранці пов'язували з Потойбічним Світом і Потойбічним Царством. Ось чому новорічні ритуали "світотворення" тісно поєднувалися з ідеєю "воскресіння" небіжчиків. Помітний і зворотний вплив: гробниці, горщики, амулети, тощо прикрашали календарями, хід яких мали "контролювати й стимулювати" померлі»². Очевидно, календар сприймався як метафора світового порядку, циклічності й зображувався на похованнях з метою утвердження безконечності існування життя людської душі та часу.

Жителі села Лозянське (Міжгірський р-н Закарпатської області) вважали, що застелений соломою стіл «символізує добробут, на противагу голому столу, що означає бідність. За законом подібності, цей добробут повинен бути і в хаті»³. Згодом, після Різдва, принесену до хати солому використовували для здійснення різних магичних ритуалів. За спостереженням С. Росохи, сіно, солому та інші предмети, занесені в дім на Різдво, вимітали з хати, «все сміття збирали на одну купу, несли в сад і потрохи клали під кожне дерево, а потім його підпалювали»⁴ й у такий спосіб обкурювали садовину. Закарпатці вірили: якщо якесь дерево чи кущ не були «обкурені» димом зі спалених різдвяних атрибутів, воно не буде плодоносити протягом року. Тому на Старий новий рік колись «у кожному селі в кожному саду "курилося" під деревами»⁵. Спалення атрибутів

¹ М. В. Святовечірні звичаї. С. 74.

² Шилов Ю. Брама Безсмертя. Київ: Журн. «Український світ», 1994. С. 251.

³ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 265.

⁴ Росоха С. Новый рок. С. 83.

⁵ Там само. С. 83.

минулого року символізувало остаточне закінчення попереднього етапу життя, а дим, який здіймався з вогнища, тепер передавав енергію духам рослин і дерев, змушуючи їх плодоносити. Зокрема, це міркування підтверджується замовлянням (що супроводжувало спалення винесеного сміття після різдвяних свят), яке записав І. Хланта в с. Колочава: «Аби стільки сад уродив садовини, як того сміття назбиралося»¹.

П. Богатирьов виявив два інші сценарії використання соломи й сіна, виметених з хати після різдвяних свят: «У деяких селах ні солому, ні розкидану по підлозі отаву не спалюють, а зберігають як ліки або як засіб для кращого росту плодкових дерев [...]. З неї роблять підстилку ягням і розкидають по саду, щоб він краще плодоносив. У Прислопі солому не спалюють, а "вимітають її у місце, недоступне ні людині, ні тварині". Цей обряд здійснюють не тому, що бояться потоптати священну солому, а через страх, щоб вона не завдала шкоди»². Селяни вважали, що ця солома мала таку ж семантику, як вода, котрою обмивали небіжчика, тобто приносила біду. У селі Присліп існували вірування, що «чарівниці (босоркані) або диявол на Різдво гуляють і можуть щось підлити в солому. Людина може втрапити в біду, якщо торкнеться соломи [...]. Ось чому її кидають в яму, котрою не користуються»³. Очевидно, різне трактування селянами властивостей соломи, винесеної після Різдва з хати, зумовлене різними асоціаціями й психологічними установками. Люди, які використовували солому з конструктивною метою (зцілення худоби, збільшення урожаю плодкових дерев), метафорично пов'язували її з причетністю до сакральної історії світотворення: використана під час різдвяних свят солома (яка могла сприйматися і як тимчасове місце перебування духів предків) нібито вбирала в себе енергетику сакрального часу й ставала магічним «провідником» для добрих задумів людини. У другому випадку на солому, очевидно,

¹ Хланта І. Співаночки мої милі. С. 101.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 267.

³ Там само. С. 267.

проєктувалося лише уявлення про добробут у хаті (стіл не голий – буде достаток у родині), вона використовувалася як предмет, що за аналогією (відповідно до закону гомеопатичної магії) мав вплинути на життя родини. Солома не сприймалася як частина міфічної історії, не наділялася магичними властивостями, а, отже, легко могла потрапити під вплив демонічних сутностей, оскільки була безсилою проти них, не мала «святості». Таким чином, різні психологічні проєкції стали причиною різних магичних дій.

Ф. Злоцький у селі Копашново (Хустський р-н Закарпатської області) зафіксував новорічний ритуал, що передбачав магичне обкурювання не дерев, а членів родини: «Сміття, що зметено в хаті за тиждень, починаючи від Різдва, в день Нового року треба винести на вулицю, запалити і над ним обкурювати ноги, щоб на них не утворилися рани»¹. Метафорично разом із димом від спаленого сміття мали розвіятися хвороби ніг. Очевидно, у ритуалі передбачається зцілення саме ніг, а не інших частин тіла, відповідно до закону контагіозної магії: саме ноги торкалися раніше цього сміття, тому спалення сміття – це метафоричне спалення ран, які символічно є «сміттям» для здорової людини. Водночас у Надвірнянському повіті (Івано-Франківщина) на початку ХХ століття спалювали соломку, що була застелена на підлогу у Святвечір, на другий день Різдва і над вогнем гріли не ноги, а руки: «У свято св. Стефана дім замітають, а сміття спалюють або в домі, або в сінях; над цим вогнем гріють руки, кажучи: "Аби руки цирез рік ни розвивали сі, ни боліли!"»². У цьому ритуалі вогонь магичним чином повинен спалити чи попередити хвороби рук, зі здоров'ям яких безпосередньо був пов'язаний матеріальний добробут селянина, який багато працював руками.

Вогонь як засіб магичного зцілення й оздоровлення (але вже домашніх тварин) постає ще в одному новорічному ритуалі, записаному Ф. Злоцьким:

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 295.

² Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 266.

«Худобу з хліва випускають до сходу сонця через жар, покладений перед порогом, щоб худоба не хворіла»¹.

Символом Нового року, початку нового циклу були хлопчики-колядники, найбажаніші гості, що набували рис давнього божества, яке заклало основи життя Всесвіту. Набравши в кишені або рукавички зерна, хлопчики вирушали до сусідів і родичів засівати. Засівальне зерно мало бути обов'язково ціле, не облущене (у жодному разі не крупа), оскільки лише з такого зерна можуть вирости нові колоски (що символізує здатність до відтворення життя). Ритуал посівання, очевидно, дублював давній міф про створення світу, а на хлопчика проєктувався образ бога-творця.

Найбільшу «коляду» міг заробити той юнак, який приходив посівати першим. Зокрема, Ф. Злоцький зафіксував ритуал, у якому палка першого колядника наділялася символічною здатністю до запліднення тварин: «У Святий вечір від першого колядника відбирають палку і б'ють нею корову, щоб вона стала тільною»². Також першому коляднику доручали обмолотити дідуха, який стояв на покутті від Різдва, і таким чином метафорично відпустити духи предків та розпочати новий календарний цикл. Отже, «беручи символічну участь у зруйнуванні і новому творенні Світу, людина й сама відроджувалася, вона народжувалася знову, бо починалося нове буття. Кожного Нового року людина почувалася вільнішою і чистішою, бо позбувалася тягара гріхів та помилок. Вона знову опинялася в казковому часі творення, а отже, часі священному і могутньому; священному, бо він був змінений присутністю богів; могутньому, бо цей час належав винятково найвеличнійшому акту творення, створенню Всесвіту. Людина символічно знову ставала сучасником космогонії, була присутньою при створенні Світу»³.

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 295.

² Там само. С. 294.

³ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 42.

Символом закінчення старого й початку нового річного циклу в зимових обрядодіях на Закарпатті був карачун (крачун) – великий ритуальний хліб з пшеничної муки, його назву пов'язують зі словами «короткий», «краткий» (подібні корені є в угорській, румунській, латинській мовах). На важливу роль цього ритуального хліба в різдвяній обрядовості звернули увагу багато дослідників фольклору Закарпаття. Зокрема, Ф. Потушняк зазначив, що «карачун і паска в обрядах мають одне й те ж значення: символізують тепле сонце, яке дарує життя, як його найвищий дар, його продукт, річний круг сонця, землеробський рік, пробудження і зріст природи в символі круглого хліба»¹. Оскільки карачун асоціювався з сонцем і достатком, за законом контагіозної магії, його замішування й випікання сприймалося як магичний акт, він мав бути гарним, високим, не тріснути, щоб за аналогією таким самим гарним для господаря був цілий рік. Ф. Потушняк і П. Богатирьов у різних населених пунктах Закарпаття в першій половині ХХ століття зафіксували повір'я про необхідність дотримання жінкою певних вимог під час приготування карачуна. Ф. Богатирьов у селах теперішнього Хустського району виявив, що «газдиня одягає рукавиці і гуню, коли пече карачун (Нижній Синевир). В іншому селі [...] рукавиці треба одягати, коли крачун на лопаті саджають у піч. "Щоб бути багатим, не треба крачун брати голою рукою; під час приготування хліба господиня повинна одягати гуню" (Синевир)»². Також, за спостереженням Ф. Потушняка, карачун клали «на місце прикрите і ніколи не голе»³. Одяг господині та тканина на столі, на яку ставлять карачун, тут символізують матеріальний добробут родини, який метафорично передається від господині карачуну, а потім від ритуального хліба невидимий успіх «переходить» на всіх членів сім'ї. Цілком погоджуємося з висновком П. Богатирьова, що «крачун є символом сімейного багатства; під час дотику голою рукою (оголеність – символ бідності), за законом контакту, сім'ї

¹ Потушняк Ф. Крачунь. *Літературна неділя*. Ужгород, 1942. Рочник 2. Ч. 1. С. 7.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 256.

³ Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

передається бідність. Так само й газдиня одягає гуню для того, щоб сім'я стала багатою»¹. Досліднику вдалося в закарпатських селах побачити два різновиди карачуна. Зокрема, він відзначив, що у селі Присліп «крачун обв'язують джгутом із льону й конопель, а в середину вставляють стебло вівса. На верхній кірці малюють хрест»². Другий різновид карачуна досліднику показали в селах Волове (теперішня назва – Міжгір'я, Міжгірський р-н) та Нижній Синевир (теперішня назва – Синевир, Міжгірський р-н): «У цих місцевостях в середину крачуна прагнуть вкласти потрохи від усіх продуктів, котрі вживаються в хаті: вівса, капусти, пшениці, кукурудзи... В середину хліба також встромлюють стебло вівса. У деяких селах, де під час посту обов'язково треба вживати часник, його додають у крачун»³. І пояснювали селяни вкладання часника в карачун тим, що «чарівники його бояться»⁴, шматок карачуна з часником давали з'їсти хворому, щоб одужав. Про вкладання часнику до карачуна пише і Ф. Потушняк, дослідник звертає увагу на наявність точної кількості зубчиків, зазначаючи, що це має символічне значення: «До карачуна вкладається як правило 12 (9, 7) зубчиків часнику і по 12 зернят з різних рослин, які вирощують. (Дванадцять символізує тут передовсім дванадцять місяців у році)»⁵. Таким чином, увиразнюється метафоричне сприйняття селянами карачуна як проєкції річного кола. Зернятка різних рослин, вкладені в карачун, мали магічним чином збільшити їх урожайність. Також народна уява наділяла карачун магічною силою: він міг впливати на речі, які з ним контактували. Наприклад, коли господар хотів, щоб у нього було більше чорних овець, то клав під карачун жмут чорної шерсті, якщо прагнув мати більше білих овець – жмут білої⁶. Дівчата, які прагнули швидко вийти заміж,

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 256.

² Там само. С. 256.

³ Там само. С. 256.

⁴ Там само. С. 256.

⁵ Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

⁶ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 257.

прикрашали карачун «барвінком і розмарином, щоб того року було в хаті весілля, бо карачун імітує урожайність, а може імітувати і форму весілля»¹.

У деяких регіонах Закарпаття, за спостереженням Ф. Потушняка, ритуальних різдвяних хлібів було декілька: пекли й «брата карачуна [...] і колач для колядників»². Однак основна магічна роль відводилася саме основному (більшому) карачуну.

Згідно із записами В. Гренджі-Донського, на Закарпатті господиня на Різдво пекла дванадцять карачунів (лише дуже бідна – п'ять), із яких один був найбільший. «Але в тих керечунах обов'язково мусить бути 12 страв (домішується до тіста в середині хліба, перед садженням в піч), і то такі страви, що репрезентують якусь цілість, а не поодинокі продукти, і так є там: пшениця, жито, овес, кукурудза, мід, бараболі, капуста, пшоно, гречка (в новіших часах рис), фасолі, горох, біб, сливи (сушені); а часом ще два-три зерна соняшника чи «насіння» (конопляного, з чого вироблюють також олію»³. Таким чином, ці дванадцять хлібів (карачунів) магічно мали примножити урожай овочів, фруктів, злаків, насіння: метафорично сила сонця, з яким асоціювався карачун, мала сприяти розростанню та дозріванню того, що було «сховане» як начинка в ритуальному хлібі. Як зауважив В. Гренджа-Донський, через випікання таких карачунів селяни Закарпаття прагнули охопити «всі галузі сільського господарства: а) полеводство: озимина (пшениця), б) ярина (овес, кукурудза й ін), в) огородинство (капуста тощо), г) садівництво (сливи), д) пасічництво (мід)»⁴.

В. Богатирьов селі Люта (Великоберезнянський р-н Закарпатської обл.) зафіксував міфологічну легенду, згідно з якою карачун має владу над нечистою силою: «Жив один чоловік. Його жінка ось-ось повинна була народити, а він цього не знав. Диявол попросив у нього те, що він повинен отримати (без сумніву він щось дав тому за його обіцянку). Чоловік

¹ Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

² Там само. С. 7.

³ Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). С. 325.

⁴ Там само. С. 325.

погодився. Диявол з'явився на Святий вечір, і саме тоді народилася дитина. Але тільки-но чорт з'явився, крачун, який ще сидів у печі, наказав йому забиратися геть, і диявол пішов. Ось чому крачун печуть у Святвечір»¹.

Оскільки на карачун українські селяни проєктували образ зимового сонця, котре після 22 грудня починає набувати більшої сили (день починав збільшуватися), його, за спостереженням Ф. Потушняка, «клали на отаву посередині стола»². Як і сонце, він метафорично посідав центральне місце (на столі). Урожай вівса і конопель теж мав бути «запрограмованим» магічним чином через карачун, який «закосичують вівсяним колоссям і перев'язують конопляною ниткою, щоб коноплі були і овес»³. У середині ХХ століття, за спостереженням П. Лінтура, «спечений на Різдво карачун клали на круглу сковорідку, вкриту осиковим листям або ж сіном, соломою, кукурудзяними листками»⁴. І лежати він мав на куті стола, у нього могли увіткнути кілька колосків або гілочку з ялинки, яка нагадувала хрест, обв'язували прядивом, а також під ним інколи ховали гроші, аби родина була багата. Після того молилися і благословляли їжу.

«Про карачун згадується в одній із закарпатських колядок:

На святий вечур

Печи керечун,

А на Новий рік

Уже ся іспік»⁵.

Карачун як ритуальна страва, своєрідна жертва новонародженому молодому сонцю, яке потрохи набиралося сили, мав метафорично посилити енергію світила в період зимових свят – у момент часового переходу. А в день Нового року енергія сонця мала передатися членам родини, які нарешті куштували цей ритуальний хліб.

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 259–260.

² Потушняк Ф. Крачунь. С. 7.

³ Там само. С. 7.

⁴ Линтурь П. Угро-русская коляда. С. 4.

⁵ Там само. С. 4.

Карачун також використовували селяни Закарпаття в магічних ритуалах, що мали на меті зцілення тварин. Зокрема, П. Богатирьов описав використання середини карачуна у селі Нижній Синевир як ліків: «Якщо у корови перед отіленням болить вим'я – цю хворобу називають мерена, – то тварину лікують так. Беруть верхню частину крачуна крошать її і кладуть на лист з палаючим вугіллям, котрий несуть у стійло до корови; спалюють на вуглинах шматочки крачуна й підставляють вим'я під його дим (і то ся курить на вимня). Той, хто промовляє замовляння, водить пальцем навколо вимені, кажучи: "Марено, марено, яка єсь велика? – Як бобовое зерно. – Я як би ся змарила, як макове зерно, і так би ся згладила, як хлопці та дівки ізглажують голоуки". У той же час він тричі гладить соски»¹.

Уранці на Старий новий рік (14 січня) господар брав карачун і йшов з ним до криниці по воду, у деяких селах це називалося «йшов купати карачуна» (колись його справді занурювали у воду). Повернувшись до дому з водою, господар кидав карачун через хату (або ж котив його від порога до стола). І цей обряд метафорично дублював рух сонця по небу протягом року. За слушним спостереженням П. Лінтура, «у такий спосіб відбувалося своєрідне ворожіння: якщо карачун падав на підшву – це віщувало вдалий рік, якщо ж "дуба" (догори підшвою) – до негараздів. Потім карачун підіймали, розрізали прядиво, яким він був обв'язаний, і аж тоді ламали на шматки й з'їдали, примовляючи: "На Новий рік – керечун утік". Осику, (сіно, солому) з-під карачуна на Старий новий рік не викидали, а обв'язували ним фруктові дерева, щоб краще родили»². Отже, карачун асоціювався з роком, що минув, із завершеним часовим колом (оскільки його форма теж коло).

Водночас календарний рік ототожнювався з існуванням упорядкованого всесвіту та життям окремої людини, а новорічний міф на рівні символів відображав міфологічне уявлення не тільки про початок життя всесвіту, а також про появу виокремленої свідомості. За спостереженням

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 259.

² Линтурь П. Угро-русская коляда. С. 5.

Дж. Кемпбелла, «основний принцип будь-якої міфології полягає в тому, що кінець є початком. Міфи про творення пронизані відчуттям фатуму, котрий послідовно перетворює всі створені форми в нетлінне, з якого вони первинно виникли. Форми нестримно рухаються вперед, але невідворотно, досягаючи свого апогея, руйнуються й повертаються у вихідну точку»¹.

Магічні обрядодії, пов'язані з Новим роком та Різдвом, мали на меті підтримати світоустрій через відтворення прадавніх міфів про народження всесвіту, сонця, перемогу світлого божества над силами темряви. Українці Закарпаття вірили у здатність людини й громади впливати на хід космічних процесів через слово та дію, але не з метою підкорення собі всесвіту, а заради допомоги йому. Такі міркування були близькі Дж. Кемпбеллу, котрий заперечував трактування календарних обрядів у середовищі примітивних народів «як спроби керувати природою»². Однак з іншим твердженням вченого можна посперечатися. Зокрема, він зауважив, що «у всіх насправді релігійних обрядах домінуючим мотивом є підкорення невідворотності долі – і в сезонних святах це є особливо очевидним»³. На нашу думку, таке міркування треба дещо трансформувати, змінивши визначення про «невідворотність долі» на «прагнення підтримати існуючий світоустрій». Через повторення новорічних обрядодій людина допомагала долі/божеству продовжити життя в проявленому світі й у такий спосіб сама уподібнювалася до творця, виконуючи магичні ритуали. Слушним є спостереження М. Еліаде, що, реактуалізуючи міфи, релігійна людина намагалася наблизитися до богів, уподібнитися до них через наслідування і в такий спосіб узяти участь у «божественному» бутті. «Наслідування божественних взірцевих моделей виражає і прагнення святості, і онтологічну ностальгію. [...] Священний календар щорічно повторює те саме свято, відзначає ті самі міфічні події. Тобто священний календар "вічно повертає" певну кількість божественних

¹ Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. С. 266.

² Там само. С. 371.

³ Там само. С. 371.

жестів [...]. Скрізь календар свят становить періодичне повторення тих самих первісних ситуацій, а отже, реактуалізацію того самого священного часу»¹.

Різдвяні та новорічні свята є важливою частиною духовного життя українців, оскільки акцентують на єдності маленької родини, великого роду й цілої нації. З іншого боку, вони дарують віру в можливість почати все з початку, з чистого аркуша, «запрограмувати» нову щасливу модель життя на наступний рік. У старому році залишаються сварки, хвороби, докори сумління, а в новому з моменту народження Ісуса Христа, зі Святого вечора символічно починається новий цикл, котрий психологічно налаштовує людей на оптимістичне світосприйняття, уселяє віру в зміни, які обов'язково покращать якість життя й з'явиться змога реалізувати все задумане. Різдво дарує людям віру в переродження особистості й суспільства, в очищення душі й колективної свідомості².

Оскільки Різдво сприймалося нашими предками як сакральний час, у якому переплітаються теперішнє й майбутнє, люди вдавалися до ворожінь, щоб передбачити, що чекає на них протягом року. Ф. Злоцький описав магичний ритуал, який виконувала дівчина, коли хотіла дізнатися, яка доля на неї чекає: «Дівці, яка хоче довідатися про своє майбутнє, напередодні Різдва цілий день треба поститися, а вечером, доки колядники ще не ходять, тричі оббігти швидко хату, потім заглянути у вікно, і в хаті побачить себе, і якщо помре – лежатиме на катафалці, якщо заміж вийде – у наряді молодої»³. Цей магичний акт лише окреслював перед дівчиною можливу перспективу майбутнього, однак змінити його не міг. Водночас на Закарпатті були ритуали, котрі мали сприяти щасливому заміжжю дівчини. Наприклад, у селі Смерекове (Великобerezнянський район) «дівчина випускала з хліву свиней, щоб свати ходили за нею так само, як ходять свині. Робили це на Святвечір»⁴.

¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 57.

² Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя зимового циклу календарної обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 2 (38). С. 74.

³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 294.

⁴ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 277.

У цьому ритуалі дівчина повинна випустити саме свиней, а не інших тварин, оскільки слова «свині» і «свати» мають дещо подібне звучання (з назвами інших свійських тварин узагалі жодної подібності нема). Таким чином, відповідно до закону гомеопатичної магії (подібні слова), символічно поведінка свиней мала спроектуватися на поведінку сватів. Поширеним на Закарпатті було ворожіння за гавкотом собаки про майбутнє заміжжя дівчини. Після закінчення вечері відданиця сідала біля вікна і слухала, «звідки собака перший раз загавкає, бо з тої сторони прийдуть свати»¹.

У селі Білки (Іршавський р-н Закарпатської області) дівчата ворожили у Святвечір, використовуючи вінки, сплетені ще восени з листя кукурудзи. «Ті вінки ховають вони так, щоб ніхто їх не бачив. Вінок кидають на Святвечір на яблуню; якщо він впаде, тоді дівчина цього року віддасться, а якщо залишиться на дереві, то нехай не чекає вона цього року на жениха»². Вінок з листя кукурудзи у цьому ворожінні є метафоричною проєкцією вінка нареченої: якщо він залишиться на яблуні, дівчина не зможе його вдягти (не стане нареченою). Перед Різдвом дівчата також вмивалися водою, використаною під час приготування хліба та солодоців, щоб на них магічно спроектувалася семантика гостинців, бажаних для хлопців-колядників: «Дівчата перед Різдвом миються у тій воді, котрою мили колачі, щоб і за ними йшло стільки сватаців, скільки колядників буде йти за колачами»³.

С. Росоха зафіксував на Закарпатті магічний ритуал, побудований на метафоричному перенесенні здатності людини поглядом охопити простір на можливість так само легко здолати будь-яку відстань: «Як повечеряли, виходили на двір і дивилися на всі сторони світу. Зате їх ноги не будуть боліти, хоч би куди пішли»⁴. Таким чином, ніч перед Різдвом сприймалася як магічна межа, на якій людина могла збільшити свій фізичний потенціал.

¹ Росоха С. Святий вечер. С. 121.

² Чегиль С. Різдвянї забобони у нашого народа. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник V. Число 3. С. 65.

³ Там само. С. 65.

⁴ Росоха С. Святий вечер. С. 121.

Кожна національна культура створила комплекс особливих календарних обрядодій, що відображають специфіку релігійного світогляду нації. Зокрема, традиційну різдвяну обрядовість на Закарпатті увиразнили кілька специфічних ритуалів: випікання карачуна, умивання перед вечерею снігом/водою, обв'язування стола ланцюгом, настилання соломи («баби») під скатертю, «обкурювання» дерев тощо. Завдяки виконанню новорічно-різдвяних обрядів людина символічно брала участь у сценарії народження Бога й Нового року й завдяки цьому отримувала можливість звільнитися від психологічних травм, неврозів і змодельовати для себе сценарій кращого життя в наступному часовому періоді.

3.2. Великодні ритуали

Великодня обрядовість відігравала важливу роль у житті наших предків. Дещо у видозміненій формі вона й сьогодні структурує ритуально-річний цикл життя українців, надаючи впевненості в нескінченності, безперервності життя. Язичники пов'язували Великдень з вірою у воскресіння душ померлих предків і поверненням їх з Вирію разом із першими птахами навесні¹.

Великодня обрядовість мала свої специфічні риси в різних регіонах України. За спостереженням Ф. Потушняка, «характер життєвого процесу має завжди колоподібний вигляд. Велике коло – це період життя людини, який починається народженням, сягає вершини під час весілля, і закінчується смертю – через ритуали переходу (Ван Геннеп). Менше коло – це річне коло, яке складається з менших кіл (пори року та тижні). Воно виникло на основі спостереження за природними явищами. Звідси і ритуальна сторона "народних свят", тобто імітація природи, яка є власне ритуалом»². Помітне місце в «меншому» річному колі посідає Великдень, з яким тісно пов'язаний

¹ Тиховська О. Специфіка великодньої обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія Філологія*. 2019. Вип 1 (41). С. 139.

² Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). Ужгород, 1944. С. 3.

образ сонця, котре навесні набуває більшої сили й здатне стимулювати народження нового життя (рослинності) та вселяти в душі людей віру в оновлення життя, світу, духовного й буттєвого простору. Найчастіше у весняних іграх ми бачимо образ кола, колеса, що є трансформованим уявленням про сонце та річний цикл. Річне коло, яке містить чотири взаємопротилежні періоди, на думку К.-Г. Юнга, уподібнюється до символу Самості: «Коли природа завершила колообіг, тоді вона в ньому поєднала чотири якості й певною мірою намалювала водночас чотирикутник, оскільки протилежності зв'язуються й обопільно утримуються протилежностями»¹. У цьому контексті зрозумілою стає традиція водіння хороводів під час календарних свят – ці ритуальні танці мали на меті імітувати рух сонця по небу, відтворювали річний цикл і утверджували ідею гармонії, наближення до божества, до архетипу Самості. «Хороводи у вигляді кола були невід'ємною складовою весняних обрядів. Водили їх виключно за сонцем (рос. «посолонь») – зі сходу на захід, що символізувало рух сонця по небу, зміну дня і ночі, зміну пір року, народження і смерті»².

Язичники святкували Великдень (Великий день Сонця), виконуючи ряд обрядів та ритуальних ігрищ на честь відродженого сонця, яке позбулося зимового безсилля, – випікали ритуальний хліб (паску), запалювали вогнища, розмальовували яйця, здійснювали ворожіння, влаштовували ігри та гуляння. Через виконання ритуалів, використання символічних атрибутів люди метафорично долучаються до сакрального часу та праісторії воскресіння Ісуса Христа. За спостереженням О. Ковалькова, у період великодніх свят «максимально активізуються надприродні сили, розмиваються межі між світом живих і мертвих, проводяться найважливіші ворожіння, результати яких обов'язково справджуються»³. Великдень у сприйнятті українців утверджує ідею безсмертя людської душі (віра в повернення душ померлих з

¹ Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості. С. 370.

² Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). Кіровоград, держ. пед. ун-т ім. В. Винниченка. Одеса: Авагард, 2011. С. 37.

³ Там само. С. 70.

Вирію та воскресіння Ісуса Христа), має на меті зробити людину сучасником давньої міфічної події.

Ф. Потушняк наголосив, що виразом і символом Великодня є паска, тобто об'єктивований образ сонця, оскільки вона має круглу форму й повинна так само, як і сила сонця, «рости», коли замішане на дріжджах тісто бродить. Паска постає уособленням великого сонця, на противагу «карачуну, котрий є уособленням малого сонця. Сьогоднішня паска майже всюди має однакову форму. Давно це був великий хліб, наприклад, із житньої муки. Тепер паску печуть зазвичай у "формах". Інколи прикрашають плетінням, косами, вінками, куричками, ружами та ін. На західному Прикарпатті паска зовсім без прикрас»¹.

Ф. Потушняк акцентував на технології випікання паски в першій половині ХХ століття на Закарпатті та її символізмі; від розміру паски, в уявленні наших предків, нібито залежала величина статків родини: «паска має бути велика, оскільки вона є символом багатства»². На Закарпатті відомий також «такий імітаційний акт, як скакання вгору, щоб паска росла»³. За аналогією до сонця, сила якого зростає навесні, повинна рости догори й паска й у такий спосіб метафорично підсилити сонячну енергію, стати уособленням сонячного світла. Коли «причина» викисне, місяць паску руками. «А щоб руки протягом року не були порожні, то й під час приготування паски вони не повинні бути голими, тоді й цілий рік всього буде вдосталь»⁴.

Ф. Злоцький теж описав вірування українців Закарпаття, які супроводжували процес випікання пасок у кінці ХІХ ст.: «Коли сіють муку на паску, кладуть на підлогу вуйош під ноги у чоботях, під вуйош кладуть сокиру, а над коритом – вербові гілки. Після випікання паски попіл виносять у город і там розкидають, щоб на рослини не напала мушка та інші шкідники.

¹ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

² Там само. С. 4.

³ Там само. С. 4.

⁴ Там само. С. 4.

Коли жінка місить тісто на паску, вона кладе під ноги вуйош (гуню), щоб не грішити. Коли жінка закінчила місити тісто на паску, з неочищеною від тіста рукою трясє всі фруктові дерева, щоб рясно вродили»¹. Таким чином, ритуальний хліб (паска) має магічним чином вплинути на дерева, які за аналогією до зростання паски в печі повинні збільшити свою плодючість.

Ф. Потушняк відзначив, що колись на Закарпатті був звичай пекти «пасочки» – для похресників, бідних, вшанування померлих. Цікаво, що давно деякі «паски були такі великі, що треба було піч розбивати»², бо інакше з печі їх неможливо було витягти. Очевидно, велика за розміром паска мала символізувати рівень достатку, багатства в родині.

У селі Вишній Орлих (Пряшівщина, Східна Словаччина) випікали три різновиди ритуального хліба: «1) "пасху", тобто чорний хліб, такий великий, як колесо, 2) "бабу" з білої муки у великій мисці – круглу, 3) "колач" з білої муки – продовгастий [...]. З "бабою" йдуть до стайні, щоб їм худоба була "тлушта"»³. Однак найважливіше ритуальне значення мала, безперечно, паска.

Існував також певний ритуал освячення паски, яку несли до церкви не в кошику, а замотаною у великодню скатертину: «Випечену паску кладуть на велику тарілку, яка стоїть на окремії "великодній" скатертині, котру зав'язують зверху у вузол, щоб у руку можна було взяти. Під паску кладуть обов'язково яйця, ковбасу, шинку, сир, масло, сіль та ін.»⁴. На сході Закарпаття паску несли святити у вовняних та полотняних «бесагах (Вони були поширені в гірській частині аж до Колочави і річки Тересви). Але сьогодні їх замінив кошик, яким користуються у долинних регіонах у Мараморощині (Рахівський, Тячівський, Хустський і Міжгірський райони Закарпатської області – О. Т.). У західній частині паску носять у білій домашній гарно вишиваній або тканій скатертині. Кожен обов'язково щось

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 293.

² Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

³ Пасхальнѣ обычаѣ на селах Пряшевскоѣ Руси. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1929. Рочник V. Число 6. С.148.

⁴ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

несе святити до церкви»¹, і в такий спосіб метафорично прилучається до містерії воскресіння, стає причетним до сакрального часу.

Прикметно, що під час великодніх ритуалів відчувався чіткий гендерний розподіл ролей: жінка повинна була місити тісто, пекти паску, готувати до освячення їжу, але освячувати приготоване нею мав чоловік. Ф. Потушняк зауважив: «Святити паску несе найстарший в родині – батько, а коли його нема, то син. У волинян, коли нема чоловіка в родині, то кличуть сусідського хлопця (він, принісши паску, заступає старшого члена в родині)»². Під час освячення паски ставали навколо церкви кожен на своє звичне місце. Були присутні представники усіх сільських родин, тому можна було з'ясувати їх кількість у населеному пункті. Оскільки паска була символом сонця, на ній під час освячення «запалювали воскову свічку (обов'язково саме воскову)»³. Таким чином полум'я свічки об'єктивує внутрішній прихований вогонь людської душі, добро і святість.

На Закарпатті існували також вірування про необхідність швидкого повернення додому після освячення паски. Той, хто прийде до хати першим, швидше за сусідів, мовляв, буде першим у всьому. Тому після освячення брали паску на плече і бігли з нею додому. Біг на перегони з паскою після освячення, за спостереженням Ф. Потушняка, є дуже поширеним явищем. «Це складне магічне явище, де береться до уваги кількість натовпу, часовий вузол річного значення – Великдень, до чого приєднується і паска, яка своєю святістю підносить і впорядковує життя. Бути першим в ряді – це хороший знак»⁴, який може за аналогією спроектуватися на ті сфери життя, що з ним асоціюються. Наприклад, «хто перший буде в ряді, той буде перший в усьому, а хто впаде – помре, або ж той, хто відстане з паскою позаду, – помре»⁵. Але магія бігу з посвяченою паскою мала здатність трансформувати чи «запрограмувати» не тільки життя людини, у руках якої вона була, але й

¹ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

² Там само. С. 4.

³ Там само. С. 4.

⁴ Там само. С. 4.

⁵ Там само. С. 4.

за аналогією нібито могла впливати на природу: слід було швидко бігти, «щоб сіяння втікало, росло вгору; люди біжать, рухаються, і сіяння біжить, росте»¹. У деяких місцевостях з освяченою паскою тричі оббігають хату, можливо, для того, щоб символічно окреслити коло-оберіг навколо житла й убезпечити його від впливу нечистої сили й усього злого. Ф. Потушняк спостеріг також, що молодіці перебігають вулицю з освяченою паскою, щоб діти за аналогією до бігу швидко почали ходити. Дослідники відзначають існування тісного зв'язку між тим, що відбувається на Великдень, і подіями, що мають місце протягом року. Великодні ритуали та обрядодії ніби запрограмовують сценарій року.

Після повернення з освяченою паскою додому під поріг стелять плетений килимок (символ багатства, як і при інших обрядах). Перед тим, як їсти паску, члени родини «спочатку моляться і хрестять її, потім обрізають із чотирьох (або дванадцяти) сторін (і кажуть при цьому "Христос Воскрес!"). Їдять зі всього, освяченого в церкві»². Відрізані з паски шматки не викидають, а зберігають до Вознесіння, оскільки приписують їм лікувальні властивості, у першу чергу для худоби (як і крихтам з паски). Ф. Потушняк зафіксував повір'я: «Якщо б шматочок паски з'їла миша, то стала б кажаном, вирости б у неї крила. А якщо вмитися водою, якою милося пасхальне корито, пропадуть прищі»³. Магічною силою народна уява наділила також предмети, які освячуються разом із паскою: порох, кулі, батіг, гроші, часник, сіль – в основному те, що стосується худоби і боротьби з нечистою силою.

Ф. Злоцький наводить цілий ряд забобонів, пов'язаних зі святкуванням Великодня: «Перед тим, як їсти з освячених великодніх страв, людина має з'їсти кусок хрину, щоб блохи не кусали її. Хто в перший день Великодня спить, у того під час збирання сіно промокне [...]. Хто у Великодні дні упаде, той помре. Коли приносять додому освячену паску, її повинен порізати не чоловік, а жінка, щоб при розмноженні тварин переважав приріст жіночого

¹ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

² Там само. С. 4.

³ Там само. С. 4.

роду»¹. Таким чином, паска сприймалася як магичний предмет, здатний ретранслювати певні енергії: жінка, яка розрізала паску, символічно утверджувала домінування «жіночого начала» в господарстві.

Сама паска після освячення вважається святою, а з неї святість могла передатися людині чи тварині під час дотику. «Наприклад, коли господар повертається з паскою, входить до хліва, і дотикається нею до худоби, "щоб худоба, як тісто росла догори". Паска добра і свята, тому і людина, і худоба, які до неї доторкнулися, стають добрими»². Аналогічний ритуал був записаний П. Богатирьовим у селі Присліп: «Коли газда повертався з церкви, він повинен був зайти в стійло і доторкнутися паскою до усіх биків і корів, щоб вони стали тучними. "Тісто росте горі, так би худоба шла моц горі"»³. Паска магичним чином нібито могла впливати через дотик і на дітей: «Освячену паску також кладуть на голову нечемній дитині і поганій худобі, які через контакт з нею стають добрими»⁴. У такий спосіб відбувається метафоричне прилучення людини до енергії божества.

Паска сприймалася українцями і як сакральний предмет, здатний віщувати майбутнє: «Коли паска росте нормально, то все добре; коли на ній зробиться пупець, або паска підріжеться, то це означає багатство, або приріст в родині, однак десь це символізує смерть. Або ж коли паска по середині заломиться, то це означає, що хтось цього року в хаті помре (через подібність її до гробу)»⁵, – зазначив Ф. Потушняк.

Оскільки Великдень був пов'язаний з ідеєю смерті й наступного відродження, з культом предків, тож, згідно із записами Ф. Злоцького, у цей день можна вплинути на власну смерть: «Хто бажає щасливої смерті, на Великдень, коли перший раз співають "Христос воскрес", хай скаже: "Я рибу глочу" – і, дійшовши з паскою до поточку, хай скаже риbam: "Христос

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 293.

² Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 283.

⁴ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник. IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 4.

⁵ Там само. С. 4.

воскрес!"»¹. У цьому ритуалі відбувається підсвідоме поєднання образу Христа з символом риби (як відомо, риба – одне з уособлень Христа), і через замовляння людина прагне отримати прилучення до простору смерті через посередництво (за підтримки) Христа.

Під час Великодня так само, як і на Різдво та Купала, побутував звичай розпалювати ритуальні вогнища, які були символом живого вогню, уламком сонячної енергії, у них ніби було втілене прагнення допомогти сонцю, коли воно найбільше цієї допомоги потребує. Ще Дж. Фрезер, розглядаючи цей звичай, указував на дві теорії, що пояснюють використання обрядового вогню – «солярну і очисну. Вогонь розпалювали на найвищих точках даної місцевості, поближче до сонця, щоб воно повною мірою і з максимальною користю для себе могло скористатися допомогою, яку йому пропонували»². Ритуальний вогонь на Закарпатті запалювали у великодню суботу, і він теж мав на меті «піднесення й посилення росту творчої сили в природі – тепло сонечка [...]. Весняні вогнища супроводжувалися співами (діалоговий хор), танцями, забавами, котрі в першу чергу повинні були сприяти підсиленню вегетаційної сили природи»³. Життєва енергія, радість, які панували в серцях виконавців обрядів, мали стати суголосними енергії вогнища, сонця та природи. За спостереженням С. Росохи, великодні вогнища часто розпалювали на цвинтарі. Коли стемніє, «хлопці поспішають на цвинтар з в'язкою дров, або з колодою, котру ледве несуть, і розкладають вогонь на знак сумного часу. Коли вогонь добре розгориться, тоді починають бавитися коло вогня»⁴. Таким чином, у ритуалі, зафіксованому С. Росохою, вогонь має подвійну семантику: постає уособленням жертви – вшановує розіп'ятого Ісуса Христа та є мікромоделлю сонця.

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 293.

² Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / пер. с англ. М. Рыклина. Москва: Эксмо, 2006. С. 71.

³ Ф. П. Великдень. Недѣля. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). С. 3.

⁴ Росоха С. Звычай у нас на Великдень. *Наш родный край*. Тячово, 1932. Рочник X. Число 8. С.195.

За спостереженням І. Панькевича, запалювання великодніх вогнів «означало очищення землі й захоронення її від морозу»¹. Дослідник наголосив, що під час великодніх свят дівчата на цвинтарях виводили «кривий танець», «гнали в "коструба", "воротаря", "мости"»². І це, на нашу думку, увиразнює символічний зв'язок між світом живих та мертвих, утверджує ідею безперервності життя душі (оскільки більшість весняних ігор пов'язані і з весільною обрядовістю, метафорично відображають формулу: життя-смерть-життя).

Великодній вогонь у народних віруваннях українців наділявся також здатністю віщування: «Коли вогонь гарний, кидає іскру вгору, то це означає, що буде гарний урожай, найкращою буде кукурудза. Коли вогонь не хоче горіти, слабкий, то це означає, що цього року буде поганий урожай»³. Тому люди й прагнули розпалити велике вогнище й за аналогією забезпечити собі хороший урожай та удачу.

Вогонь фігурує і в інших, магічних, великодніх ритуалах. Зокрема, його лікувальна сила виявляється у «звичаї святити живий четвер», який Ф. Потушняк віднайшов у селах Іршавського району: Осой, Ільниця та Білки, в інших селах та поза межами Закарпатської області такого ритуалу не зафіксовано. Проводився цей магічний акт вночі з великодньої середи на великодній четвер після півночі. «Господиня, прокинувшись після перших півнів, дуже старанно замітає хату, збирає все сміття в плахту і разом зі старою мітлою, якою те сміття замітала, несе все це на межу або над потічок, тобто на те місце, що мало слугувати для ворожіння... На межі жінка кладе все це на одну купу і запалює. Коли вогонь розгориться і мітла запалахкотить, говорить: "Палю вас воші, блохи, блошиці, мухи, гадюки, жаби і всяка паскудь... Геть мені з обійстя широко, далеко як дим!" Потім гріє руки і ноги над тим вогнем і каже: "Щоб я була цілий рік така міцна, як

¹ Панькевич І. Весняні великодні ігри та пісні. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник V. Число 4. С. 71.

² Там само. С. 71–72.

³ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). С. 3.

цей вогонь". Говорить це тричі. Коли когось з рідних болять ноги, руки і т.д., то вона бере і його з собою, щоб погрівся біля вогню і в такий спосіб оздоровився. Він мусить робити й говорити те саме, що й господиня»¹. Виконували цей магичний ритуал, як правило, жінки, а дівчата – рідше.

У селі Красний Брод (Пряшівщина, Східна Словаччина) побутувало повір'я, що у ніч на «живий четвер» відьми здатні проникати у стайні сусідів і шкодити. Тому кожна газдиня замикала стайню, але відьма могла перетворитися на жабу й потрапити всередину. «Коли то газдиня побачить, то відітне їй ноги задні або передні. Коли тота жаба переміниться на босорканю (ворожілю), то не буде мати або ніг, або рук»².

Багато міфологічних уявлень українців Закарпаття пов'язані з табу, що стосувалися великоднього четверга³. Уранці цього дня «господиня запалює вогонь, варить їжу для родини. Тоді пильнує, щоб під час мішання токану не падали шматки на піч і не залишились там. А ті, котрі впали з казана, старанно викидує через вікно і примовляє: "Геть, геть свириньки". Того дня ніхто не має права принести у двір якусь річ, галузку або щось інше, бо тоді буде лізти у двір і в хату всяка паскудь: гадюки, жаби, мухи і т.д. Ніби їх хтось нагнав»⁴. Ф. Потушняк провів паралель між українськими та сербськими обрядами, акцентував на їх подібності.

Цікавий великодній ритуал, пов'язаний з любовною магією, записав Ф. Злоцький: «Дівці, котра має бажання вийти заміж, у страсну п'ятницю і на Великдень на світанку треба помитися водою, в якій прали церковний одяг, потім воду вилити на перехрестя, вимовляючи ім'я того, за кого хоче вийти заміж»⁵. У такий спосіб «святість» церковного одягу символічно передається

¹ Потушняк Ф. Огень въ народных вѣрованяхъ. С. 96.

² Пасхальнѣ обычаѣ на селах Пряшевскоѣ Руси. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1929. Рочник V. Число 6. С.147.

³ Тиховська О. Відображення культів праслов'ян у працях Ф. Потушняка «Вогонь в народних віруваннях» та «Вода, земля, повітря в народних віруваннях». *Науковий і мистецький світ Федора Потушняка. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження видатного українського письменника і вченого*. Ужгород, 2010. С. 238.

⁴ Потушняк Ф. Огень въ народных вѣрованяхъ. С. 98.

⁵ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 294.

дівчині через воду, і її прохання, як і молитва священика, має бути почуте Богом. А вилита на перехресті вода нібито метафорично доносить закодовану в ній інформацію (бажання) у світ богів та демонів.

Цікаве любовне ворожіння було записане 1929 року у с. Красний Брод (Пряшівщина): «Як ідуть в неділю Пасхи о годині 3 рано до церкви, то дівки беруть собі до пляшечки свої сльози. А котрого парубка дівчина любить, то на його дверях помастить (сльозами – О.Т.) навхрест, але так, аби її ніхто не бачив»¹. Таким чином, хрест, утворений зі сліз дівчини і «накреслений» на дверях хати хлопця у великодню ніч, мав магічним чином пробудити в душі юнака кохання й метафорично прилучав виконавицю ритуалу до його родини (контагіозна магія). Дієвість ритуалу зумовлювалася тим, що він був здійснений на двох межах – часовій (великодня ніч) та просторовій (поріг).

У селі Оноківці (Ужгородського району) магічний ритуал на другий день Великодня здійснювала мати дівчини-відданиці. «Коли парубки виходять з хати, господиня кладе якесь деревце під поріг, але щоб не було помітно. Котрий хлопець спіткнеться об те деревце, кажуть, він колись буде зятем цієї газдині»². Дія ритуалу базується на законі дотику (контагіозна магія), через деревце, сховане під порогом (на символічній межі), юнак має згодом долучитися до нової родини – отримати нову соціальну роль у цій хаті.

У селі Урмезієві (Тячівський район Закарпатської області, тепер називається Руське Поле) у великодню суботу здійснювали такий магічний акт: «Коли печуть першу паску, тоді відданиця мусить сісти коло печі, і через неї саджають паску у піч. Це роблять для того, щоб вона якнайшвидше віддалася»³. Дівчина метафорично має уподібнитися до паски: як гарно

¹ Пасхальні обычаї на селах Пряшевскої Руси. С. 147.

² Из народных вѣровань. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1930. Рочник VII. Число 4–5. С. 94.

³ Там само. С. 94.

випеченій пасці радітимуть люди, так і дівчину зустрічатимуть з радістю, і вона швидко знайде собі пару.

Магічного значення надавали жителі с. Оноківці замітання хати перед Великоднем: «Від цвітної неділі до великодньої суботи замітають хату березовою мітлою, бо вірять, що нею вимететься всяка нечиста сила, яка лиш є в хаті й у цілому господарстві»¹. У такий спосіб відбувалося символічне очищення життєвого простору родини від можливого впливу демонічних сил та метафорична підготовка його до «приходу» божества – настання періоду сакрального часу.

Невід'ємним атрибутом Великодня є крашанка/писанка, котра сприймається як символ народження світу в міфології. Освяченій писанці (крашанці) у народних віруваннях приписувалося значення потужного обереза від злих сил та пожежі, вона магічним чином нібито могла покращити здоров'я, сприяти зародженню кохання, швидкому росту рослин.

Великдень сприймається як мікромодель цілого року, оскільки українці Закарпаття вірили, що все, що відбувається у цей день, «запрограмує» події наступних 12 місяців. Загальновідоме великоднє табу – заборона спати в перший день Великодня. Оскільки, «хто спить на Великдень, в того буде сіяння "спати", і вітер, і бурі його перевернуть»². Або: "Коли жінка спить, то її льон і коноплі будуть спати (лежати)"»³. Таке табу вмотивовує недоцільність сну під час свята, оскільки за аналогією це може спровокувати неврожай та інші негаразди. Людина під час великодніх свят стає співтворцем сакральних міфічних подій, тож будь-яка її дія та стан «програмує» розвиток подій у її маленькому світі (хата, господарство).

Існують й інші табу, які стосуються Великодня й пов'язані з уявленням про сакральний час. «На Великдень не можна їсти на дворі паску, бо звірі будуть насіння їсти. Хто на Великдень буде голодний, лінивий, сумний, буде

¹ Из народных вѣрованъ. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1930. Рочник VII. Число 4–5. С. 93.

² Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник V. Ч. 22. (4 июня). С. 3.

³ Там само. С. 3.

голодний, лінивий, сумний цілий рік. Тому на Великдень мають бути всі чисті та ситі»¹, – зазначає Ф.Потушняк.

Отже, великодня обрядовість відігравала важливу роль у житті українців Закарпаття, оскільки утверджувала ідею безперервності людського життя, акцентувала на можливості структурування особистого й світового простору через виконання магічних ритуалів.

3.3. Купальська обрядовість

3.3.1. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості

Купальська обрядовість у минулому була вагомою частиною ритуального життя українців. Однак із плином часу, із занепадом язичництва багато обрядів зникло або ж зазнало трансформації. Як зазначив митрополит Іларіон, «в глибоку давнину була якась велична купальська містерія, але до нашого часу з неї дійшли тільки неясні уламки»².

Різні аспекти купальської обрядовості розглядали О. Афанасьєв, І. Нечуй-Левицький, П. Чубинський, О. Потебня, П. Іванов, М. Костомаров, В. Милорадович, митрополит Іларіон, І. Ф. Потушняк, В. Шухевич, С. Килимник, Т. Агапкіна, В. Давидюк, А. Гейштор, Ю. Климець, Г. Лозко, та інші дослідники³.

У 70-х роках ХІХ століття Г. А. де Воллану вдалося записати, як верховинці Закарпаття (до них дослідник відніс жителів Марамороського, Берегського та Ужгородського комітатів) святкували Івана Купала: «Ввечері, напередодні свята на найвищих вершинах гір запалюють вогнища і танцюють навколо них; сюди ж зганяють худобу, прикрашену вінками і дзвіночками. Тваринам при цьому намагаються відкривати рот таким чином, щоб на нього падало світло з полум'я розпалених вогнищ. Це вважалося перевіренням засобом проти особливої хвороби («кордюк») жувальних

¹ Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник V. Ч. 22. (4 июня). С. 3.

² Іларіон, митрополит. *Дохристиянські вірування українського народу: монографія*. Київ:Обереги, 1992. С. 298.

³ Тиховська О. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості українців. *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Філологія*, 2020. Вип. 1 (43). С. 360.

органів. Дівчата, прикрашені квітами, взявшись за руки, з піснями кружляють навколо вогню, чоловіки тим часом, накидавши палаючого вугілля на плоскі камені, плюють на них і б'ють по вугликах дерев'яними молотками. Від ударів лунає тріск, подібний до пострілу з пістолета»¹.

За спостереженням дослідників, до ХХ-го століття збереглися такі купальські обряди: запалювання ритуальних вогнищ і стрибання через них, умивання росою, плетіння й пускання на воду вінків, магичні акти з використанням рослин. Ф. Потушняк наголосив, що в Європі теж існували купальські містерії, які мали різні назви: «свято майового вогню або святойванської ночі [...] в Німеччині, Франції, Скандинавії, Англії, Малій і Великій Русі, Польщі, Сербії, Італії і т. д. Воно у нас називається Йваня (Йвандень, Івандель). Є воно без сумніву залишком древнього "купала" (ярила) в честь бога Купала, "котрого урожаю бити, бога розуміти"»². За спостереженням Ф. Потушняка, деякі елементи купальських свят подібні до весільних ритуалів: «обряд весільний у лісі довкола королиці (*Atropa belladonna*, подекуди *Hyoscianus niger*), ворожіння з жентицею і т. д.»³. На Закарпатті в 40-х роках ХХ століття домінували ті купальські ритуали, які мали охоронну функцію. «У святойванську ніч увечері накладають ще лиш подекуди ватру, довкола якої бавиться молодь. Але вони мають вже лише те значення, що і святоюрські вогні, – оберігати худобу перед відьмами і т. д.»⁴.

Купальські ритуали часто супроводжуються танцями-хороводами (рухомим колом, уособленням безперервності життя, вічності, адже коло – це замкнена, безконечна лінія) та розпалюванням вогнищ (які теж мали форму кола і метафорично сприймалися як мікромодель сонця). С. Килимник, описуючи купальську обрядовість, зауважив, що колись право запалювання купальського вогнища мали лише хлопці із незаплямованою репутацією. Очевидно, щоб не осквернили святий вогонь, котрий у ту ніч ніби отримував

¹ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. С. 193.

² Потушняк Ф. Огень въ народныхъ вѣрованяхъ. С. 102.

³ Там само. С. 102.

⁴ Там само. С. 102.

потужний зв'язок із енергією сонця й набував властивостей зцілення. Купальський вогонь через символічний зв'язок із сонцем набував також семантики архетипу Самості: «Здобувши живий вогонь, підпалювали це багаття чотири хлопці одноразово з чотирьох протилежних сторін»¹. Як уже зазначалося, архетип Самості часто проявляється «у добре відомих нам символах кола та четвірності»² – кола, у яке був уписаний хрест. За спостереженням Л. Бенуаса, хрест, уписаний у коло, є метафоричним уособленням «всюдишущої Людини, яка ідентифікується з Адамом Кадмоном і первісним Андрогіном»³, тобто з ідеальною людиною, сутність якої близька до Божої досконалості. Тож хлопців четверо було не випадково: вони стояли один навпроти одного, метафорично утворивши хрест, і водночас біля кола – майбутнього вогнища; так наявний на рівні несвідомого архетип «четвірності» став частиною цього ритуалу. На думку Л. Бенуаса, хрест у горизонтальній площині символізує людину, яка досягла максимального рівня розвитку, сформувалася «у всіх напрямках своєї індивідуальності»⁴. Отже, створений юнаками символічний горизонтальний хрест в основі вогнища метафорично відображав прагнення до становлення, всебічного розвитку людини, досконалості. За спостереженням Г. А. де Воллана, у другій половині XIX століття на Закарпатті на основі спостережень за згасаючим купальським вогнищем можна було спрогнозувати успіх/неуспіх у господарських чи любовних справах: «Якщо залишені ватри тліють впродовж трьох днів, то це вважається добрим знаком, який дає надію на добрі зажинки і на велику кількість женихів для дівчат. І навпаки, вогнища, які швидко гаснуть, викликають побоювання»⁵.

У Карпатському регіоні довгий час побутував звичай скочування запалених коліс з гори у воду в ніч на Івана Купала. Таким чином, палаюче

¹ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3-х кн., 6 т. Факс. вид. Київ: Обереги, 1994. К. II, Т 4: [Літній цикл]. С. 438.

² Юнг К.-Г. Аіоп: Нариси щодо символіки самості. С. 275.

³ Бенуас Л. Знаки, символи и мифы / пер. с фр. А. Калантарова. Москва: Астрель: АСТ, 2006. С. 56.

⁴ Там само. С. 56–57.

⁵ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. С. 193.

(вогняне) колесо сприймалося як уособлення сонця, котре мало поєднатися з водною стихією й символічно повторити акт світотворення (адже в більшості світових міфів на початку світу були вогонь і вода). Зв'язок палаючого колеса і сонця добре пояснив О. Потебня: «По цьому колесу, як по зображенню сонця, гадають на врожай»¹. За спостереженням ученого, слов'яни, як і інші індоєвропейські народи, уявляли сонце вогняним колесом².

З погляду психоаналізу, палаюче колесо є уособленням архетипу Самості – гармонійної єдності й досконалості. К.-Г. Юнг зауважив, що у текстах китайських алхіміків палаюче коло є символом необхідної передумови розвитку³. На думку вченого, коло не випадково є символом архетипу Самості та пов'язується не тільки з ідеєю появи Всесвіту, але й з розвитком людини, адже «за давніми уявленнями душа є, власне, круглою [...]. Круглою є і форма пралюдини»⁴. Перед створенням світу, згідно з багатьма міфами та релігійними доктринами, існувало щось круглої форми: «Праматеріал є круглим, як усесвіт і світова душа: він є світовою душею і світовим матеріалом разом. Він є "каменем, що володіє духом"»⁵. На архетипній символіці кола акцентував і Л. Бенуас: колесо є «символом світу, як і інші квіткові чи круглої форми образи: троянда і лотос, а їх цвітіння є проявом життєвого розвитку»⁶.

О. Афанасьєв висловив припущення, що вогнища, запалені на Купала, могли символізувати не лише сонце, але й енергію блискавки – «грозового полум'я, запаленого Перуном»⁷. Підтвердженням доцільності такого тлумачення, на думку дослідника, є існування народних вірувань у те, «що вугілля і головешкам, взятим з купальського вогнища, приписувалися сили і

¹ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити, Збірник наукових праць*. Луцьк, 2008. Вип. 11. Інститут культурної антропології / перек. В. Давидюк. С. 173.

² Там само. С. 172.

³ Юнг К.-Г. *Аіон: Нариси щодо символіки самості*. С. 371.

⁴ Там само. С. 335.

⁵ Там само. С. 334.

⁶ Бенуас Л. *Знаки, символи и мифы*. С. 61.

⁷ Афанасьєв А. *Боги – суть предки наши*. С. 167.

властивості громової стріли; [...] в деяких місцях Малоросії (України – О.Т.) купальське вогнище замінялося купою кропиви, а ця заміна безпосередньо пов'язана з уявленням про блискавку як обпікаючу траву»¹. Об'єктивацію таких вірувань О. Афанасьєв знайшов у магічних ритуалах словенців, які були спрямовані на викликання дощу через використання вуглин з купальського вогнища: «Словенці під час засухи запихають в паркан головешку, взяту з вогнища на Івана, оскільки переконані, що вона викличе дощ»².

Скочування запалених коліс з гір у воду на Купала було символом утвердження бажаної духовної цілісності самої людини, структура психіки якої є дуалістичною – містить свою протилежність (у несвідомому чоловіків існує архетип Аніма, у несвідомому жінки – архетип Анімус). Вогонь і вода якийсь час могли співіснувати, були поруч (запалене колесо відразу не загасало на воді), і в такий спосіб метафорично утверджувалася ідея гармонійного співіснування чоловічого і жіночого начал (вогонь – уособлення чоловічого начала, вода – жіночого). Колесо є символом безконечності, форму кола мають обручки, якими обмінюються під час укладання шлюбу наречені.

Прикметно, що в містерії Купала відбувається взаємопроникнення, накладання, суміщення різних символічних образів Самості. Зокрема, коло/мандала поєднується з етноархетипом квітки, адже невід'ємною складовою купальських свят є плетіння вінків. Вінок – це коло, створене з квітів («квіткове коло»), вінки одягають собі на голову дівчата, і їх голова опиняється в центрі «кола з квітів» (вінка). Метафорично дівчина потрапляє в центр мандали, що відображає її символічне прагнення до ототожнення з архетипом Самості, пізнання божественної гармонії. За спостереженням К.-Г. Юнга, основним мотивом більшості мандал «є передчуття центру особистості, так би мовити центрального місця всередині душі, з яким усе

¹ Афанасьєв А. Боги – суть предки наши. С. 167.

² Там само. С. 167.

пов'язане, яке все впорядковує і яке є водночас джерелом енергії. Енергія середини проявляється у практично непоборному примусі і прагненні стати тим, ким ми є [...] Цей центр ми відчуваємо і мислимо не як Я, а як [...] Самість»¹. Відтак дівчата, одягаючи на голови купальські вінки, у процесі ритуальної містерії уподібнювалися до богинь-покровительок рослинності, метафорично перевершували свою людську природу, символічно проявляли бажання досягнути рівня архетипу Самості.

Якщо розглядати календарний рік як символічну проєкцію людського життя, то свято Купала можна інтерпретувати як умовну точку духовної зрілості людини, етап досягнення нею піку своїх інтелектуально-духовних та фізичних можливостей (оскільки 23-24 червня – період найбільшої сонячної активності, далі починався спад – день ставав коротшим). Метафорично саме свято Купала тісно пов'язане з прагненням людини досягнути максимального рівня свого розвитку, розкрити свій прихований потенціал. Таке бажання до виходу за межі людської природи реалізувалося в повір'ях про цвіт папороті, адже ця, ніким не бачена, міфічна квітка, нібито може здійснювати бажання, матеріалізувати думки і слова – символічно здатна наблизити людину до рівня божества (Самості). Таким чином, і саме свято Купала, і вірування в існування квітки папороті тісно пов'язані з ідеєю індивідуації людини, своєрідної психологічної ініціації (адже щоб здобути квітку папороті, згідно з народними віруваннями, треба пройти через ряд складних небезпечних випробувань, влаштованих демонічними силами). Відповідно цвіт папороті є ще одним символом архетипу Самості в купальській обрядовості. Самість може проєктуватися на образи різних рослин і дерев («Рослинними символами є насамперед квітка і дерево»²), але цвіт папороті має особливе значення, адже він містить в собі енергію блискавки (Перунового вогню), є невидимим і недосяжним, як божество.

¹ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 473.

² Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості. С. 319.

О. Потебня наголошував на зв'язку цвіту папороті з Перуном, оскільки «цвітіння папороті супроводжується землетрусом, громовими ударами, сліпучими блискавками»¹. Крім цього, дослідник переконливо довів існування семантичних паралелей між образом папороті та птаха, здійснивши аналіз відповідних лексем у санскритській, грецькій, німецькій, литовській, угорській, словацькій, українській та інших слов'янських мовах: «Слов'янське *папороть* містить у собі подвоєння того ж кореня, від якого *перо*, [...] *папороть* – втілення птаха, який приніс вогонь»². Птахи в міфах світу часто постають деміургами, в одній із українських прадавніх колядок це, наприклад, «три голубоньки». Таким чином, знову спостерігаємо взаємопроникнення різних образів Самості: вогонь+квітка+птах (деміург). О. Потебня вдало вмотивовує орнітологічну складову семантики багатьох рослин, указуючи на причетність птахів до появи окремих видів (виросли з занесеного ними зерна) та на їхню подібність за формою й кольором: рослини «формою листя нагадують перо чи крило, кольором соку чи яскравими барвами квіту – кров, випущену пораненим птахом, шипами – кіготь хижого птаха. Все разом узяте змушувало думати, що відомі рослини походять від небесного вогню»³.

Василь Потушняк записав бувальщину про купальську ніч та дивовижний цвіт папороті, який наділяв людину здатністю розуміти мову звірів: «Цієї ночі переважно пильнують цвіт папороті. Про цей цвіт кажуть, що хто його б знайшов, то всі звірі прийшли б до нього говорити. Кажуть, що одного разу знайшов був якийсь чоловік той цвіт. Коли йшов додому, то одна корова сиділа у дуплавій вербі і каже: "Якби ти, чоловіче, знав, що є в цій вербі, то не був би таким, як тепер"». Чоловік пішов і увидів у вербі багато золота»⁴.

¹ Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. С. 183.

² Там само. С. 182.

³ Там само. С. 179.

⁴ Потушняк В. Русальна п'ятниця. *Наш родный край*. Тячово, 1928 (юній). Рочник VI. Число 10. С. 317.

Цікаву фантастичну оповідь про цвіт папороті опублікував у журналі «Літературна неділя» (Ужгород, 1941) В. Загорський. У ній утверджуються ідеї фаталізму й нездатності людини «запрограмувати» власне щастя, заперечується доцільність магічного акту задля досягнення надзвичайних здібностей¹. Квітка папороті ніби сама обирає того, кому хотіла б подарувати незвичайні вміння й скарби: цілком випадково вона чіпляється до взуття одного чоловіка (а він навіть не помічає її) і ніяк не йде до рук іншого, який задля її здобуття виконує складний ритуал та зазнає страху і страждань: «Хто не хотів і не шукав цвіту папороті, тому сам він впав за онучу»², а хтось «пережив пекельні муки, зіпсував одягу, підірвав здоров'я, і все лише заради того, щоб блиснула під носом квітка папороті»³. Недосяжність для звичайних людей цвіту папороті символічно відображає неможливість уникнення труднощів на шляху до самовдосконалення, складність духовно-інтелектуального наближення особистості до божественної істоти (відкриття в собі потенціалу Самості).

Оскільки в процесі становлення людині доводиться долати безліч перешкод, спокус, проходити через різноманітні випробовування, перш ніж вона хоч трохи наблизиться до омріяного ідеалу, то й народні повір'я про цвіт папороті не випадково передбачають зустріч щасливця, який зміг би зірвати чарівну квітку, з різними демонами. Метафорично пошук квітки папороті в ніч на Купала та зустріч з демонічними істотами відображає боротьбу людини з самою собою (своїм темним alter-ego) та з різноманітними обставинами впродовж усього життя (купальська ніч як проєкція життя).

В. Шухевич описав ряд вірувань гуцулів, що є своєрідними рекомендаціями для сміливців: «Хто би хотів той цвіт дістати, має ввечері перед Іваном вийти у ліс та там шукати папороти щонайбільшої; а за ним

¹ Тиховська О. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості українців. С. 362.

² Загорський В. Вь ночь подь Ивана Купала (З далекой нашей минувшины). *Літературна неділя*. Рочник 1. Ч. 9. Унгварь, 1941. С. 68.

³ Там само. С. 68.

будуть іти відьми, юди, мут єго кликати, кричати, свистати, але йому не вольно ні обізватись, ні оглянутись, ні зважати на се. Коли знайде таку папороть, має доокруг неї обійти три рази задом до неї: ні один, ні два... ні вісім, ні дев'ять. Так три рази і станути навпроти папороти до схід сонця. У правій руці має тримати свічку пасківну (що була на пасці приліплена), має заєдно дивитись на папороть і говорити отче наші на віддлів: ні отче, ні наш, ні єжи єси, ні на землі... і т.д. Як лиш узрить, що папороть зацвіла, має єї цвіт ухопити лівою рукою, сховати зараз за пазуху, а говорячи отче наші, вертати чимскоріше додому. Такий буде щасливий, буде усе мав, що лиш сам забagne»¹. Таким чином, щоб здобути цвіт папороті, сміливий чоловік повинен метафорично здійснити перехід між світами, потрапити в простір, де неможливе стає реальністю. Задля цього він своєю ходою окреслює три кола, не дивлячись на об'єкт, що його цікавить, – обернувшись спиною до папороті, яка ще поки що не цвіте. Читання молитви з уживанням частки «не» перед кожним словом теж є символічним відреченням від світу людей, від опіки Бога, метафоричною передумовою можливості побачити те, що заборонено бачити людям (за ініціативою Бога чи демона). Можливо, вогонь свічки-«пасківки» в цьому ритуалі символічно мав сприяти появі квітки папороті, котра народною уявою сприймалася як його дзеркальне магічне відображення. Чоловік мав зірвати цю квітку лівою рукою (у правій руці була запалена свічка), і на мить священний вогонь (свічка) і магічний вогонь (цвіт папороті) опинялися поруч. А повернення додому з квіткою папороті супроводжувалося набожним промовлянням молитви – метафорично через «магію» вже Божого слова чоловік повертався в реальний світ.

Таким чином, квітка папороті уособлює мрію людини про можливість вийти за межі своїх знань та здібностей, уподібнитися до божества: не старіти, не здійснювати помилок, розуміти мову рослин і тварин, завжди приймати правильні рішення. А це, мовою психоаналізу, відображає

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). С. 887.

психологічний процес індивідуації особистості, досягнення нею рівня Самості.

3.3.2. Символіка рослин та магічні ритуали, пов'язані з ними

Давні язичницькі вірування в одухотворення природи метафорично об'єктивувалися в ритуалах та магічних словесних формулах, змістом яких був уявний діалог із рослинами, водою, вогнем тощо.

У ніч на Івана Купала в Україні, і на Закарпатті зокрема, усі рослини народна уява наділяла дивовижними властивостями. Кожна рослина мала своє призначення – була ліком при якійсь недозі чи нібито допомагала досягти бажаного: «ввечері ідуть шукати зілля. Людина, котра іде по зілля, не сміє нікому вклонитися і мусить іти сама. Близько півночі збирають зілля. Кажуть, що саме опівночі затремтить кожне зілля і скаже, від чого воно служить. Кажуть, що ще й лопух собою махне»¹. Відповідно, необхідною умовою пошуку цілющих трав було уникання зустрічей з людьми, метафорично людина мала стати частиною природи, щоб почути голос рослини, а тому товариство людей було не бажане.

Про цілющу силу рослин, зірваних у купальську ніч, писав О. Афанасьєв: «За народними повір'ями, лікувальні трави тільки тоді й можуть посправжньому допомогти, як будуть зірвані в ніч на Івана, або під час вранішньої зорі Іванового дня – перш ніж на них висохне роса»². Саме росі, як різновиду води, що з'являлася ніби сама по собі перед сходом сонця, народна уява приписувала надзвичайні властивості. «Роса, що випадала у купальську ніч, вищою мірою володіє живильними і цілющими властивостями й передає їх польовим квітам і травам. Русини вмиваються цією россою, щоб відігнати від себе злі немощі й недуги; у Литві переддень 24 червня навіть називається святом роси»³. Досі в Україні збереглися повір'я

¹ Потушняк В. Русальна п'ятниця. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 317.

² Афанасьєв А. Боги – суть предки наши. С. 162.

³ Там само. С. 162.

про цілющу силу роси, а особливо тої, що з'являлася на квітах і травах у купальську ніч.

Ще в першій половині ХХ століття дівчата в селах Карпат виконували в ніч на Івана Купала різні ворожіння, переважно любовні. Здійснювали їх до схід сонця, скинувши з себе одяг й апелюючи до рослин, як до одухотворених істот. Ф. Потушняк наголосив на народних віруваннях, що «на Іван-день правильно в голім стані слід зілля збирати. Дівчата справляють "свадьбу", довкола лептиці танцюючи голими, а дівчина, якій відведена роль молодої, теж повинна бути тільки голою»¹. Купальський ритуал із лептицею описав І. Федорков: «В день Івана Купала дуже-дуже рано, коли ще сонце не встало, птахи не співають, встане дівка і йде в жито купатися. Прийде до жита, зніме з себе сорочку та плат, почне качатися в житі і говорить:

"Оце жито, не пшениця,

Я є перша одданиця!" (3 рази)

Викупавшись доволі в житі, йде в ліс по лептицю (різновид трави – О. Т.). Нарве лептиці, підпереже своє тіло нею і говорить:

"Як оця лептиця липне, так аби женихи липли до мене".

Потім шукає німиці (різновид трави – О.Т.), коли її знайде, кланяється їй.

Дівка: "Подай Бог, німичко!"

Німиця: "Подай Бог, дівичко!"

"Що хочеш, дівичко?"

Дівка: "Ходжу за коріннями, німичко!"

Я ти принесла платню,

А ти мені мого жениха".

Зробивши це, йде у воду купатися. Коли прийде до води, каже: "Подай Бог, водице!"

Вода: "Подай Бог, дівиче. Чого прийшла, дівиче?"

¹ Потушняк Ф. Нагота при ворожбню. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник П. Ч. 4. С. 114.

Дівка: "Прийшла обмиватися. Ти обмиваєш луги, туги, Чорні каміння, жовте коріння, Обмий і мене, рабу Божу пр. Марійку"»¹.

Психологічне підґрунтя цього обряду зумовлене кількома етапами: 1) Дівчина вдосвіта купається в житі, символічно змиваючи з себе росою зв'язок зі світом людей, і прилучається до світу природи, тепер вона може спілкуватися з рослинами. 2) Дівчина знаходить у лісі липку рослину «лептицю» (інша назва: смолянка липка або смілка липка – *viscaria officinalis*) й обмотує себе нею, метафорично прагнучи притягнути до себе увагу хлопців («щоб женихи липли» за аналогією, гомеопатична магія). 3) Діалог з іншою травою, «німицею», має на меті своєрідне жертвоприношення – дівчина залишає рослині гроші, а натомість сподівається отримати від неї жениха. Цікава в цьому діалозі згадка про «корені», дівчина шукає корені, які, очевидно, є рослинним (фалічним) символом чоловічого начала. 4) Наприкінці дівчина знову йде купатися, але вже у водоймі вона метафорично здійснює перехід у світ людей, змиваючи з себе ознаки ворожіння й спілкування з рослинами в магічному часопросторі. Тепер вона вже називає себе рабою Божою. Вода в цьому обряді є межею між світами (роса переводить дівчину у світ одухотвореної природи, а вода річки чи озера повертає її у світ людей). Метою цього обряду є перетворення дівчини – вона має стати іншою, привабливою для парубків, а згодом із дівчини перетворитися на жінку, знайшовши собі жениха².

Психологічне значення подібних магічних ритуалів К.-Г. Юнг пояснив так: «Ритуал використовують безпосередньо для того, щоби спричинити перетворення. Завдяки цьому він перетворюється, якоюсь мірою, на техніку, яку застосовує та чи інша людина»³. Підтвердженням цих міркувань є купальські обряди, пов'язані з любовною магією та магією рослин,

¹ Федорков А. Як ворожать на Івана Купала. *Наш родный край*. Ужгород, 1931. Рочник IX. Число 7. С. 274.

² Тиховська О. Етнопсихологічний аспект рослинної магії в купальській обрядовості українців Закарпаття першої половини ХХ століття. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. Спільний українсько-румунський науковий журнал (АПСНІМ)*. Серія: Філологія. 2020. Вип. 3 (27). С. 93.

³ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 170.

зафіксовані Ф. Потушняком на Закарпатті (через 10 років після записаного А. Федорковим). Учений теж віднайшов звичай, пов'язаний із збиранням на Купала рослини «липтиці», який має досить подібний сценарій: «Перед співом когутів вийде дівчина сама або і декілька їх разом у поле, купається в житі і промовляє: "Жито, жито – не пшениця, я є перша відданиця". Потім зірве липтицю, помаже її медом, обів'є нею нижню частину тіла і промовляє: "Як сеся липтиця до мене липне, так аби до мене і хлопці липли". Носить її потім часто на тілі, намастивши медом, а переважно тоді, коли іде на забави, щоб її хлопці танцювати брали. Бо коли на ній липтиця, то і вона буде така липка. Обмивши із себе мед із липтицею, дає це пити хлопцеві, котрого любить»¹. У цьому обряді з'являються нові атрибути – мед, яким дівчина обтирає «липтицю», що, очевидно, символічно мало б зробити «солодким», тобто щасливим, спілкування з тим юнаком, який буде з нею (метафорично – «прилипне», як липтиця). Новим також є напування хлопця водою, яка вбирає в себе мед з липтиці та й щось від самої рослини, а відтак ця вода повинна зробити дівчину бажаною («солодкою», як мед, для хлопця).

Натомість Ф. Потушняк трактує по-іншому, ніж А. Федорков, символічне значення рослини «німиці». За його спостереженням, «німицю» використовують для «викликання ненависті»² проти свого ворога. Її збирають «на Іван-день. При збиранні треба називати іменем особу, на яку мається злість, і знущатися над нею так, як бажали б, щоб знущалися над тою особою, яку ненавидять. І люди так само будуть поводитися з нею»³. Тут рослина наділяється здатністю метафоричного «провідника» негативних емоцій людини. Через називання її іменем свого ворога людина нібито отримує тимчасову владу над його долею, і побиття «німиці» в ніч на Купала повинно стати передумовою побиття ворога вже в іншій часовій площині, у майбутньому. З погляду психоаналізу, це означає спробу впливу на внутрішню сутність людини (об'єкта ненависті), на її Самість, адже рослина

¹ Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 7. С. 80.

² Там само. С. 81.

³ Там само. С. 81.

чи квітка – це одна з проєкцій цього архетипу. З точки зору К.-Г. Юнга, архетипи існують поза часом і простором, тож фізичний вплив на людину може не збігатися з впливом на її духовну субстанцію в певний момент реального часу. Рослину «б'ють» у купальську ніч, а знуцання над ворогом відбудеться згодом за аналогією.

Ф. Потушняк описав цікавий купальський обряд, пов'язаний із рослиною «королицею» (беладоною звичайною, *atropa belladonna*). Її дівчата збирали вдосвіта (ще поки півні не співали) поодиноці або разом. Ця трава теж на дотик є липкою, росте на полях. Ф. Потушняк назвав «королицю» найважливішою з-поміж інших рослин, оскільки в обрядах, котрі виконували дівчата в день Купала, саме вона асоціювалася з коханим хлопцем. Свою назву, за спостереженням дослідника, «королиця» отримала тому, що й молодого називають під час весілля королем. «Збирання королиці відбувається у супроводі різних обрядів. Дівчата, побачивши першу королицю, передовсім їй низько кланяються, потім намастять її медом, кланяються над нею горілкою, ніби п'ють разом з нею, і дають їй пити – поливають її горілкою. Одна дівчина, роздягшись догола, тричі її оббігає, а потім поводить з нею, як із живою коханою особою (любим хлопцем). Наприклад, удає закохану, цілує її, лягає коло неї, пестить і т. д. Нарешті, викопав її і положить на її місце в ямку дев'ять монет (звичайно – філерів под.), кусок мідяника, хліба, дори, свяченої шинки, пшениці, меду і промовляє під час цього: "Як я не можу бути без хліба, так мій суджений без мене; як мед солодкий – так би і я йому солодка; які гроші славні – так би і я славна для всіх. – Я тобі даю хосну, а ти мені платню". Пригортає королицю до грудей і відбігає з нею, ніким не зурочена додому. Все це має відбутися до співу когутів. Вдома положить її серед стола, скличе товаришок та імітує свадьбу. Поставлять на стіл "мідяник", обнесуть три рази довкола стола, поставлять його на королицю і починається весілля. В'ють вінки, співають весільні пісні і т. д. Молодого заміняє королиця. До неї кланяються і говорять, як до молодого. А дівчина, яку вибрали за королицю, поводить з

нею, як із молодим. Після того висушить її і сховає або посадить її на городі (промовивши при цьому – для кого і для чого, для себе або для іншого) і кожного свята говорить з нею, як із милим, частує медом і горілкою і т. д.»¹. Цей обряд теж побудований на асоціативному принципі, рослина («королиця»), зірвана в купальську ніч, постає уособленням ідеального коханого дівчини. Дівчина здійснює вплив на «королицю», і це магічним чином має повторитися згодом, але вже замість рослини буде поруч з нею жених. Анімістичні уявлення, як бачимо, добре збереглися на Закарпатті. А віра в магічну дію ритуалу з використанням «королиці» ґрунтується на персоніфікації, на підсвідомому ототожненні коханого саме з цією рослиною, на котру символічно проєктуються якості, потреби, поведінка людини.

За спостереженням К.-Г. Юнга, «як рослина символізує ріст, так квітка – розвиток із центру»², тобто із центру Самості. Таким чином, вище описаний купальський обряд відображав метафоричне прагнення дівчини не просто знайти жениха (об'єкт пристрасті), а поєднатися з коханим хлопцем на рівні духовному.

«Королицею» у процесі обряду називають і рослину (проєкція уявного жениха), і саму дівчину, яка з ним символічно одружується, – так метафорично утверджується єдність чоловічого і жіночого начал (на рівні несвідомого хлопця та дівчини й буквально – через потенційне утворення ними щасливої подружньої пари). Піклуючись про «королицю» у процесі обряду, цілуючи її, символічно одружуючись із нею, дівчина через ритуал утверджує своє бажання побратися з хлопцем, котрий є втіленням її мрій, не має недоліків, а, отже, його образ тяжіє до архетипного.

Ф. Потушняк описав також обряд із «королицею», який міг виконувати чоловік, прагнучи здобути прихильність людей, від яких залежав його соціальний статус: «Так само королицю може брати і чоловік, котрий хоче, щоб його хтось другий любив, наприклад, пани в уряді. Тоді так само пестить

¹ Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 7. С. 80.

² Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 486–487.

її і бесідує з нею, честуючи її на свята, примовляючи і т. д., виразивши і свою ціль при тім»¹. У такий спосіб чоловік метафорично передоручає рослині вирішення своєї проблеми. У цьому випадку суб'єктивне бажання чоловіка пов'язане вже не з прагненням цілісності через пізнання свої протилежності (жінки), а навпаки – має прагматичний характер. Рослина в цьому ритуалі психологічно сприймається не як об'єкт кохання, а як уособлення напівбожества, котре здатне допомогти прохачеві, якщо отримає від нього гарне жертвоприношення – символічне частування на свята, пестоці, розмови.

На Івано-Франківщині В. Шухевич теж зафіксував купальські обряди, пов'язані з любовною магією, зокрема такий: дівчина або її мати могла за допомогою трави тирлич, води, набраної до схід сонця на Купала з криниці, та певних замовлянь накликати щасливе заміжжя. У переддень Івана «іде мати дівки, або й сама дівка, у ліс шукати зілля тирлич. Скоро знайде, вимикає з корінням і так промовляє: "Тирлич, тирлич! Ти до моєї дівки – (до мене) – дев'ять легінів приклич, а з дев'ятьох 8, з 8 – 7, з 7 – 6, з 6 – 5, з 5 – 4, з 4 – 3, з трьох два, з двох одного, то її (мій) суджений, не розгуджений". – Зілля тирлич приносить до хати і заховує до другого дня; скоро лиш того дня зазоріє, іде до схід сонця по воду і промовляє: "Як вода борзо йде, так аби моя донька (я) борзо віддалася; як сонцем всі люди радуються, так аби моєю донькою (мною) радувалися; як вітер шпарко йде, так аби до моєї доньки (мене) шпарко свати їхали; як любить маціцька дитина свою мамку і гине за нев, так аби легіні гинули за моєв доньков (мнов)". – Так промовляє три рази, при чім зачерпне три рази водички, несе її до хати і варить у ній зілля тирлич. У тім виварі має дівка рано умитися, тоді вона певно цього року вийде заміж, і то скорше або пізніше, відповідно до того, чи вітер віяв шпарко чи ні тоді, як брала воду і промовляла»². Як бачимо, зірвана напередодні Купала й принесена до хати трава тирлич могла асоціюватися з майбутнім женихом

¹ Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 7. С. 80.

² Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 885.

так само, як «королиця», або ж сприймалася як магічний помічник, здатний виконати прохання жінки.

Замовляння містить глибоку числову символіку, яка метафорично відображає перехід між світами, долання меж часу і простору. Відлік виконавиця ритуалу починає з дев'яти і закінчує одиницею не випадково, оскільки в міфології «один символізує буття і осягнення людиною духовної сутності, [...] прирівнюється до містичного Центру, до Палаючої Точки і до Вищої сили. Це число також позначає духовну єдність, єдину основу для всіх істот»¹. Подібне трактування цифри «один» у міфології пропонує й Л. Бенуас: «одиниця завжди вважалася символом Сутності, персонального Бога, що не означає "єдиний", а просто перший в ієрархії влади»². На нашу думку, замовляння передбачало поєднання закоханих саме на духовному рівні, тому в кінці відліку «одиниця», дівчина повинна обрати найкращого з багатьох (поняття «багато» в більшості замовлянь проєктується на цифру 9). Тому відлік у цьому любовному замовлянні закономірно починається з дев'ятки. Дев'ять – сакральне число в міфології, оскільки воно «є трикутником тріади й потроєнням трійки. Відповідно, це складний образ трьох світів. Дев'ять є кінцем, межею цифрового ряду до його повернення до одиниці»³. Метафорично трава тирлич, до якої зверталася виконавиця, здійснюючи магічний відлік від 9-ти до 1-го, повинна була «вивести» з трьох «планів реальності» бажаний уявний образ нареченого.

Набрана до схід сонця на Купала й «замовлена» вода сприймається виконавицею ритуалу як символічний провідник: у цій воді вариться тирлич, а дівчина, умиваючись згодом тією водою, метафорично вбирає в себе (адже воді передалися властивості тирлича) любов майбутнього жениха (як вода поглинула соки трави тирлич, так і дівчина за аналогією має «купатися» в коханні хлопця).

¹ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 576.

² Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. С. 76.

³ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 579.

Подібний любовний ритуал здійснювався на Закарпатті і теж був пов'язаний з уявленням про магічну силу води: «На Іван-день або одно із інших свят дівчина іде на зорі до студні, кине цукор і хліб і каже: "Я тобі даю платню, а ти мені хоснуй. Як туй тягнуть воду, так би за мною тягли легіні". Візьме тепер води із студні, кине до неї любисток, а також трошки меду, дори, грошей, ладану, солі, на розпутті вмиється нею, примовляючи: "Миюся, аби'м така красна, як вода ясна, аби'м така солодка, як мед, аби'м така липка як мед, аби йшли хлопці за мнов, як за доров, як пчоли без матки, так вони без мене". Потім виливає це на розпуття і біжить гола додому»¹. У цьому ритуалі вода теж сприймається дівчиною як магічний провідник, здатний перенести на людину властивості рослин та предметів, опущених у воду в супроводі замовляння. Водночас ритуальне вмивання відбувається на розпутті, котре, як відомо, уявлялося межею між світом людей та духів. Саме там, згідно з народними віруваннями, невидима сутність і властивості предметів та рослин могли відокремитися від них і передатися людині.

М. Щербей записав на Закарпатті купальські обряди, виконавцями яких були літні люди: «На Купала, багато забобонів роблять. Старі баби з дідами голі бігають коло стайні і хати, щоб не приходило ніяке зло до них»². Можливо, цей обряд теж мав на меті купання в росі задля оздоровлення або ж був захисним магічним актом: оголені люди оббігали подвір'я, утворюючи своїм рухом магічне коло, котре метафорично створювало бар'єр, через який на їх двір, у хату чи стайню не змогли б зовні потрапити демонічні сутності. П. Шекерик-Доників записав подібний обряд на Івано-Франківщині: «На Івана Купала ідуть до схід сонця голі і купаються у росі. Лягають на горбі і качаються валом по росяній траві удолини. Аби яка була висипка на тілі, то пропадає»³. Магічна сила рослин у верховинських селах на Купала нібито допомагала й старшим жінкам, які, за спостереженням М. Щербей,

¹ Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 7. С. 80.

² Щербей М. Свято Купала. *Пчолка*. Рочник VI. Число 9. Ужгородь, 1928. С. 293–294.

³ Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. *Вибрані твори*. С. 52–53.

«перев'язують плечі мотузками і травою, щоб їх не боліли»¹. Таким чином, лікувальні властивості рослин підсилювалися обв'язуванням навколо тіла людини (її плечей) – так створювалося символічне «захисне» коло, котре метафорично відокремлювало від особи, те, що є чужим і шкідливим, що асоціюється зі світом темним, – тобто хвороби та біль.

М. Щербей також зафіксував на Верховині купальські звичаї, пов'язані з господарською магією: «На Купала рано скотарі починають пекти картоплю, бо якщо будуть пекти на Купала, то будуть все мати. Господиня ще як тільки світає, то вже гола тричі обійде стайню. Потім, як видноїть корів ополудні, то молоко вилле із скопця (відра, яке використовувалось тільки при доїнні корів – О.Т.) у горнець і сховає. Скопець іде мити у ріці, а ту воду виливає на траву. Це робить для того, щоб корови стільки молока давали, скільки є трави»². Таким чином, символічно окресливши три кола навколо стайні, господиня захищала своїх корів від впливу демонічних сутностей, створювала метафоричний бар'єр між стайнею та вулицею. Водночас у процесі виконання обряду відбувалося встановлення символічного взаємозв'язку між молоком і водою, яка є необхідною передумовою проростання рослин: жінка виливає на траву змішані з водою залишки молока, і це стає метафоричною передумовою швидкого проростання трави. Відповідно, як молоко «підсилило» ріст трави, так і трава «у відповідь» повинна сприяти інтенсивному прибуванню молока в корови, яка з'їсть цю траву.

Купальська обрядовість, за слушним спостереженням В. Давидюка, містить у собі мотив відьомства. На переконання дослідника, це зумовила етнічна ситуація, оскільки «мотиви про чаклунів та відьом найживучіші на пограниччях. Причиною виникнення такої ситуації є наявність етнічного субстрату. За цих умов завжди існував страх перед інородними чаклунами»³.

¹ Щербей Н. Звичаї Верховинців на свято «Купала». *Наш родний край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 296.

² Там само. С. 296.

³ Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. С. 190.

На Закарпатті ми спостерігаємо взаємопроникнення різних українських міфологічних мотивів та образів з угорськими, словацькими, румунськими. Можливо, співіснування довгий час різних етносів сприяло появі розгалужених уявлень та вірувань про відьом.

Деякі купальські ритуали, пов'язані з господарською магією й протидією відьмам, здійснювали чоловіки. За спостереженням В. Потушняка, уранці на Івана господарі могли виявити й знешкодити елементи магії відьом: «Рано, коли встане господар, йде до стайні. Візьме мотику і від хліва йде розкопуючи свіжу глинку. Бо ті, що відбирають молоко, зав'язують у тканинку сіль і сир. Коли знайде, тоді кидає це копачиком (палицею – О.Т.) у неприступне місце»¹. В. Потушняк зауважив, що колись на Купала використовували певні замовляння та здійснювали ритуали, щоб уберегти корів від відьом: «Коровам, щоб від них не відбирали молоко, насічуть свічок і змішають з вівсом або сіном і дають їсти. Потім (господар – О.Т.) візьме "зеленоможень" і перерве. З зеленоможня вийде жовте, але гірке молоко, і каже: "Коли хтось візьме від тебе молоко, то аби було таке гірке, як це, і щоб мусив його вернути"»².

Г. Хоткевич зафіксував обряд, який здійснювався для відлякування відьом і теж передбачав використання рослин, котрі мали б викликати відразу до молока, зробили б його не смачним, а, отже, непривабливим для відьом: «Господині, помазавши «гадячим» часником та свиняком вим'є, хребет і лоб корові, говорять прокльони проти відьом»³. На Закарпатті теж вдавалися до таких магічних дій.

Рослинна магія в купальській обрядовості закарпатських селян у першій половині ХХ століття була перш за все пов'язана з любовною магією. Дівчата шукали вдосвіта рослини, які асоціювалися з коханим хлопцем, здійснювали метафоричне перенесення своєї любові на цю рослину:

¹ Потушняк В. Русальна п'ятниця. С. 318.

² Там само. С. 318.

³ Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина. З друкарні «Свободи», 1920. Jersey City, N. J. С. 16.

розмовляли й поводитися з нею, як з уявним коханим. Дівчина намагалася вплинути на рослину магічними ритуалами, які мали сприяти появі реального нареченого поруч з нею незабаром. Через інші купальські обряди люди символічно заручалися підтримкою рослин, води, роси у своєму прагненні знайти судженого, стати здоровими, успішними, подолати ворога, мати успіх у господарських справах. У таких обрядах рослина сприймалася не як об'єкт кохання, а як уособлення напівбожества, котре здатне допомогти прохачеві, якщо отримає від нього гарне жертвоприношення.

3.4. Замовляння, клятви, прокляття та ритуали, що їх супроводжують

У період язичництва прапредки українців витворили цілу систему «магічних координат» для комфортного структурування власного простору. Важливими факторами для функціонування цієї системи були слово, ритуал, зовнішній вигляд виконавця та енергія, прихована в його очах. Слово сприймалося як зброя чи енергія, потужніша за фізичну силу. Унаслідок чого виникали словесні формули: замовляння, заклинання, клятви, котрі, згідно з народними віруваннями, здатні були лікувати, знищувати, змушували любити чи ненавидіти, сприяли господарській діяльності. Вимовлені під час календарних чи родинних свят, у певний період доби замовляння нібито були особливо потужними та дієвими. За спостереженням Ф. Потушняка, «висказане вольове стремління не є тільки стремлінням, воно вже частково є самою дійсністю. Тому клятва має магічну силу. Слово є також магічний ференс. Сконцентровує увагу волі магічного суб'єкта, потім сам голос виносить і сполучає з одного боку її з об'єктом, з другого – з вищою сферою світового ряду»¹.

В. Петров наголошував на існуванні тісного взаємозв'язку між замовляннями та етнічною свідомістю певного народу: «Правдивий сенс заговорів, як і формальну їх сторону, можна збагнути тільки на ґрунті і в

¹ Потушняк Ф. Клятва вь народному вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородь, 1943. Рочник 3. Ч. 11. С. 127.

межах світогляду, в умовах якого вони виникли. З'ясування світоглядних засад заговора, заговор як ідеологічна функція, образ як уявлення, – ось те, з чого ми виходимо, досліджуючи фольклор»¹. Учений акцентував на специфіці замовлянь та їх практичному значенні: «з усіх наявних фольклорних жанрів зв'язок уявлення, образа і безпосередньої практичної функції найвиразніше виступає в заговорах (шептаннях, замовляннях). Тоді як інші жанри (думи, ліричні пісні, пісні-баляди, казки і т.д.) вже давно втратили цей зв'язок уявлення, образа і практичної мети, заговори зберегли його якнайпослідовніше»².

Прихильники структурного аналізу замовлянь М. Познанський, І.Огієнко, О. Потебня, В. Петров, О. Песков, Є. Кагаров «вперше виявили виняткову роль мови у творенні духовно-практичних реалій, "другого світу" людини. Вони вже вводили замовляння, колядки, пісні, казки в контекст структури мови як універсального способу пізнання й реалізації людини у світі»³. За спостереженням В. Ятченка, згадані вчені здійснили розчленування структурних елементів мови, простежили їх динаміку в текстах замовлянь, що дозволило виявити ряд нових рис процесу формування й трансформації замовлянь.

На тісному взаємозв'язку мовлення та магії неодноразово наголошували різні науковці. Зокрема, В. Шинкаренко відзначив, що мовлення і магичне сприйняття світу дозволяли чародію не тільки символічно показувати силам, із якими він вступає у контакт, своє ставлення та бажання, «але й описувати їх у вигляді мовленнєвих структур, звертаючись до жителів непроявленого світу, використовуючи замовляння, молитви і т. д.»⁴. Таким чином, слова чародія, мольфара, цілителя наснажувалися потужним психологічним змістом, їх певна послідовність і сама сакральна

¹ Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклу). Рукопис. Фонд Центрального державного архіву зарубіжної україніки. Мюнхен: Український вільний Університет, 1941. С. 37.

² Там само. С. 10.

³ Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. С. 57.

⁴ Шинкаренко В. Смысловая структура социокультурного пространства: миф и сказка. С. 132.

структурована фраза (замовляння) сприймалася як засіб впливу на навколишній світ та людей.

В. Ятченко розглянув герменевтичний аспект замовлянь і вдало акцентував на психологічній зумовленості «магічних» слів: «Однією з найхарактерніших особливостей замовляння є збереження в ньому першооснови подвійності мови, подвійного смислу слова – одночасного утримування в слові його священного значення і профанічності, здрібнювання його змісту»¹. Учений наголосив, що у замовляннях через слова побутової мови об'єктивується прапоезія і водночас значна частина українських замовлянь тісно пов'язана зі станом медитації².

Українські науковці вивчали різні аспекти магічних словесних формул (А. Висоцький, Ю. Макарець, У. Парубій, О. Соляр, А. Темченко та інші).

За спостереженням Ф. Потушняка, усвідомлення психологічного підґрунтя словесних магічних формул увиразнює сутність «народного світогляду – загадку внутрішнього морального устрою світу і творить у такий спосіб перехід між ним і народними поглядами на добро і зло, правильне і неправильне, без чого вони не були б зрозумілими»³. Часто тексти замовлянь базуються на підсвідомому проектуванні реалій та символів світу мертвих на світ живих. П. Світлик зафіксував цікаве замовляння, спрямоване на забезпечення гармонійних стосунків між подружжям завдяки використанню у весільній обрядовості елемента поховальної: «Молодиця (наречена – О. Т.), шиючи сорочку своєму молодому, вложить в ошийник рядочку з сорочки мертвого чоловіка і примовить: "Тоді би сь на мене руку зняв, коли сесь мертвий на свою здойме!" (З цим хоче, аби не збиткувався над нею)»⁴. Замовляння побудоване на принципі аналогії, відповідно до закону контагіозної магії, що передбачає «зараження» темної сутності нареченого

¹ Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. С. 83.

² Там само. С. 70.

³ Потушняк Ф. Клятва въ народному вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1943. Рочник 3. Ч. 11. С. 130.

⁴ Світлик П. Народнѣ повѣрѣя, ворожки, примовки и обычаѣ села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгородъ, 1929. Рочник V. Число 6. С. 146.

(мовою психоаналізу – його темного alter-ego) смертю через шматок тканини, відрізаної із сорочки небіжчика. Метафорично дівчина прагне попередити можливість прояву агресивної сутності свого нареченого, намагаючись силою слова вберегти хлопця від вторгнення деструктивного змісту колективного несвідомого в його життя.

Інше замовляння молода промовляла подумки після вінчання в церкві, прагнучи народити згодом багато синів: «Вийшовши з вінчанок у церкві, подивиться в сторону лісу і подумає: "Всі в хащі дуби, лиш одна береза". Бажає собі багато хлопців, а дівку лиш одну, як в лісі береза»¹. Співвідношення майбутніх синів і доньок у замовлянні зумовлюється образами цих дерев не випадково, адже саме вони часто фігурують у весільній обрядовості. За спостереженням Г. Лозко, «особливо магічним у весільному обряді вважають дуб і березу, які зрослися, – символ вічного кохання, де дуб уособлює чоловіка, а береза – жінку»². І хоча замовляння образи дерев проектує не на наречених, а на майбутніх дітей подружжя, незмінно важливим залишається час їхньої об'єктивації у слові. У підсвідомості нареченої дуби та береза ототожнюються з ще не народженими синами та донькою. Під час весільного обряду молода перебуває на символічній межі між двома «світами» її життя, адже весілля – це один із обрядів переходу, який метафорично перетворював дівчину в жінку (переводив її в іншу соціальну й психологічну реальність). Під час весілля вона вже не належить минулому, але й ще не опинилася в майбутньому, метафорично час для наречених зупинився, тож замовляння, вимовлене на цій «межі», мало сприяти втіленню висловленого бажання на наступній «межі» (материнство), адже обидві «межі» умовно перебувають в одній площині (як обряди переходу, за межами профанного часу).

¹ Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки и обычаї села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1929. Рочник V. Число 6. С. 146.

² Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2009. С. 160.

Коли дівчина хотіла бути головною в сім'ї, то, йдучи на оглядини «у двір майбутнього чоловіка, примовляла: "Гоп дубе, мій верх туй буде! Як Бог над нами, так я над вами"»¹. Ця словесна формула вимовлялася перед здійсненням обряду переходу (перед одруженням), нею молода метафорично проєктувала своє бажання керувати в просторі родини чоловіка, частиною якої вона невдовзі повинна була стати. Звертання до дуба, як уособлення світового дерева, язичницького бога Перуна, загалом – чоловічого начала, вимовлялося дівчиною механічно, без усвідомлення магічного підтексту та семантики слова «дуб». Замовляння не сприймалося нею як молитва, а мало стверджувальне значення – виконавиця проєктувала на саму себе роль творця свого маленького «світу» (майбутньої родини). Дівчина через слово намагалася утвердити владу над своїм майбутнім чоловіком, магічно підпорядкувала своєму бажанню абстрактне чоловіче начало («дуб»). Відповідно, дуб набуває в цьому замовлянні архетипного значення.

Але не тільки часові межі, але й просторові мали особливе значення для дієвості магічної словесної формули. Багато любовних замовлянь, за спостереженням П. Світлика, промовлялися на перехрестях доріг: «На розпуттях ворожать, аби женихи приходили. Лиш треба набрати сміття з розпуття, і коли сонце заходить примовити: "Так би за мойов Маріов женихи ходили, як через сесе розпуття ходять! Так би не переставали ходити, як через сесе розпуття не перестають ходити!"»². Таке замовляння могла вимовити або мати дівчини, або сама дівчина. Сила магічного слова психологічно проєктувала семантику роздоріжжя на факт численних майбутніх зустрічей дівчини з женихами. Керуючись несвідомим ототожненням метафоричних «доріг» життя людини зі звичайними дорогами, виконавиця замовляння на підсвідомому рівні прагнула домогтися того, щоб

¹ Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки и обычаї села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1929. Рочник V. Число 6. С. 146.

² Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки и обычаї села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1929. Рочник V. Число 4. С. 90.

її (або її дочки) «дорога життя» могла часто перетинатися з життєвими шляхами потенційних женихів.

Великодні ритуали та замовляння, пов'язані з любовною магією, у яких магічною силою наділялися церковні дзвони, записав С. Росоха: на Великдень «деякі дівчата, замість до Божого дому, спішать на дзвіницю. [...] У нас дівчата вірять, що як потягнуть за мотузку дзвону, то скоріше віддадуться. При тому, як тягнуть за мотузку, тричі примовляють: "Як я сей мотуз тягну, так аби за мною серце хлопців тягло!"»¹. Психологічний аспект цього замовляння зумовлений кількома факторами: 1) воно виголошувалося в особливий, сакральний час року, який наділявся уявою наших предків здатністю матеріалізувати думки та бажання (у великодню ніч); 2) дівчина, тягнучи за мотузку дзвону, ставала «творцем звуку», який зазвичай є частиною служби Божої та викликає емоції причетності до світла й добра. Тож можемо говорити про буквалізацію метафори (термін Алана Дандеса): як дзвін отримав «голос» через дії дівчини, так і в серці хлопців має зазвучати метафорична «мелодія кохання». У другій частині замовляння вже не згадується мелодія чи музика як аналогії почуття любові юнака до дівчини, семантика магічного звуку дзвону втрачена, спроектована на образ мотузки. За аналогією хлопці повинні «тягтися» за дівчиною так само, як вона тягне за мотузку дзвону.

Ритуали, пов'язані з любовною магією, у кінці XIX століття на Закарпатті записав Ф. Злоцький, однак замовлянь, які їх супроводжували, дослідник не навів. Один із них передбачав такі дії: «Якщо жінка хоче, щоб хтось з чоловіків закохався в неї, вона для нього через жіночий одяг, а для себе через якусь взуття має процідити горілку»². У такий спосіб випивання горілки, процідженої через жіночий одяг, має магічно зумовити «оп'яніння» чоловіка від кохання до жінки. А випивання горілки, процідженої через

¹ Росоха С. Звичаї у нас на Великдень. *Наш родный край*. Тячово, 1932. Рочник X. Число 8. С. 195–196.

² Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 299.

взуття (взуття парний предмет, асоціюється з парою закоханих), символізує появу в житті жінки її «пари», тобто судженого.

Інший ритуал, записаний Ф. Злоцьким, базується на метафоричному жертвоприношенні (убивстві кажана) задля отримання бажаного: «На мурашник кладуть під дірявий горщик (горщик для квітів) летючу миш-кажана і швидко відходять звідти, щоб не почути вищання птаха. Через 9 днів виберуть кістки з'їденого мурашками птаха, серед яких ніби є одна вилкоподібна і одна граблеподібна кістка, з них першою доторкаються до того, в кого бажають пробудити кохання, а другою до того, кого бажають відчужувати від себе. По іншій версії вилкою віддаляють того, кого не кохають, а граблями притягують до себе коханого»¹. На вилкоподібну й граблеподібну кістку кажана в обох випадках проектується властивість та функціональність предметів, на які вони схожі. Вилкою символічно можна «проштрикнути» серце бажаного чоловіка – пробудити в ньому кохання або ж, навпаки, – знищити метафоричним «проколюванням» пристрасть у серці того, хто осоружний. Відповідно граблеподібна кістка символічно вбирає в себе семантику грабелів, відтак нею метафорично можна «пригорнути» або «відгорнути» кохання. А щоб обидві кістки кажана набули магічних властивостей, він повинен був перед тим, як померти, відчути страшенний біль – опинитися на межі життя і смерті.

Символічне значення ще двох любовних ритуалів, пов'язаних з магією прядіння, обґрунтовує сам Ф. Злоцький: «Дівка на вечорницях пряде нитку, в'яже на ній вузол і вимовляє ім'я коханого парубка. Вузол затуляє в лавицю, щоб серцю легеневі так важко було за нею, як ніби каміння давить його. Так вона хоче добитися, щоб той легінь прийшов до неї на вечорниці [...]. Дівка, якщо кохає когось, з ремиза витягне нитку і піде на перехрестя. Там на нитку зав'яже вузол, потім, принісши додому, закине нитку у піч, щоб кохання обпалило серце легеня так, як нитка обпалюється у печі»². В обох ритуалах

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 299.

² Там само. С. 299.

зав'язування вузла символізує «зав'язування» волі хлопця. У другому випадку магічна дія підсилюється впливом перехрестя (яке сприймається як межа між світом людей і духів, і здійснені на ньому ритуали вважаються вдалими), а також силою вогню, який метафорично асоціюється з вогнем кохання.

Магічна семантика межі, спроектованої на поріг хати, фігурує в любовному ритуалі, записаному І. Хлантою в селі Копашново (Хустський район). Дівчина, яка хотіла здобути любов хлопця, повинна була запросити його до себе додому (і це мав бути перший його візит). Потім вона «візьме у руки колодицю і ключ і покладе те все під двері коло порога. Хлопець, як буде іти до хати, то те все переступить. Його треба завести у кімнату і на хвилину залишити. Поки ніхто за ним не зайшов, узяти ту колодицю з ключем і тричі закрити, при цьому примовляючи: «Не колодицю замикаю, а тобі, хлопче, серце замикаю. Як не можуть бути ці двері без замка, так щоб і твоє серце не могло бути без мене». Після цього хлопець бере дівчину собі за жінку»¹. Цей ритуал базується на метафоричному «замиканні» почуттів хлопця до дівчини в межах її простору (дому).

Також серед селян Закарпаття побутували й інші ритуали, спрямовані на вгамування забороненої любовної пристрасті. Зокрема, Ф. Злоцький зафіксував такий: «Якщо хтось одружений і закохався в чужу жінку, вихід із цього становища такий: у мішку з мукою треба зав'язати кішку і собаку, щоб вони там між собою билися, потім випустивши їх, з мішка вибрати небагато муки і посипати між двома коханцями зі словами: "Любіться так, як собака і кішка у мішку"»². І замовляння, і ритуал побудовані на основі гомеотичної магії (подібне викликає подібне), ненависть між тваринами символічно проєктується на закоханих.

Ще один ритуал, записаний Ф. Злоцьким, мав на меті вберегти хату селянина від змії: «На Благовіщення на світанку жінка боса, з розплетеним

¹ Хланта І. Моє Копашново: історико-етнографічні, фольклорні статті та матеріали. Ужгород: Патент, 2017. С. 641.

² Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 299–300.

волоссям, з ганчіркою в руках нехай оббіжить тричі хату, щоб змії не залазили в хату, а потім нехай спалить ганчірку в середині кімнати»¹. Цей ритуал базується на віруванні в магічну силу межі: тричі оббігши хату, жінка створює символічний паркан, бар'єр, який не здатні будуть подолати змії, які в цей день, згідно з народними віруваннями, вилазять з-під землі. Спалювання ганчірки, яку жінка тримала в руках, очевидно, підсилює захисний потенціал межі: метафорично робить її причетною до вогню – тепер траєкторія, по якій бігла жінка, має палати невидимим вогнем, через який зміям не перелізти.

У багатьох замовляннях та ритуалах фігурує образ вогню. Зокрема, у великодню ніч, перед тим, як іти до церкви на всеношну службу, люди «намечуть на землю грани і перед виходом з дому розтирають то вугля ногами для того, щоб до них по дорозі до церкви і протягом цілого року не вчепилося ніяке лихо. Під час того, як розтирають вугля, то примовляють три рази: "Як до вугля не імаєся ніщо зле, так аби й до мене не імілося"»². Метафорично, розтираючи вугілля ногами, люди вбирають у себе часточку вогню, який згодом стає оберегом, здатним спопелити невидиме зло, погляд «злих очей». У цьому замовлянні вогонь наділяється очисною функцією, виконує життєстверджувальну роль. Про таку магічну властивість вогню згадують і А. Висоцький та Ю. Макарець: «У замовляннях вогонь – це частина гомеопатичної магії, стихія, яка може відлякати хворобу або спалити її, тобто вилікувати подібне подібним»³. Але в лікувальному замовлянні від укусу змії, зафіксованому на Закарпатті Ф. Потушняком, «жар»/вогонь наділяється негативною семантикою, асоціюється з отрутою змії, є уособленням смерті. «Коли когось вкусить гадина, ворожка стає перед ним і говорить на одному подиху: "Чи вояк, чи вояна, Чи біла, чи чорна, Як не маєш сили на бистрій воді гніздо звити, Так би'сь не мала сили жар пустити!

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 315.

² Росоха С. Звичаї у нас на Великдень. *Наш родный край*. Тячово, 1932. Рочник X. Число 8. С. 195.

³ Висоцький А., Макарець Ю. Архетипний образ вогню в лінгвопросторі українських паремій і замовлянь. С. 9.

Тьфу! Тьфу! Тьфу!"»¹. Ворожка, промовляючи лікувальне замовляння, уподібнюється до шамана, який здійснює обряд і «встановлює безпосередній зв'язок зі свідомістю (і опосередкований з підсвідомістю) хворого. У цьому полягає роль заклинання у власному значенні слова. Але шаман не тільки вимовляє замовляння: він є його героєм, оскільки саме він проникає у хворі органи, очолюючи ціле надприродне військо духів, і звільняє полонену душу»². Згадане замовляння від укусу змії побудоване на принципі аналогії та паралелізмі: як змія не здатна «гніздо звити» на «бистрій воді», тобто на течії річки (котра є метафорою руху, плину життя), так само їй не під силу перервати рух життя людини смертю: «жар» її отрути гасить вода, символічним виявом якої є слина ворожки, котра промовляє замовляння й спльовує. Сама змія постає амбівалентним образом, оскільки на неї проєктуються і чоловіче, і жіноче начала, вона і біла, і чорна (є носієм зла, але зло це можна знешкодити). О. Потебня наголошував, що змія, оса чи кропива є символами зла, злості, оскільки вони «жалять, тобто палять. Про стосунок змії до вогню свідчать багато повір'їв і виразів, як, наприклад, такий: змія "по траве ползет – мураву сушит"»³. Отже, в аналізованому замовлянні змія сприймається причетною до стихії вогню, а от вода їй не підвладна.

Подібне замовляння від укусу змії та ритуал, який його супроводжував, описані в бувальщині «Про бабу Жуканку» (записана в с. Косівська Поляна на Рахівщині на початку ХХІ ст.). Баба Жуканка «уміла заклинати зміїв, нейтралізувати отруту після укусів. Заклинала вона (причому одним подихом повітря, інакше мети не можна було б досягти) такими словами: "Як не маєш сили на вогні, на сонці, на воді, на небі, у воздуху гніздо звити, так щоб ти не змогла (зміг) жар пустити, тьфу, тьфу, тьфу! Згинь, пропади!". Це виконувалось із палицею у руках. Після останніх слів баба переламувала її на

¹ Потушняк Ф. Гадь въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Ужгородь, 1941. Рочник 1. Ч. 12. С. 101.

² Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва: Наука, 1985. С. 177.

³ Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С. 303.

шматки. Вона вірила, що плазун після цього має здохнути. Лише за такої змови отрута втрачала дієву силу»¹. Палиця, яку баба Жуканка тримає в руках, а потім ламає, очевидно, символізує змію, чию життєву силу й отруту ворожка руйнує замовлянням та магічним актом. Відтак зцілення людини уявляється можливим лише за умови смерті гадюки. Крім цього, замовляння базується на протиставленні силі змії не лише стихії води, але й вогню, повітря, неба, сонця, на яких теж їй «не під силу гніздо звити». У такий спосіб у замовлянні метафорично обмежувалась сила змії: утверджувалась відсутність її влади над стихіями й за аналогією – неможливість нашкодити людині.

У більшості замовлянь вода наділена цілющою силою, є помічною при різних життєвих обставинах. Зокрема, здійснювалося ритуальне вмивання з метою очищення перед різдвяною вечерею, на Водохреща, Юрія, Купала тощо. Напередодні деяких свят дівчата, скинувши з себе весь одяг, виконували любовні обряди, у яких використовувалась вода, набрана з криниці до сходу сонця. Ця вода мала очистити виконавиць ритуалу від непривабливості, поганих рис характеру й сприяти їх метафоричному оновленню, переродженню вже в образі щасливих красунь. Обов'язковим супроводом таких обрядів було замовляння, яке мало матеріалізувати бажання дівчини: «"Миюся, обмиваю усю ревність, ненависть, аби-м така чиста, як свята Пречиста". І тікає додому гола, не оглядається»². Вода в цьому замовлянні стає символічним провідником – метафорично робить дівчину іншою, кращою, переводить її на новий, щасливий етап життя. Ритуальне вмивання, на переконання К.-Г. Юнга, мало на меті спричинити перетворення людини на «напівбожественну істоту з новим характером і зміненою метафізичною долею»³. Потужність очисної сили води, як символу

¹ Про бабу Жуканку. *Дещо з демонізму і загробного життя* / зап. І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 95.

² Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованіи. Унгарь: Выданія подкарпатского общества наукъ, 1942. Ч. 24. С. 11.

³ Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 171.

несвідомого, окреслюється згадкою про Святу Пречисту, з якою порівнює себе «оновлену» дівчина, котра ворожить.

Ф. Злоцький записав два магичні ритуали, що мали на меті перешкодити відьмі викрадати молоко: «Щоб від корови відьми не відбирали молоко, це можна зробити таким чином. Коли корова перший раз отелилася і теля ще не ссало, хай хлопчик і дівчинка, що є братом і сестричкою, поцілюються над коровою, говорячи: "Хай тоді відберуть від тебе манну, що тобі дана Богом, коли ці діти согрішать" (мається на увазі одне з одним)»¹. За законом гомеопатичної магії, неможливість однієї події проектується на іншу, неприйнятність інцесту зіставляється з прагненням відьми викрасти молоко в корови.

Засіб для здійснення іншого ритуалу слід було забрати опівночі з цвинтаря: «Якщо хочемо дізнатися, хто відібрав молоко від корови, опівночі треба вийти на кладовище, там знизу уверх вирізати берізку, схопивши її за вершечок, схилити вниз і понести додому і заховати під перекриття у хліві, в якому перебувають корови. Потримавши деякий час, відібрати і ще тієї ночі поплескати нею корову зі словами: "Не тебе б'ю, а того, хто манну відібрав від тебе". На другий день та жінка, котра відібрала молоко, раніше всіх прийде до хати і буде просити якісь речі»². Магічними властивостями в цьому ритуалі наділяється зрізана на кладовищі берізка, яка, згідно з метафоричними уявленнями селян, увібрала в себе семантику смерті. Тож корова, у якої було викрадене молоко, відповідно до законів контагіозної магії, продовжує взаємодіяти з відьмою. І коли господар б'є берізкою корову, біль відчуває відьма, на неї в результаті ритуалу нібито спрямовується енергія смерті, прихована в дереві. Щоб зв'язок між коровою і відьмою розірвався, вона мала встановити новий зв'язок – з іншою річчю, яка належала господареві. Тому приходить уранці, щоб щось позичити. «Однак нічого їй не треба давати, треба пильно дивитись, щоб вона нічого не взяла з

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 306.

² Там само. С. 306.

двора, навіть одної стружки: нехай відходить з пустими руками. Вона потім прийде і другий раз і третій раз – і якщо доб'єтєся, що кожного разу вона відійде без нічого, на кінець признається, що вона відібрала молоко і пояснить, як треба повернути молоко. Вона вимушена признатися, бо інакше у неї не буде спокою»¹.

Ще три цікаві магичні ритуали, записані Ф. Злоцьким, стосуються зцілення від хвороб. Зокрема, коли хотіли вилікувати людину від пияцтва, «при помиранні дитини для чоловіків у рот хлопчика, а для жінки у рот дівчинки кладуть монету, яку після смерті виберуть, кладуть у воду і дають її п'яниці випити, але так, щоб він не знав, яку воду п'є»². Цей ритуал побудований на магичному проєктуванні відрази до пияцтва та уявленні про символічне «омертвіння» в тілі п'яниці потягу до алкоголю. Дитина-небіжчик, відповідно до свого віку, за життя була байдужа до спиртних напоїв і не вживала їх (тому обиралися хлопчик чи дівчинка, а не доросла людина), і в зону смерті потрапила не спокушеною хмільним напоєм, такою ж відходила у світ мертвих. Відповідно до закону контагіозної магії, дитина-мрець через монету, яку їй перед тим ставили до рота, мала передати пияку своє несприйняття алкоголю.

Інший ритуал, спрямований проти алкоголізму, базувався на законах і контагіозної, і гомеопатичної магії: «Якщо горілкою, що була покладена під пахву мерця в домовину і вибрана звідти перед приходом священика, напоїти п'яницю зі словами: "Щоб ти пив, коли питиме той!", – він перестане пити»³. Тут нездатність мерця вживати алкоголь проєктується на пияка (гомеопатична магія). Горілка, яка була в домовині поруч із небіжчиком, зберігає в собі енергію смерті й «ставлення» до неї мерця. Коли пияк випиває цю горілку, вона магичним чином набуває для нього такого ж значення, як для мерця (контагіозна магія), – стає непотрібною.

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 306–307.

² Там само. С. 310.

³ Там само. С. 310.

Ще один лікувальний ритуал, зафіксований Ф. Злоцьким, мав на меті зцілення людини від сухот і супроводжувався розлогим замовлянням. Він здійснювався при світлі сонця й базувався на магічному змиванні з людини хвороби рідиною, рецепт якої подає фольклорист: «У горщик кладуть дев'ять різних речей: три голки, заткані у картоплину, три камінці, ложку, п'ять веретен, ніжик, потім у горщик наберуть води з поверхні річки з отвором за течією, а потім ці речі з доданим попелом протягом трьох діб варять до сходу сонця, супроводжуючи таким замовлянням: "Як тільки горщик з тарілкою покладеться на живіт хворого, пропади, хворобо, туди, де кури не кудкудачуть, гуси не гогочуть, куди вода не затікає, сонце не загляне, місяць не засвітить, а то я тебе голками поколю, камінням розіб'ю, ножем розріжу, водою задушу, ложкою відстороню, веретеном обплету"»¹. Отже, у ритуалі та замовлянні, що його супроводжує, магічною зброєю проти хвороби стають предмети, які три дні варяться: голки, каміння, ніж, ложка, веретено і сама вода. Обливання хворого «замовленою» водою, згідно з уявленнями закарпатських селян, має відіслати хворобу в потойбіччя, у зону смерті (що описується як місце, «де кури не кудкудачуть, гуси не гогочуть, куди вода не затікає, сонце не загляне, місяць не засвітить»).

Одним із різновидів замовлянь є клятва, її поява зумовлена прагненням людини зберегти сталість власних намірів (не залишити собі альтернативи), бажанням через страх перед можливим покаранням знівелювати можливість появи сумнівів. Таким чином, з психологічної точки зору, клятва забезпечувала людині встановлення внутрішньої дисципліни, рівноваги й націленість на реалізацію певної акції чи утримання від певних дій: «Віра в правдивість божби у нашого народу велика: "божба – страшне діло". Уже сам факт божби викликає страх, бо її можна неправильно висказати; вона є виразом тої консектвенної залежності, котра є між вищим і нижчим світом – між нами і світом астральним»². Промовляючи клятву, людина метафорично

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 310.

² Потушняк Ф. Клятва в народному вфрованю. С. 127.

убезпечувала саму себе від деструктивного впливу свого темного другого «Я», від можливості об'єктивації у свідомому житті архетипу негативної Тіні (злочинних думок та емоцій). До подібного висновку прийшов і В. Ятченко. Учений зазначив, «що виявлення і розширення феномену "боротьби з Тінню" розкриває нам кілька прихованих дотепер особливостей виникнення та функціонування замовлянь. Словесні й обрядові дії, спрямовані на притлумлення психологічного напруження, спричиненого діяльністю витіснених жадань, справляли певний терапевтичний ефект насамперед для самого ж замовлювача»¹.

Порушення клятви, згідно з народними віруваннями, стає передумовою важкого покарання для людини. Водночас розплата за це є різною і залежить від того, чим або на чому людина заприсяглася: «Того, хто божився несправедливо, неодмінно наздожене кара – він захворіє або помре, викорениться господарство його, знищиться і т. д., тут спадають і такі божби, як божба на Євангелії, на хресті й інших святощах. Важкі наслідки має божба на межі: [...] викоренення роду і пряме потрапляння під владу нечистої сили – чорта, котрому межа й належить. З тим пов'язане і закляття на межі. Кожне "закляття" тут рівняється переданню чортові, хоч би під умовним знаком»². Клятва на межі уявлялася найбільш небезпечною, оскільки межа, дорога чи роздоріжжя сприймалися як місце переходу між світом людей та потойбіччям, а магічна словесна формула нібито могла отримати потенціал невидимого потойбічного світу й об'єктивувати бажаний сценарій розвитку подій за підтримки демонічних сутностей.

Магічна формула спрямована не на самого мовця, а на якусь іншу людину, згідно з народними віруваннями, могла здійснювати досить потужний вплив на свого адресата, інколи зумовлюючи метаморфозу. Через певні прокляття людина нібито могла б перетворитися «у каміння, у птаха і т.

¹ Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. С. 62.

² Потушняк Ф. Клятва вь народному вѣрованю. С. 127.

д., про що маємо згадки в народних легендах»¹. Особливо сильним є прокляття матері, спрямоване в бік дитини: воно «може вповні відвернути долю від дитини і переслідувати її весь вік – як це виразно видно у народних піснях, наприклад, "Мене мати проклинала, аби-м долі не мала", "Оженила мати сина"... Переважно тоді, як кожна клятва, коли вона сказана "в такий час"»². Оскільки мати дарує життя своїй дитині, відкриває для неї реальність світу, то ж, закономірно, народна уява метафоризує цей процес – матір може ще раз подарувати нове життя дитині, перетворивши її через проклин на якусь тварину або ж річ чи змінивши її долю. Таким чином, прокляття матері у фольклорних творах утверджує думку в можливість жінки впливати на життя своєї дитини ще й містичним шляхом («перероджувати» її).

Ф. Потушняк наголошував на трансформації семантики клятв та прокльонів у часі. Спочатку вони побутували через звичай, відображали вірування людей у те, що поруч з ними є вищі сили, котрі наглядають за їх життям і можуть карати за неправильні/гріховні дії. А вже пізніше через багаторазове повторення первісний зміст втратився, ніхто вже не очікує на якесь покарання, а словесна формула (прокльон, клятва) відтворюються швидше з експресивною метою. «До клятв першого розряду відносяться правдиві клятви. Другі – це вже часто просто вислови»³. М. Сумцов наголошував на домінуванні в українському фольклорі клятв саме другого типу: «За винятком небагатьох випадків, коли прокляттям надають дійсно дуже важливого значення (наприклад, материнському), в українців, очевидно, вже виробилася й утвердилася думка про формальне значення проклять»⁴. Первісна семантика таких проклять була витіснена у сферу несвідомого.

¹ Потушняк Ф. Клятва в народному вѣрованю. С. 127.

² Там само. С. 127.

³ Потушняк Ф. Клятва в народному вѣрованю. С. 127.

⁴ Сумцовъ Н. Пожеланія и проклятія (Преимущественно малорусскія). Харьковъ: Типографія Губернскаго Правленія, 1896. С. 12.

У найдавніших, «правдивих» клятвах згадувалися імена християнських святих та Бога. У таких магічних формулах «закликають до покарання когось через фіктивну або дійсну провину такі сили, як Бог, Христос, Марія, апостоли, ангели, небесні і святі сили тощо. Найвизначніша, що перейшла уже частково у форму висловлення, тобто механічну примівку: "Бог би тя побив", "Бог би тя скоренив (стребив)" – найсильніша. Так само в тім значенні призивається Христос, Марія – з додатком найчастіше "побив". Клятва у них сильніша, як клятва у Бога. "Апостоли" вживається більше у півгнівнім, піввеселім настрої»¹.

На нашу думку, слухним є спостереження В. Ятченка про те, «що головним напрямком укорінення християнства в українські замовляння стала своєрідна травестія – поступове переодягання язичницького тексту в релігійні шати. [...] На початку травестія виявлялась у наділенні християнських персонажів, які вводились у замовляння, тими ж функціями, якими раніше наділяли старих богів, предків і божеств»². Відтак використання «магічної» формули, у якій згадувались поганські боги чи християнські святі, заміщувало застосування фізичної сили, конфлікт між людьми переводився в площину нематеріальну, слово сприймалося, як зброя, здатна подолати супротивника. З психологічної точки зору, використання клятв і прокльонів знімало емоційну напругу, часто переконувало у власній силі та значущості людей слабких чи не здатних впливати на ситуацію в матеріальній площині. Звертаючись до Бога, ангелів та святих, людина метафорично заручалася їх підтримкою й почувалася впевненою й захищеною.

Ф. Потушняк наголосив, що з часом лайки, прокльони індивідуалізуються, оскільки «людська винахідливість відповідно хвилі і ступеня гніву долучає відповідні слова»³. У текстах проклять з'являються «такі поняття, як хрест, святі предмети, ризи, причастя і т. д. [...] Головно

¹ Потушняк Ф. Клятва в народному вѣрованю. С. 128.

² Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. С. 85.

³ Потушняк Ф. Клятва в народному вѣрованю. С. 128.

хрест використовується найчастіше – "хрест би тя побив (скарвав, убив)", бо до нього, як представника вищої сили в'яжеться цілий ряд уявлень»¹. На хрест проєктується сила непізнаної сутності божества, здатного здійснювати справедливий суд.

Водночас поруч із образами хреста та християнських святих у прокляттях та клятвах часто згадуються й поганські божества та об'єкти культів (сонце, місяць, зірки, земля, небо, грім, гори), яким відводиться роль суддів, здатних покарати винного за переступ. Зокрема, трапляються такі формули: «"Сонце би тя побило (покарало, спалило)", "Сонце ти" (сонце б тебе покарало – О.Т.) і т. д. – це великі клятви, як і клятви, в яких закликається Бог»².

За спостереженням М. Сумцова, часто українські прокляття, у яких згадується сонце, психологічно споріднені з осудженням убивць, сонце наділяється здатністю «здійснювати суд, викрити і покарати вбивць»³. Для покарання негідників у прокляттях українці звертаються й до інших стихій: «"Земля би тя побила (примкла, зжерла)", "наїв бись ся сирої землі". Великою клятвою є – "Свята земличка би тя побила" [...]. "Грім (Ілля, Перун) би тя убив (спалив, розтріскав, вдарив, побив)" [...]. Те саме стосується зірок, а також і небес: "Небеса би тя побили (скарвали, сокрушили)", "Звізди Божі би тя побили" і т. д.»⁴. Використовуючи такі словесні формули, людина не вважала себе злочинцем, а, навпаки, – оборонцем справжніх духовних цінностей, адже в такий спосіб засуджувала негідні, антигуманні, на її думку, вчинки об'єкта проклять. А згадані божества, святі та стихії нібито тільки підтверджували її добрі наміри та думки, ставали суддями та «співучасниками» покарання негідника. В. Шинкаренко влучно пояснив психологічне підґрунтя використання імен божеств та стихій у магічних формулах вірою давніх людей у те, «що сили не проявленого світу розуміють

¹ Потушняк Ф. Клятва в народному вѣрованю. С. 128.

² Там само. С. 128.

³ Сумцовъ Н. Пожеланія и проклятїя (Преимуществомъ малорусскїя). С. 14.

⁴ Потушняк Ф. Клятва в народному вѣрованю. С. 128.

не тільки поведінку людини, але й її мовлення, котре є їх дарунком людині, щоб можна було вступити в контакт з нею. Цей факт призвів до важливого розуміння, що у цих сил є власні імена, і якщо дізнатися ці імена, то можна звертатися безпосередньо й особисто до цих сил по іменах, а вони, відкликаючись на свої імена, вимовлені магом, підкоряються вимогам мага»¹. Таким чином, імена божеств та стихій стають вагомими елементами магічної словесної формули, запорукою її дієвості.

За спостереженням Ф. Потушняка, «іншого розряду є ті лайки, котрі стосуються світу темного, чорного. Тут на поміч карати закликається темна сила, нечиста, завжди охоча до пошкодження, бо і вона піддається силі слова, так само, як і сила вищого розряду: темний і ясний світ, межі котрих із собою ідуть немовби паралельно, як це виразно видно у наших народних віруваннях, апокрифах і казках тощо»². Такі прокляття мають виразно агресивний, войовничий характер, базуються на суб'єктивному судженні людини, яка їх виголошує, про об'єкт своєї ненависті. Відповідно світлі божества, згідно з народним світоглядом, не можуть схвалювати егоїстично-меркантильні інтереси особи, тож замість них закликають на допомогу різних демонів, котрим байдуже, на кого насилати свій гнів, адже їх внутрішня сутність – це абсолютне зло. У таких прокляттях людина найчастіше апелює до чорта, «бо він є паном світу нижчого, темного. Його сила менша Божої, але релятивна до людини, вона рівна їй. До того – він всюди присутній і найближчий – головний пан цього світу, рівносильно противник божий, із котрим і Богу тяжко справитися. Є він у наших віруваннях правдивий "чортобог" чи – арійський "Аріман"»³. В. Антонович пояснив появу образу чорта в замовляннях здатністю народної уяви приписувати незрозумілі, дивні або рідкісні явища в житті людей та природи діяльністю злого духа: «При

¹ Шинкаренко В. Смысловая структура социокультурного пространства: миф и сказка. С. 132.

² Потушняк Ф. Клятва въ народному вѣрованю. С. 128.

³ Там само. С. 128.

слабим розвитку реального знання чорт стає гіпотетичною причиною всіх появ, невияснених строгим дослідом і науковою критикою»¹.

Сила магічного слова залежала також від часу, коли воно було виголошене. Якщо прокляття було промовлене опівночі або в полудень, чи напередодні важливих календарних свят, його реалізація могла бути надзвичайно швидкою та ефективною: «Є така хвилина і місце, де і звичайна клятва може мати тяжкі наслідки, хоч би і з жартом була сказана. Навіть і такі легкі прокляття, як: "Чорти би тя взяли", "Чорти би тя побили", "Іди до чорта", що мають зазвичай побутове використання. Зате там, де ідеться про факт ("Чорти би тобов били"), воно набуває можливості до здійснення»². Народні вірування в такий спосіб застерігають людей від необачного користування лайливими словами, утверджуючи думку про несподівану, неочікувану матеріалізацію навіть напівжартівливих проклять, вимовлених за певних умов. «Крім чорта згадуються в народних клятвах нечисті сили, і лише принагідно, як індивідуальне явище, – другі демонічні предмети ("Смерть би тя стяла", "Не мав би-сь долі" і т. д.)»³.

З уявленням про демонічну силу, пекло та чорта, очевидно, пов'язане слово «пек». Використане в контексті прокляття чи лайки, воно символізує певне покарання за якусь негідну поведінку: «"Пек би му", "пек ці", "який ці пек" і т. д. – вживається у значенні протесту проти якогось невеличкого переступу – легка лайка, (знані українські: "цур та пек"). Пек має тут означати щось немов окреме від чорта, бо про чорта говориться звичайно: "тот, пек би му" (пекло само часто фігурує в народних клятвах – "пекло му"). Також *пек* може означати самого чорта; той, що до пекла належить»⁴. На наш погляд, це цілком закономірно, адже з вогнем асоціюється і пекло, і межа між світами, й ідея очищення від усього земного. Прокльони стають метафоричною зброєю людини проти несправедливості (об'єктивної чи

¹ Антонович В. Чари на Україні / перекл. та редагування Володимира Гнатюка. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1905. С. 5–6.

² Потушняк Ф. Клятва в народному в'язанні. С. 128.

³ Там само. С. 128.

⁴ Там само. С. 129.

суб'єктивної), через них утверджується «народне розуміння вищого закону і відбивається його душевний зміст»¹.

Існування замовлянь, клятв та прокльонів зумовлене прагненням людини керувати власним життям, дисциплінувати себе і вберегтися від недоброчливості тих осіб, що поруч². Психологічна настанова сприймати слово як енергію, а замовляння – як певний ритм, що впорядковує час і простір, виявляється в специфіці поєднання лексем у магичній формулі, використанні фраз, не зрозумілих звичайній людині.

3.5. Специфіка та символізм ритуалів, пов'язаних з уявленнями про «вроки» та «злі очі»

Магічні ритуали та народне цілительство до сих пір є частиною життя селян Закарпаття (фольклористи у ХХ і в ХХІ століттях зафіксували відомості про побутування різноманітних магичних ритуалів), і зумовлено це специфікою народного світогляду. За спостереженням В. Антоновича, демонологічні уявлення були різними на українських землях та в сусідній Польщі, дослідник указав на відсутність в Україні «тих демонологічних понять, які визвали на заході люте переслідування чарівників. Допускаючи можливість чародійного, таємничого впливу на побутові, щоденні обставини життя, народний погляд не шукав початку тих впливів у зносінах зі злим духом [...]. Народний погляд на чари був не демонологічний, але виключно пантеїстичний»³. Знахарі, які виконували магичні акти, сприймалися не як служителі сил зла, а як посвячені в давні знання особи, здатні відновити гармонію й усунути вплив демонічних сутностей. «Допускаючи існування в природі сил і законів, невідомих масі людей, народ думав, що багато з тих законів відомі особам, які ським чи таким способом потрапили вникнути в них або пізнати їх. Володіння тайною природи не представлялося таким

¹ Потушняк Ф. Клятва в народному в'рваню. С. 130.

² Тиховська О. Етнопсихологічний аспект замовлянь та клятв у фольклорі українців Закарпаття. *Народна творчість та етнологія*. 2020. № 5/6. С. 73.

³ Антонович В. Чари на Україні. С. 12.

чином само по собі грішним ділом, противним науці віри»¹. У селах Карпатського регіону люди й досі звертаються до народних цілителів з метою позбутися впливу «злих очей» або «вроків».

Народні уявлення українців про «вроки» розглядали П. Чубинський, В. Шухевич, В. Гнатюк, Ф. Потушняк та інші. Ця тема привернула увагу й сучасних дослідників: Б. Кузьмінської², Н. Левкович³. П. Леня⁴. Більшість праць науковців, присвячених темі «вроків» та народної медицини, здійснені в розрізі етнографії та етнології. Водночас, оскільки в основі магічних ритуалів лежить метафоричне та асоціативне мислення, цікавим є аналіз їх психологічного підґрунтя.

Магічні ритуали часто пов'язані з вірою в здатність певних людей бачити прихований зміст явищ та предметів, метафорично – заглядати в душу інших осіб. Наділені магічним впливом очі в народі називали «злими»⁵. За спостереженням Ф. Потушняка, вірування в те, що в оці локалізується тілесна душа, є досить поширеним: «Таке явище "магічної анатомії" зустрічається як між давніми народами (наприклад, єгиптянами, індійцями, ацтеками, європейцями та ін.), так і між сучасними. – Тут на першому місці є психічне явище»⁶. Згідно з народними віруваннями, душа нібито може «зосереджуватися в оці й магічним чином впливає на оточення – з ока виходить магічна сила, яка негативно діє на живу та й на мертво природу (сила, а не сама душа). Це і є злі очі. Їх треба відрізнити від вроків, які породжують вуста, тобто зле слово, хоча ці два поняття виступають разом і

¹ Антонович В. Чари на Україні. С. 13.

² Кузьмінська Б. Традиційні уявлення опілян про вроки та «урекливих». *Вісник Львівського університету. Серія Історична*, 2012. Вип. 47. С. 253–261.

³ Левкович Н. «Знаючі» («непрості») люди в демонологічних уявленнях бойків. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 6: Історичні науки*, 2008. Вип. 6. С. 276–283.

⁴ Леня П. Використання вогню у народній медицині українців Закарпаття (на основі сучасних польових матеріалів). *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Історія*. 2014. Вип. 2 (33). С. 123–126.

⁵ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. *Літературна недѣля*. Унґварь, 1943. Рочник III. Ч. 19. С. 221–224.

⁶ Там само. С. 222.

часто змішуються, – це прямі, безпосередні магичні акти, на які здатні переважно духи»¹.

О. Потебня наголосив на існуванні метафоричного зв'язку між зором людини та світлом, оскільки їм обом властива швидкість. Тому «лихий погляд очей уподібнюється до стріли»². Символіку ока увиразнює міркування Плотіна про те, що «око не могло б дивитися на сонце, якщо б в певному сенсі само не було сонцем. Відштовхуючись від того, що сонце – це джерело світла і що світло є символом розуму і духу, процес бачення є духовним актом і символізує розуміння»³. Очі допомагають людині пізнати багатогранність навколишнього світу, формують уявлення про навколишній простір та передають настрій та емоції. Очі «є символом життя людини й ознакою душевності взагалі. У "страшних снах" мерці, як правило, мають страшні очі, з яких виходить страх. В очах зосереджується душа людини – за аналогією з'являється уявлення про їхню магичну силу. Тому зрозумілим є уявлення про чари ока, адже саме око з'єднує людину з навколишнім світом»⁴. Оскільки зір відіграє важливу роль у пізнанні світу людиною, народна уява поглибила функції очей, наділила їх метафоричною здатністю впливу на оточення, вони нібито можуть «зурочувати» когось – проєктувати на когось свої злі наміри.

Ф. Потушняк зазначив, що «злі очі в народних віруваннях пов'язані швидше з нечистою душею, ніж зі звичайною. Тому "злі очі" має, перш за все, відьма, хоч і кожна друга особа може мати "злі очі", [...] а насамперед жінки. Як така жінка подивиться на худобу чи на дитину, то зразу ж зурочить. Її не можна впізнати за зовнішніми ознаками, це може зробити лише той, хто має "гострі" очі»⁵, тобто наділений здатністю бачити внутрішній зміст, під маскою зовнішності «роздивитися» душу.

¹ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 222.

² Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С. 319.

³ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 140.

⁴ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 222.

⁵ Там само. С. 222.

В. Шухевич у с. Космач (Косівського р-ну Івано-Франківської області) зафіксував народні вірування, згідно з якими «злі очі» певна людина отримує мимоволі, бо народилася в таку годину і 12 ангелів-суддів визначили їй таку долю. «Уреклива» людина (та, що може вректи поглядом) «невинна, що народилася з такими очима. І та, яка є сумлінною й [...] не хоче другому лихо вчинити, то перед тим, як подивитися на когось або на щось, подивиться на свої нігті на обох руках і складе руки перед собою; тоді вже може на все дивитися, вже нікому не зашкодить»¹. Метафорично енергія погляду перетікає до рук людини й символічно буде «затримана» нігтями; водночас складені руки утворюють хрест, який, будучи символом знешкодження зла, теж нібито нейтралізував негативну енергію очей.

В. Шухевич навів ряд охоронних замовлянь, які могли знешкодити погляд «злих очей». У селах Івано-Франківщини знали «урекливих», тож під час зустрічі з ними подумки промовляли таку примівку: «Тобі в очех сови, кільи, скали, ліси, каміння, дерева – не я!»². Здивування, висловлене «урекливою» людиною, теж уважалось загрозовим і потребувало такого заперечення-примівки: «Цур ти невиданчину (такий, що ще такого не видів, з чого дивується)! Сіль ти в очах!»³. Худобу можна було вберегти, додавши до згаданого замовляння ще два речення: «Цур ти невиданчину! Сіль ти в очах! Осина тобі від моєї корови! Пек бит ти!»⁴. У такий спосіб метафорично нейтралізувалася здатність очей бачити, а, отже, і надсилати на людей зло. Також ці замовляння могли супроводжуватися ритуальною поведінкою. Коли «урекливий» заходив на подвір'я господаря, де були телята чи овечки, то газдиня поливала худобу «помиями, бо помиїв не можна вректи, а він дивиться перше на помиї, що на теляті чи овечці»⁵. Подібне вірування про магічну силу помиїв на Закарпатті записав 1933 року Г. Ісак: «Коли зайде в стайню чужий чоловік, треба побризкати корову свіжими помиями. Інак

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1120.

² Там само. С. 1121.

³ Там само. С. 1121.

⁴ Там само. С. 1121.

⁵ Там само. С. 1121.

може одоброти од корови сметану з молока або і молоко»¹. Таким чином, помії метафорично вбирали в себе енергію «злих очей», а худоба залишалася не ушкодженою.

Із психологічної точки зору, вплив погляду відьми чи «урекливого» на людей чи худобу є метафоричним переосмисленням людською свідомістю здатності очей сприймати навколишній світ². Відьма, на відміну від «урекливого», згідно з народними віруваннями, магічно могла змінювати реальність: її очі впливали на людей, тварин, предмети, трансформуючи їх стан на такий, як їй хотілося (наприклад, здорових бачила хворими, і вони втрачали здоров'я): «Коли відьма приглянеться пильно до людини, то вона захворіє. Це стосується особливо малих дітей. Така дитина раптово захворіє – матиме високу температуру [...] й червоні очі. [...] Схоже наступає і "напад". "Напад" від "вроків" і з'очення можна відрізнити тільки магічним способом – гашенням вогню»³. Ф. Потушняк у своїй розвідці використовує термін «з'очити» на позначення негативного впливу «злих очей».

«Злі очі», згідно з народними віруваннями Закарпаття, можуть шкодити і «предметам – посівам, речам і т. д. Гарне сіяння, яке з'очать, не вродиться, віз перевернеться, зломиться і т. д. Коли хтось гарний йде на роботу, а його з'очать, то з ним станеться якесь нещастя. "Злі очі" на що "зле" подивляться, те нищиться, гине, вмирає і т.д.»⁴. Уявлення про «злі очі», як уособлення душі відьми, стало підґрунтям вірування в небезпечність навіть самої зустрічі з такою жінкою. Уважалося, що «зустріч з особою, в якій "злі очі" може накликати нещастя. Також не добре, коли така перейде комусь дорогу, а ще й з порожнім відром, тоді має з ним щось погане статися»⁵.

¹ Маркуш О. Наш рідний край: Народнознавчі матеріали про Закарпаття. С. 75.

² Тиховська О. Етнопсихологічний аспект уявлень про «злі очі» та «вроки» у фольклорі Карпатського регіону. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 33. Том 3. С.176.

³ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 222.

⁴ Там само. С. 222.

⁵ Там само. С. 222.

За слушним спостереженням Ф. Потушняка, «злі очі» тісно пов'язані зі злою волею, тому ті люди, у душах яких панує зло, здатні наслати біду своїм поглядом: «злим оком може бути і звичайне око, якщо в ньому є ненависть, заздрість або злоба – з'очити може кожна особа, коли подивиться із заздрістю, злобою, здивуванням і т.д.»¹. Згідно з народними віруваннями, зле побажання одної людини іншій, якщо воно наснажене агресією та потужними негативними емоціями, може реалізуватися: «Воля, хотіння і т.д. в магії – це як бажана дійсність, можлива потенційно, готова до реалізації або така, що вже розвивається, – сам акт. Тому око – це тільки орган, через який зла воля виходить, проявляється. Вона буває різною в різних осіб за своєю силою. Отже, "злі очі" завжди пов'язані зі злою волею»². Очі «злі», бо трансформують реальність у бік зла, шкодять, провокують злий, недобрий розвиток подій для своєї жертви, магічно нав'язують іншому своє бажання. «З'очення» базується на прийомі буквализації метафори: деструктивна воля відьми чи «урекливого» проєктується на їх жертву, і це змінює погляд хворого на світ, його очі починають сприймати іншу дійсність (наповнену болем), нав'язану недоброзичливцем.

Дещо іншою в народних віруваннях є семантика «вроків», оскільки часто їх причина – це приховані злі наміри: людина поводить себе доброзичливо, але під її посмішкою криється ненависть і заздрість. О. Потебня наголошував на асоціативному, символічному зв'язку «вроків» зі стрілою та вітром³. «Уроки» також «пов'язані зі злою волею – ненавистю, заздрістю, здивуванням, але з позитивним (зовні) або негативним мовним супроводом. Вректи, зурочити (уроки від "речу") можна, так само, як з'очити, якщо хтось здивується (дивується із заздрістю) чиємусь здоров'ю, красі, хорошій худобі, дитині тощо, виражаючи своє здивування, наприклад: "яке красне, здорове, тучне" – тоді може статися щось негативне – це і є "уроки"

¹ Ф. П. «Злі очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 222.

² Там само. С. 222.

³ Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С. 332.

(тут грає роль воля і внутрішній зміст виразу – його психічний супровід). Дитина, худоба тощо хворіє при "вроках" так, як і при "злих очах"¹. Очевидно, віра в можливість зурочення сформувалася під впливом віри в магічну дію слова.

Недовірливе ставлення до чужих, страх перед можливістю стати заручником чиїхось злих намірів і бажань, часто добре прихованих, зумовило появу коротких замовлянь, що мали б уберегти від зурочення. «Уроки, як і "злі очі", можуть діяти й тоді, коли їх не бачить і не чує об'єкт. Тому й говорять наші селяни часто під час кожного оглядання, похвали чогось "нівроку" ("нівроку" походить від "не у вроки" або з "най не уреку") або [...] "най не з'очу". Так само, коли говорять щось неприємне (про злі напади, хвороби і под.), щоб слово не стало причиною дійсності, кажуть: "най ся не приказує", "най мимо йде". Бо суб'єкт часто і сам не знає, що з'очує або врікає»². Такі словесні формули (раніше вони, можливо, були більш розлогими) наділялися властивостями оберегів і первісно сприяли зняттю психологічної напруги, усуненню страху перед незвіданим, непередбачуваним злом. Згодом стали вимовлятися за звичкою, людина перестала зважати на підтекст сказаного.

Згідно з народними віруваннями українців, можна було «діагностувати», чим спричинена хвороба: впливом «злих очей», «вроків» чи чимось іншим. Для цього здійснювали ритуал «гасіння вогню», у якому через магічну взаємодію вогню і води визначалася природа захворювання. Ф. Злоцький у кінці XIX століття зафіксував ритуал «гасіння вогню», у якому кількість жаринок, котрі кидають у воду, чітко не визначена: «Якщо хтось раптово захворів, що йому наврочили, то гасять у воді жарини. Це робиться так: у стакан води кидають декілька кусків жаринок. Якщо жар осідає на дно стакана, це означає, що хворому наврочили, у протилежному випадку – ні. З цієї води дають хворому пити три ковтки і, крім того, змивають йому чоло, а

¹ Ф. П. «Злі очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованію. С. 223.

² Там само. С. 223.

воду, що залишилася, виливають на стержень дверей. Це саме робиться з водою, що була принесена ввечері, щоб не пошкодити тим, хто її питиме»¹. У цьому ритуалі воді приписується магічна здатність вбирати в себе хворобу (прикметно, що всій воді, яка є в хаті), тож, закономірно, її слід було вилити, щоб не набратися хвороби. Виливання води на стержень дверей зумовлене міфологічним ототожненням вхідних дверей з межею між світами (світом людей та потойбіччям).

У записах Ф. Потушняка згадується дев'ять вуглинок (рідше дев'ять запалених сірників), які кидали у воду і спостерігали за тим, що з ними станеться. Якщо вуглинка «впала на дно, то це "напад", коли спливали, то "злі очі" або "уроки"»². Саме дев'ять вуглин під час ритуалу «гасіння вогню» використовувалося не випадково. У лікувальних магічних актах «дев'ятка» сприймається як граничне число, називання якого унеможливорює подальший розвиток хвороби, оскільки демонструє її максимальний розвиток [...]. Інакше кажучи, число дев'ять є кульмінаційною точкою, після якої хворий одужує або помирає»³. Дев'ять занурювань вугликів (вогню) у воду мали забезпечити цілковите оновлення й очищення тіла, душі й духу людини у всіх видимих і невидимих площинах буття.

О. Потєбня вказав на тісний взаємозв'язок символічного образу вогню, що згадується в заговляннях, та обрядів з використанням вогню: «Заговляння, якими насилають або усувають від певної особи любов, сум, хворобу, повинні, між іншим згадувати про вогонь і супроводжуватися обрядами, котрі його зображають»⁴. Так у ритуалі «гасіння вогню» потужна зцілююча сила сонця проєктується на маленькі вуглики. Загалом вогонь у різних ритуалах сприймається як посередник, котрий очищає, оберігає й підносить.

¹ Злочийський Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 288–289.

² Ф. П. «Злі очі» і «уроки» в народному в'єрованю. С. 223

³ Темченко А. Культурно-міфологічна семантика числа дев'ять (на матеріалі заговлянь). *Український селянин. Збірник наукових праць*. Черкаський національний університет, 2012. Вип. 13. С. 73.

⁴ Потєбня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С. 303.

Інколи ритуал «гашення вуглі» передбачав спалювання у вогнищі гілок певного виду дерев. Зокрема, В. Шухевич записав на Івано-Франківщині у с. Ясенів Горішний магічний акт з використанням вуглин, які утворилися з гілок глоду. Згідно з народними віруваннями, уколи колючок глоду «виганяють нечисту силу як з людини, так і з тварини»¹, глід є потужним оберегом від «вроків» та різноманітних демонів, тож, увібравши в себе ще й силу вогню, уявлявся здатним легко знищити уособлення зла (хвороби, «вроки»). Після згасання вогнища знахар ставив біля попелу миску з водою і дев'ять ложок, якими по черзі набирив вугілля з ватри, тримав їх над водою, виголошуючи замовляння, а потім вмивав цією водою чи вим'я корови, чи те, що треба. «Під час вмивання мусить завжди мати три вуглики в руці, а вмиває доти, доки не вихлюпає усю воду з миски; потім виносить миску до хати, кладе її під сінні двері близько до порога дном догори, на котре приліплює три воскові свічки й зробить хрест на мисці; вона стоїть там до другого дня»². У цьому ритуалі теж наявна символіка числа дев'ять – знахар використовує дев'ять ложок, дев'ять вуглин і дев'ять разів повторює той самий магічний акт. А. Темченко наголосив, що дев'ятка є перехідним числом «від кількісного максимуму до якісного мінімуму ($9 \rightarrow 1/0$), воно могло сприйматися як числовий символ межі "цього" і "того" світів»³. Метафорично загашування вугілля, набраного дев'ятьма ложками, мало наділити воду лікувальними властивостями – символічно вона вбирала в себе енергію вогню й отримувала здатність впливати на хворобу в проявленому й невидимому світі, у теперішньому й майбутньому. Відтак, коли знахар вмивав тією водою недужого, він метафорично очищав його від «вроків» чи іншої хвороби. А щоб хвороба знов не повернулася, порожню миску з-під води слід було перевернути дном догори. Відповідно три запалені свічки і хрест виконували функцію магічного бар'єру. Три вуглики, які знахар тримав

¹ Багнюк А. Символи українства. Художньо-інформаційний довідник. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2010. С. 460.

² Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1121.

³ Темченко А. Культурно-міфологічна семантика числа дев'ять (на матеріалі замовлянь). С. 73.

у руці під час ритуалу, теж наділялися семантикою оберегу – захищали чоловіка від можливості перебрати на себе недугу, яку він проганяв.

За спостереженням Ф. Потушняка, зурочення трапляються частіше, ніж ураження «злими очима», хоча «вони часто можуть бути і разом, бо основа в них одна»¹. Зокрема, учений зафіксував на Закарпатті магічний лікувальний ритуал, який мав на меті позбавити недужого і від вроків, і від впливу «злих очей» одночасно. Коли «зурочений» почувався дуже погано, знахарка приходила до його дому й здійснювала ритуал «гасіння вогню», якому передувало ритуальне вмивання очей самої цілительки та елементів помешкання хворого. Відбувався магічний акт, побудований за принципом аналогії: чистим ставав погляд знахарки – очищувався від наслідків впливу «злих очей» хворий, позбувалися бруду предмети, що мали семантику межі (вікна, поріг, стіл), очищувався життєвий простір від насланого зурочення². Умиваючи свої очі, знахарка символічно змиває хворобу, наслану «злими очима». Крім того, вікна метафорично можуть сприйматися і як «очі» хати, і як межа, через яку зло потрапило до будинку. Згідно з міфологічним світоглядом, зло могло частково «залишитися» на вікнах, тому їх теж слід було помити й у такий спосіб очистити помешкання від лиха. Змішування води (яка увібрала в себе бруд і «вроки») з глиною з-під порога символізувало, очевидно, відсилення зла в потойбіччя, у світ померлих предків (адже в давнину інколи під порогом ховали попіл, що залишався після спалених родичів-небіжчиків). Потім знахарка «у ту воду кидає вугілля, кажучи: "Як ся до грани не добирають погані очища, так би ся до тебе не брали від сеї днини, від сеї години". З трьох сторін миски дає пити хворому тої води. Потім стає над хворим і молиться "Отче наш" до заду тричі, ("ні отче наш, ні іже єси, ні на небесах" і т.д.). Після кожного разу цілує хворого і спльовує до тої миски. Тоді воду виливає в річку, приговорюючи: "Як вода долів рікою тече, так би й твоя хворота від тебе утекла, як вода не вернеться

¹ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованію. С. 223.

² Там само. С. 223.

вгору, так би ся хворота до тебе ніколи не вернула". Сама, вмившись в ріці, несе миску додому і, перевернувши, кладе під стіл»¹. Вугілля, укинута у воду, у яку вже «перемістилися» «вроки», символічно спалювало їх прихованим у нім вогнем, відтак вода ставала чистою, отримувала цілющу силу, тому й хворий, випиваючи її, теж зцілювався. «Залишки» «вроків» знахарка забирала своїми поцілунками і спльовувала їх у воду, а остаточне зцілення мало відбутися після того, як річка воду з «вроками» понесла своєю течією геть далеко. Крім цього, ритуал «гасіння вогню», на нашу думку, можна інтерпретувати як міні-модель космогонічного міфу, у якому світ з'являється внаслідок взаємодії стихій води і вогню (вогнь пронизує первісні води й починається процес світотворення). Знахарка, кидаючи вуглики у воду, метафорично моделює для хворого нову реальність, у якій вже не буде місця «врокам», хворобі.

Образ «злих очей» є і в замовляннях (зафіксованих на Закарпатті), які супроводжували магичні ритуали, спрямовані на зцілення корови, що втрачала молоко через вроки. Лікувальний магичний акт власники тварини розпочинали вдома самостійно: змішували в тарілці «шматок хліба, свяченої солі та сірники. У непісний день несли це до ворожки, клали перед нею. Вона бере, хрестить»² і промовляє замовляння. Хліб, сіль і сірники (метафорично – джерело вогню) є символами трьох речей, без яких життя людини не можливе, тому саме над ними знахарка вимовляє магичні слова: «Погані очища, погані, лукаві, не блукайте і не пристрічайте; тогди бисьте їх пристрітили і тоді бисьте від них добро відбирали, сир, масло, сметану, коли я буду біля престолу ходити у оти сукни і по-дяківськи співати; і кедь маеш вроки ци ранішні, ци обідяшні, ци полудняшні, ци вчорашні, ци мужинські, ци жонські, ци панські, ци циганські, ци жидівські, ци попівські, ци малі, ци великі, ци близькі, ци далекі. Я вас прокляну і заляну, навіки, амінь. Від реку най будуть очі заперті, а роти замкнені на цілий рок у спокій. Як вам

¹ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 223.

² Там само. С. 223.

хосновало (йшло на користь – О.Т.) материно молоко, яка вас плекала, так би вам хосновали Божі та мої слова (ім'я)»¹. Адресатом замовляння є «злі очі», які знахарка магією слова прагне позбавити сили, залишаючи їм як альтернативу час, котрий ніколи не настане: тоді їх сила повернеться, як вона в церкві співатиме. Детальне перераховування різних видів «вроків» і джерел, звідки б вони могли з'явитися, символічно мало забезпечити багатогранний захист і убезпечити тварину від усіх можливих недоброзичливців. Важливим психологічним елементом у цій магічній формулі є метафорична нейтралізація впливу «злих очей» («від реку най будуть очі заперті») та «вроків» («роти замкнені на цілий рок»). Також у тексті замовляння наявний мотив переродження: ворожка проводить паралель між часом народження корови (коли їй «хоснувало материно молоко» і вона була здорова) та символічним новим «народженням» тварини (яка позбувається хвороби й метафорично народжується здоровою) після здійсненого магічного ритуалу (переродженню метафорично сприяють слова ворожки). Після проведеного ритуалу необхідно було перехрестити сіль і корову, задля якої проводився такий магічний акт.

Гуцульські знахарі с. Космач (Івано-Франківщина) застосовували подібну магічну формулу (що теж містить образ «злих очей»), здійснюючи ритуал зцілення людини від вроків². Після виголошення замовляння й «гасіння вуглі», той, кого наврочили, п'є «замовлену» воду, а знахар «обливає його нею на відлів рукою, не долонею, а верхньою стороною»³, очевидно, щоб остаточно прогнати вроки.

Коли ураження людини «злими очима» чи вροками було надто сильним, ритуал зцілення ворожка виконувала в себе вдома без присутності хворого і промовляла замовляння, у якому хвороба асоціювалася з дев'ятьма дівицями, що мали «злі очі». Ворожці приносили шматок хліба та головку часнику, передавали їй «без слів через поріг, або клали перед нею через поріг

¹ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 223–224 .

² Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1121.

³ Там само. С. 1121.

на землю. Вона бере, відгадує хворобу, а коли це "вроки", дзьобаючи часник, промовляє таку формулу: "Ішов Христос на золотім коні і стрітив дев'ять поганих дівчиць, а в тих дівчищ погані очища. Я їх буду заклинати, проклинати. Не лем я зі своїми словами, ай аби ми були на помочи Ісус Христос і Пресвята Діва і всі святі. Буду заклинати і проклинати всякі погані очища і вочища, як мужескі, так і женскі, як хлопські, так і дівчицькі, давні і недавні, чорні, сиві і шагасті, люті і нелюті, аби ся заклали і проклали від сього хрещеного і породженого (ім'я), амінь". Вдома хворому гасять вогонь, як звичайно, і натирають його тим часником»¹. Дівчиць з «поганими» очима саме дев'ять не випадково – вони є персоніфікацією недуги, здатної зруйнувати світ людини у видимих і невидимих вимірах життя (вплинути на тіло, душу, інтелект). За слухним спостереженням Х. Керлота, дев'ятка в медичних ритуалах символізує «потрійний синтез або об'єктивацію на кожному з існуючих планів реальності: тілесному, інтелектуальному і духовному»². Відтак, щоб зцілення було повним, слід метафорично усунути хворобу в її дев'яти можливих проявах (дев'ять дівчиць) та в усіх часопросторових міфологічних площинах (існувало уявлення про дев'ять світів). При цьому ворожка спирається на поміч Бога у трьох іпостасях (і в замовлянні вони проєктуються на Ісуса Христа, Діву Марію та святих).

На Закарпатті ритуалом «гасіння вогню» зцілювали не лише від вроків чи «злих очей», але й від інших недуг. Взаємодоповнюючу роль у цьому обряді виконували вогонь та вода, магічна взаємодія яких справляла цілющий вплив на недужого³. Ф. Потушняком зафіксований на Закарпатті ритуал «змивання», у якому головною передумовою зцілення хворого стає вода. Знахар після заходу сонця наливає в новий глиняний горщик особливу воду – набрану з семи криниць, з семи розпуть чи колодязів. «Ставить горщик з водою на вогонь, виголошує над ним ряд замовлянь, заклинань, нашіптувань і под., а потім виливає цю воду на голову обраного об'єкта за

¹ Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованіи. С. 223.

² Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 579.

³ Потушняк Ф. Огень въ народныхъ вѣрованіяхъ. С. 106–107.

умови повної таємничості на межі, млиновому колесі, розпутті і т.д. Вода забирає з собою хворобу, змиває її. Але та людина, яка першою стане на те місце, де була вилита вода, перебере на себе змиту хворобу»¹. Тут вода постає як носій магичної сили в поєднанні з іншими елементами. Ф. Потушняк наголошує на тому, що вода й під час «гашення вогню» має таке саме значення (несе силу вогню), і в уявленнях українців вона здатна змивати не тільки хворобу, але й ненависть, обмову, заздрість, брехню і под., її головною функцією є очищення.

У магичних ритуалах, спрямованих на запобігання ураження «вроками» чи «злими очима», магичне значення мають слина знахарки (метафоричне спльовування мало відмежувати хворобу від людини) та червоний колір. Так, «щоб попередити з'очення, уроки і под. при першому видженю об'єкту (дитини, теля), плюють дотричі – на уроки, з'очення – свої чи чужі. На теля, лоша, баранчика зав'язують червону нитку і под. (або зав'язують в ямку на вушці, яку для того пробивають). Дитині в сорочку вшивають червону нитку від вроків, "з'очення", "коли вона файна" ([...] червона барва відлякує хвороби)»². Червоний колір також асоціюється з вогнем, який метафорично здатен спалити весь негатив, злі умисли й попередити ураження вроками чи «злими очима».

Українці Пряшівщини (село Маковиця, Словаччина) на свято Юрія оберігали своїх корів від зурочення, прив'язуючи їм до хвостів червоні стрічки, «щоб люди звертали свій зір на них і не вrekli худобину»³. Також А. Дулеба записав у селі Бенядиківці (Пряшівщина) цікавий ритуал, який виконувався в день Юрія і мав на меті збільшити кількість молока в корів. Хлопці, які пасли худобу, «приносили нитки, що направили їх матері, а дівчата збирали жовту квітку "лотай", що росте на вологих місцях лук. З квіток сплітали віночки й завішували їх коровам на роги, коли вони йшли з поля додому. Віночки, які корови принесуть додому, різали, солили посвяченою

¹ Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованю. С. 10.

² Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованю. С. 223.

³ Дулеба А. На Юря. *Дружньо вперед*. Пряшів, 1997. № 5–6. С. 31.

сіллю і кидали коровам, щоб з'їли. Це для того, щоб масло від них було жовтим, як "лотай"»¹. Такий ритуал, що є прямо протилежним викраданню відьмами молока в корів, виконували дівчата, метафорично поєднуючи магичний потенціал ниток (магію прядіння і ткацтва) з уявленнями про магію рослин. З'їдаючи вінки з жовтих квітів, корови символічно вбирали в себе проєкцію «кола-вінка» (уособлення архетипу Самості), що, на думку виконавця ритуалу, мало зумовити їхню максимальну здатність до продукування молока (метафорично основна господарська функція корів мала набути найвищого рівня розвитку).

3.6. Просторові та часові межі в магичних ритуалах

У народних уявленнях та міфології час і простір постають чітко структурованими та маркованими належністю до двох світів. Земля, яка належить людині, сприймається як безпечний простір, а межі, які розділяють поля господарів та території сусідніх сіл, постають уособленням «чужого» простору, підвладного темним силам².

Межа метафорично відкривала вхід у потойбіччя, тому вважалася «головним місцем для ворожінь»³. Той, хто виконував магичний акт, нібито міг на межі отримати підтримку від демона чи духа. Саме тому межа почала вважатися місцем, де магичні ритуали обов'язково будуть успішними. «Межа завжди є місцем нечистим. Крім того, тут відбуваються майже всі магичні акти, такі як ворожіння, змивання, сюди викидають предмети, що використовувалися в магичних обрядах, залишки з магичних дій і п. Тому по межі й не ходять, як по місцю, де можна набратися біди... Тут на людину у такий спосіб можуть перейти різні нечисті хвороби»⁴. Таким чином,

¹ Дулеба А. На Юря. С. 31.

² Тиховська О. Психологічне підґрунтя уявлень про межу в народних віруваннях Закарпаття. *Матеріали Міжнародної конференції «Фольклор – стратегічний ресурс нації»*. Дванадцяті фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській. Київ, 2019. С. 114.

³ Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованіи. *Литературна недѣля*. Ужгород, 1942. Рочник II. Ч. 1. С. 172.

⁴ Там само. С. 172.

з'явилося повір'я, що межу слід оминати, щоб не стати жертвою чужих злих помислів.

Магічна сила межі, відповідно до повір'я, зростає в декілька разів у тих місцях, «де вона сходиться з іншою, а ще важливішим є місце, де сходиться їх більше – передусім три [...]. Сила, властива межі, тут подвоюється, або й потроюється і т. д.»¹. Місцем проведення різних магічних ритуалів були роздоріжжя – там, згідно з уявленнями українців, можна було позбутися хвороб та різних бід. На роздоріжжі «зосереджується магічна сила, бо це стрічне місце, і тут немов все зливається з усіх сторін. Тому роздоріжжя, як і межа, є також місцем ворожінь та інших актів з магічною основою»². П. Лінтур записав цікаву бувальщину від І. Ільтя в селі Доробратово (Іршавський район Закарпатської області) про те, як господар на роздоріжжі позбувався наслідків свого невдалого магічного акту, котрий занадто примножив у його корів молоко. Чоловік наслідував магічні дії сусідки-ворожки («Я позерав, як ви свою корову б'єте платом, то і я свої бив клібаном»³), повторив за нею замовляння, але більш розлого, ніж слід було, і його корови почали давати занадто багато молока. Щоб позбутися постійного доїння корів, чоловік попросив поради в сусідки-ворожки. Вона наказала принести череп'яний горщик, у якому ще нічого не варили, налити в нього по літрові молока від кожної корови і понести до сходу сонця на роздоріжжя. Молоко слід було вилити на землю і йти геть, не оглядаючись. «Чоловік так і зробив. На розпуття вилляв молоко, відійшов 200 кроків, виліз на дерево і чекає, що буде... Дивиться: на розпуття зійшлися всякі звірі: лисиця, вовчиця і другі й лизали своє молоко»⁴. Таким чином, роздоріжжя метафорично поглинуло наслідки магічного ритуалу й відновило рівновагу речей. Магічна сила роздоріжжя, згідно з народними віруваннями Закарпаття, визначається

¹ Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованю. С. 173.

² Там само. С. 174.

³ Сенько І. Перекази Івана Ільтя у записах Петра Лінтура. *Карпатський край*. Ужгород, 1997. №1–5 (116). Річник 7. С. 107.

⁴ Там само. С. 107.

тим, скільки доріг на ньому сходиться: що їх більше, то краще для магічних ритуалів. Магічна сила межі зростає у «стільки разів, скільки сходиться доріг»¹ на роздоріжжі.

Семантику межі має також поріг, який сприймається народною уявою як межа між світом людей та духів, переступивши котру, людина може набути нових якостей чи властивостей за умови виконання певних магічних актів. З порогом пов'язаний ряд магічних ритуалів, декілька з них записав на Закарпатті П. Богатирьов. Виконувалися ці ритуали після хрестин біля порогу хати: «У багатьох селах після повернення з церкви кладуть дитину біля порогу і б'ють мітлюю, "щоб вона не плакала". Це покарання, отримане дитиною у важливий для неї день, у день хрещення, повинне здійснити на неї великий вплив. Аналогічно "хлопчика кладуть біля дверей і мати торкається до нього каблуком, щоб він не кричав" (Вишня Колочава)»². Таким чином, ритуал спрямований на зміну психо-фізіологічного стану дитини: її плаксивість метафорично залишається перед порогом. А переступивши поріг (перетнувши символічну межу), дитина мала стати спокійною та врівноваженою. Водночас дієвість ритуалу посилювалася часом, коли він виконувався. Обряд хрещення сприймався як символічна (часова) межа між двома періодами життя людини. Відповідно ритуал, пов'язаний і з просторовою, і з часовою межею, мав бути успішним.

Не тільки на поріг, але й на вікно проєктувалася семантика межі. Зокрема, у ритуалі, записаному П. Богатирьовим у селі Вишній Бистрий (зараз є частиною села Котельниця Воловецького р-ну Закарпатської області), «після повернення з церкви дитину передають через вікно і кладуть на підлогу біля дверей»³. Психологічне підґрунтя цього ритуалу зумовлене часовою межею (день хрещення) та просторовою (вікно), яка не має стосунку до світу мертвих, метафорично дитина має потрапити до хати не поміченою духами чи демонами. З вікном як межею пов'язані ще декілька ритуалів, які

¹ Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованіи. С. 174.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 303.

³ Там само. С. 303.

П. Богатирьов записав у селах Ужгородської та Марамороської жуп: «"Коли дитину, хлопчика чи дівчинку, охрестили, її вносять через вікно, а не через двері, щоб вона була щасливою (аби серенчу мала дитина) або щоб її поважали (чесна)" (Присліп). "Якщо в сім'ї помирали діти, то новонародженого, щоб він жив, після хрещення треба занести через вікно, біля якого стоїть стіл" (Вишній Бистрий). "Дитину, коли її приносять після хрещення з церкви, не можна вносити через двері, інакше вона буде злою і крикливою (реве дуже)" (Вишня Колочава)»¹. На нашу думку, ці ритуали базуються на законі контагіозної магії: через контакт з порогом дитина нібито могла зазнати впливу з боку невидимих демонічних сутностей, що мають доступ до просторових меж (оскільки поріг – це межа), і як наслідок стати нещасливою, крикливою чи злою (не сама по собі, а через зовнішній невидимий вплив). І щоб цього уникнути, дитину передавали через вікно. П. Богатирьов вважає ці ритуали немотивованими магичними діями. Водночас дослідник акцентує на магичному значенні певної дати (день хрещення), а також на магичній ролі «дверного порога. Це дуже небезпечно для нових членів сім'ї місце, що підкреслюється існуванням певних похоронних ритуалів»².

Вікно хати, очевидно, сприймалося українцями Закарпаття як межа, не доступна для смерті та зла, тому через вікно передавали дитину чужій людині – символічно «продавали» її, щоб немовля невдовзі не померло. «Якщо в сім'ї одне за одним помирають діти, будучи немовлятами, то батько і мати віддає новонародженого родичу, сусіду або ще комусь. Мати простягає дитину у вікно, а "покупець" дає їй гроші» (Богдан)³. У деяких селах «продають» немовля, передаючи його через вікно, тільки тій жінці, у якої всі діти живі. У праці П. Богатирьова зафіксовано такий ритуал: «Жінка купує дитину; вона стоїть на дворі і тримає хліб. Вона каже: "Не має діла ні мати, ні отець ні на сім світі, ні на тім". Потім ця жінка знову приносить

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 303–304.

² Там само. С. 303.

³ Там само. С. 304.

дитину в дім до справжніх батьків і, поклавши її на стіл, каже: "Рости, бо ти мій". Далі, обернувшись до батьків, вона каже: "Виховайте мені цю дитину". Тоді дитина отримує ім'я Продан. Її повинні називати цим, а не християнським ім'ям»¹. Метафорична угода, укладена між батьками немовляти й багатодітною жінкою, залишалася «не поміченою» смертю. А дитина, двічі подолавши межу (двічі її передали через вікно), потрапляє до хати батьків «іншою», символічно стає дитиною жінки, яка його «купила», а, отже, не повторить долі померлих братів і сестер. Відповідно до закону контагіозної магії, ставши дитиною «нової матері», немовля житиме, оскільки цій жінці судилося мати здорових дітей. За спостереженням П. Богатирьова, «у цьому обряді цікавою перш за все є віра у те, що, імітуючи продаж дитини і формальну відмову від неї, батьки змушують силу, яка викликала раніше смерть їх дітей, визнати, що новонароджений належить іншим батькам. Ця сила – персоніфікована смерть, аналогічна персоніфікованим хворобам»².

Народні уявлення про поріг і вікно хати як своєрідну магичну межу збережені в післявесільному ритуалі, записаному Ю. Жатковичем: «У Марамороши, коли молода хоче ступати через поріг молодого, дружба (давно шаблею) сокирою чинить хрест на одвірках. Коли у хижі молодого бувала раніше часто смерть, молода іде до хижі не через двері, але через вікно. Коли молода боїться, що для неї буде зла свекра, кладе у пазуху яйце і як переступає через поріг, змагаєсь, щоби яйце опустити. Коли яйце впаде і розіб'ється, свекра у малий час умре»³. Відповідно потрапляння молодої до хати молодого через вікно має таке ж символічне значення, як у ритуалі передавання дитини через вікно: дівчина як новий (метафорично «новонароджений») член сім'ї має залишитися не поміченою для смерті, а отже, живою. Магічний ритуал із розбивання яйця на порозі психологічно

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 304.

² Там само. С. 304.

³ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских. С. 165–166.

вмотивовувався принципом подібності, аналогії. Яйце, як відомо, є символом життя (народження), а народжувала дітей у цій хаті лише господиня (свекруха), відповідно до закону гомеопатичної магії, яйце, розбите на порозі (символічній межі між світами), мало стати передумовою смерті матері в цій хаті.

З уявленням про межу тісно пов'язане вірування в «межову» відьму, яка «ходить завжди тільки по межі. (Помітити її можна як маленький, блідий вогник). Деколи чути її голос, (коли кричить або заманює когось)»¹. Таку відьму, згідно з народними віруваннями, можна побачити вночі, як і інших демонів: «Коли хтось вийде вночі на межу, може тут зустріти "нечистого" в різному вигляді, а відьму навіть у її власній подобі. Однак, це ніколи не проходить безкарно, бо нечисті духи того, хто посягнув на їх територію, як правило, замучать – підвіють, путнуть або по-іншому знищать. Відьми, заманивши когось, ведуть його на частування десь в корчі на межі. Інші нечисті духи також діють подібно»². Народна уява наділяє демонів силою саме на тих територіях, що не підвладні людині, тож, потрапивши на межу вночі, чоловік стає заручником межової відьми чи іншого нечистого створіння.

На Закарпатті, у с. Майдан (Міжгірський район Закарпатської області), Й. Тереля записав від В. Пойди міф «Межа», у якому йдеться про межу, проведену Богом, що мала б відгородити людей від гріха. Проекцією цієї символічної межі стали гори Карпати, відтак сюжет міфу доповнився топонімічним аспектом: «Люди спокусилися і через лакомство та свою захланність стали грішити. Тоді Бог взяв бисаги із поживою і пішов межі люде. Видить, що грішат людська – що його робити? Як поправити того? Думав і надумав. Дай, думає, вчиню між людьми і гріхом межу. Скликав ангелів, і зачали межу будувати. Побудували великі гори і прирекли так, щоб ті гори сталися межою між гріхом та людьми. З часом сі гори сталися

¹ Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованіи. С. 172.

² Там само. С. 172.

кликати Карпатами»¹. У цьому міфі межа має іншу семантику, ніж у народних віруваннях: вона прокладена ангелами, а отже, доступна тільки для добрих божественних сутностей і демонам не належить, вони не можуть на ній з'являтися.

Водночас дорога уявлялася місцем спільним і для людей, і для демонів; згідно з народними віруваннями, саме на дорозі вони могли зустрітися: «На дорогах вночі з'являються різні нечисті духи і п. в різних формах і видах – то проїжджають на колісниці, то на коні, то у подібі буйвола, то у подібі автомобіля»². Однак вбити чи замордувати людину на дорозі демони не здатні: вони йдуть шляхом, але «не зашкодять людям, бо дорога є спільним місцем і для духів, і для людей. "Лише дражнити їх не потрібно. Бо тоді вони мстять"»³.

Дорогу, як і роздоріжжя, закарпатські селяни вважали місцем, де можна було не тільки позбутися хвороби, але й передати її комусь іншому. Магічний ритуал, пов'язаний із змиванням, описав Ю. Жаткович: «Коли хто хворий, а не знати, що йому хибить, тоді думають, що "пудоляли". Другого так підливають: хворий бере мало (трохи – О.Т.) свяченої проскури, свяченої пшениці, мало мотуззя від дзвонів і коріння, то зварять йому у новім горшку і він вилле той плин на себе так, щоби вода з тими річами збігла назад у горня. Те горня вивернуть (виллють – О.Т.) на путь, а хто перший ступить на нього, того іміться (на того перейде – О.Т.) хворота»⁴. Відповідно до закону контагіозної магії, через контакт зі змитою хворобою здорова людина робилася недужою саме на дорозі (яка символізує життєвий шлях), тут її життя змінювало свою якість. Вибір «компонентів», які варили задля магічного акту, зумовлений їх символічною причетністю до зцілення через церковні ритуали (проскура, освячена пшениця, мотузки від церковних

¹ Межа / Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

² Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованю. С. 174.

³ Там само. С. 174.

⁴ Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-русских. С. 169.

дзвонів), а на коріння метафорично проєктувалася основа життя, людина мала стати іншою у процесі ритуалу зцілення.

Як земний простір поділявся на локації, підвладні людям і демонам, так і доба сприймалася нашими предками як дві часові площини, у кожній із яких «господар» був інший. День (світла частина доби) асоціювався з добром і належав людям, ніч уявлялася підвладною демонічним сутностям. Межі між цими двома часовими площинами вважалися придатними для здійснення магічних ритуалів, спрямованих на усунення якоїсь проблеми або зцілення від хвороб, це – «час перед сходом сонця і час перед заходом сонця. Тут здійснюють різні магічні акти, такі як змивання від любощів, різні обтирання, замовляння під'язичниці і под., як і другі магічні акти легкого обсягу (які символічно відповідають їм і по суті, символізуючи прихід або відхід)¹. Хвороба або біда метафорично опиняються в часовому «тунелі» (перед заходом або сходом сонця), через який має потрапити у світ «темряви», покинувши тіло недужого. Цим часові межі уподібнюються до меж просторових.

Магічний ритуал зцілення від «злої» хвороби (очевидно, епілепсії, що трактувалася як одержимість людини злим духом), який здійснювався ввечері (на символічній часовій межі між світлою й темною частиною доби), описав Ю. Жаткович: «Ворожиля ізмиває хворого, але инак як дома. Каже йому сідати серед хижі так, аби лицьом звернений був до дверей, що мають бути відчинені, а сама розтопить у долоні віск і виливає у нове горня із водою. Чинить се сім разів, а саме горня притулює до голови, до плечей, до рук і до ніг хворого. Потому хворий плюне у горня і іде з ворожілею на ріку або на поточину. Там стає зовсім голий у воду, а ворожиля зі словами: "Во ім'я Отца і Сина і святого Духа – амінь. Господи Боже, удойми недуг уд раба твоего Івана", – виливає воду із воском на голову хворого, а горня верже доли водою. Особливо тим ізмивати звикли, що мають злу хворобу (фраса).

¹ Ф. П. Повночь и полудне въ нар. вѣруваню. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1942. Рочник II. Ч. 22. С. 232.

Ізмивати можна хворого лише вечером, коли всьо утихло»¹. Метафорично хвороба повинна була залишитися в тому дні, який згасав з останніми променями сонця, а швидка вода річки теж сприяла цьому відмежуванню.

Цікавий магичний ритуал, спрямований на зцілення дитини, який виконувався перед заходом сонця, зафіксував Ф. Потушняк: «Дитину, яку обсіли струпи, на які вже іншого ліку нема, лікують через закопування в землю. Перед заходом сонця її закопують по шию на декілька хвилин, примовляючи відповідні замовляння (накликаючи зцілення)»². Дослідник пояснює семантику цього обряду, наголошуючи, що «з одного боку, це імітація смерті (спроба обдурити й виманити хворобу), а з іншого боку, акт встановлення контакту з лікувальними силами землі»³. Оскільки хвороба в народних віруваннях асоціюється з демонічною сутністю, тож, потрапивши на часову межу (момент заходу сонця), повинна там і залишитися (адже темрява і межа (і просторова, і часова) є під владою нечистої сили).

Часові та просторові межі «немов два рамена одної і тої самої ваги, тому вони доповнюються взаємно. Найбільш важним і загостреним являється межний вузол опівночі»⁴. Північ – це ще одна часова межа, яка розділяє між собою дві доби. Зміна календарних дат відбувається під покровом світу темряви, непомітно для людини, що метафорично відображає загадковість плину часу й непідвладність його законів розумінню людини. Близько опівночі ворожбит здійснює різні магичні акти, використовуючи потенціал демонічних сил, які особливо активізуються в цей часовий період. Він метафорично потрапляє у простір активності демонів і спрямовує їх сили в бажане для нього русло. За спостереженням Ф. Потушняка, опівночі «людина підпорядковує собі світ темний, як той її, в полудень. Всі головні магичні акти людини відбуваються опівночі [...] північ – це кульмінаційна точка

¹ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских. С. 169–170.

² Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованю. С. 17.

³ Там само. С. 17.

⁴ Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованю. С. 174.

(зенітна) того півкругу доби, котрий відноситься до чорної половини світу магічного»¹.

Ніч, згідно з народними віруваннями, вважається непізнаним і страшним періодом, підвладним волі демонів. Але найбільшої сили набувають різні демонічні створіння саме опівночі й можуть активно впливати на людей та світ природи аж до «1 або 2 години ночі [...]. Це момент повноти їх сутності – буття, влади і сильної активності [...]. Потім вони слабнуть, відразу перетворюючись у безсилах істот»². Ф. Злоцький теж зафіксував народне вірування в те, що «до перших півнів ходить "нечистое, нечистота", тому поки перші півні не проспівують, нікуди йти не треба»³. Таким чином, сила демонів та дводушників зумовлюється певними часовими межами і поза ними (наприклад, вдень) ці істоти безсилі.

У народних віруваннях стосовно часу простежується певна закономірність – взаємопроникнення й взаємодоповнення протилежних часових «вершин». Зокрема, ідеться про північ і полудень; це два часові періоди, які придатні для здійснення магічних ритуалів людиною, під час яких можливою є об'єктивація демонічних сутностей. Ф. Потушняк наголошує на подібності полудня й півночі тим, що вони є символічними точками проникнення демонічних істот у світ людей. Але якщо опівночі такий перехід між світами уявлявся закономірним (ніч – період дії темних сил), то в полудень таке втручання демонів у життя людей має семантику своєрідного переступу: удень при світлі сонця демонам не повинно бути місця, але оскільки 12-та година ночі і 12-та година дня є ніби дзеркально протилежними, тож і мають подібні властивості часової межі. Хоч світу темному не дозволено оживати вдень, він робить це «насилу, як людина опівночі. Тепер тут, у сам полудень можна видіти різні демонічні сутності. У полудень на межі щось підвіє, уб'є вітром і под.»⁴. Однак з'явитися в

¹ Ф. П. Повночь и полудне въ нар. вѣруваню. С. 232.

² Там само. С. 232.

³ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 321.

⁴ Там само. С. 232–233.

полудень демони можуть лише в тих місцях, де з'являються, як правило, уночі. А сила їхня у полудень значно слабша, ніж опівночі.

Магічний ритуал, виконаний опівночі під час певних календарних свят, набував більшої сили та значущості. Також опівночі на Різдво, Новий рік та Водохреща, згідно із народними віруваннями Закарпаття, людям нібито можуть показатися заховані під землею скарби: «Перед північчю із землі тричі вилітають нечисті гроші та горять синім полум'ям»¹.

Висновки до третього розділу

Через магичні ритуали, українці прагнули задобрити богів, подолати свій страх перед смертю й природними стихіями. Під час різдвяних та великодніх свят уся сім'я, ставала причетною до міфологічних сценаріїв народження Всесвіту (Різдво) та його трансформації, переродження (Великдень).

1. Різдвяну обрядовість на Закарпатті увиразнюють кілька специфічних ритуалів: випікання карачуна й використання його в магичних актах, умивання перед вечерею снігом/водою, обв'язування стола ланцюгом, настилання соломи під скатертиною та під столом, «обкурювання» дерев та членів родини, ворожіння на вуглинах та колосках, витягнутих з дідуха, зв'язування ложок, любовні ворожіння дівчат (на Святвечір випускали з хліву свиней, кидали сплетені з кукурудзи вінки на яблуню) тощо. У народних віруваннях Закарпаття солома, винесена з хати після Різдва, наділяється різними магичними властивостями: здатна зцілювати від хвороб (оскільки ввібрала енергетику сакрального часу) або є небезпечною (бо нібито легко могла потрапити під вплив демонічних сутностей). Різні психологічні проєкції стали причиною різних магичних дій.

Магічні обрядодії, пов'язані з Новим роком та Різдвом, мали на меті підтримати світоустрій через відтворення прадавніх міфів про народження всесвіту, сонця, перемогу світлого божества над силами темряви. Через повторення новорічних обрядодій людина символічно брала участь у сценарії

¹ Ф. П. Клады въ народном вірованіи. *Русская правда*, Ужгородь, 1940. № 65. 30 марта. С. 3.

народження Бога й Нового року й у такий спосіб сама уподібнювалася до творця, одержувала можливість звільнитися від психологічних травм, неврозів та змоделювати для себе сценарій кращого життя в наступному часовому періоді.

2. Великдень тісно переплетений з образом сонця, котре символізує Бога й водночас архетип Самості. Це свято моделює архетипний сценарій індивідуації: через осмислення історії воскресіння Ісуса Христа (символічним відповідником якого в язичників було сонце), людина здобуває віру в можливість власного переродження, духовного й тілесного воскресіння. Усі атрибути Великодня підсилюють цю віру: ритуальний вогонь, паска, крашанка (писанка) асоціюються з сонячною енергією, життєдайною силою. На Закарпатті зафіксовано ряд магічних ритуалів та повір'їв, пов'язаних з паскою: з посвяченою паскою чоловік швидко біг додому, щоб магічним чином вплинути на природу (за аналогією все посіяне теж швидко виросте/«вибіжить» з-під землі) або ж здобути «першість» у селі (хто прибіжить першим з паскою, буде першим у всьому); з освяченою паскою тричі оббігають хату (для того, щоб символічно окреслити коло-оберіг навколо житла й убезпечити його від впливу нечистої сили й усього злого); молодиці перебігають вулицю з освяченою паскою (щоб діти за аналогією до бігу швидко почали ходити), відрізані з паски шматки не викидають, а зберігають до Вознесіння. Магічні ритуали, що виконувалися під час великодніх свят, найчастіше мали на меті зцілення від хвороб, сприяння росту рослин, вдале заміжжя, добробут родини, приплід худоби, захист від відьом та різних демонічних істот.

3.1. Свято Купала символічно відображає ідею досягнення людиною вищого рівня розвитку, а мовою психоаналізу – досягнення рівня Самості. Архетип Самості проектується на багато атрибутів купальських свят, що мають форму кола (мандали): вінок із квітів, коло-хоровод, купальське вогнище, запалене колесо. Недосяжна (міфічна) квітка папороті є ще одним символом архетипу Самості. Її пошук у ніч на Купала та зустріч з демонами

метафорично відображає боротьбу людини з самою собою (своїм темним alter-ego) та з різноманітними обставинами упродовж усього життя (купальська ніч як проєкція життя). У бувальщині «В ніч під Івана Купала (З далекої нашої минувшини)» (1941) через два сценарії здобування квітки папороті (випадковий і спланований) утверджується ідея фаталізму й нездатності людини «запрограмувати» власне щастя.

3.2. Віра в дивовижну силу рослин у ніч на Купала стала передумовою появи різних магічних ритуалів, що мали 1) забезпечити одруження з коханим хлопцем (обряди з «липтицею» (*viscaria officinalis*), «німицею», «королицею» (*atropa belladonna*) та тирличем), 2) зцілити від хвороб (купання голими в росі, оббігання навколо хати, обв'язування плечей мотузками з трави), 3) сприяти самоутвердженню в соціумі (обряд, що виконував чоловік з «німицею»), 4) зумовити прибування молока у корів, 5) виявити і знешкодити магічні дії відьом.

4. Виконавицями любовних, лікувальних, родинних, календарних замовлянь найчастіше були жінки та дівчата. Більшість із замовлянь побудовано на принципі аналогії та законах контагіозної магії. Такі словесні формули часто мають на меті вплив на сферу несвідомого людини і сприяння асиміляції архетипу негативної Тіні, убезпечення себе від неконтрольованих актів агресії та зла. Існував зв'язок між магічними словесними формулами та обрядами переходу, «часовими межами»: замовляння, промовлені під час весільного обряду, мали змінити життя мовця на наступній «межі» (етап материнства); ефективними вважалися замовляння й у великодню ніч. Клятва, з психологічної точки зору, забезпечувала людині встановлення внутрішньої дисципліни, рівноваги й націленість на реалізацію певної акції чи утримання від певних дій.

У найдавніших клятвах та прокляттях, зафіксованих на Закарпатті, згадуються імена християнських святих, Бога а також поганських божеств та об'єктів культів (сонце, місяць, зірки, земля, небо, грім, гори). До них мовець звертається з проханням покарати когось через фіктивну або дійсну провину.

Використовуючи прокляття, людина вважала себе оборонцем справжніх духовних цінностей, адже в такий спосіб засуджувала негідні, антигуманні, на її думку, вчинки об'єкта проклять. У прокляттях людина закликає на допомогу й різних демонів, найчастіше апелює до чорта.

5. Згідно з віруваннями українців Закарпаття, з очей «відьом» та «урекливих» виходить магічна сила, яка негативно діє на живу та мертву природу (відбувається «з'очення»). «Злі очі» відьми нібито впливали на людей, тварин, предмети, трансформуючи їхній стан на такий, як їй хотілося. Відьма через погляд реалізовувала своє бачення стану людей чи тварин (здорових бачила хворими – і ті втрачали здоров'я тощо). «Злі очі» могла мати й звичайна людина – «урекливий» (той, що ненавмисно зурочує поглядом) або ж особа, в душі якої панує ненависть та заздрість. Проти з'очення використовували замовляння («Цур ти невиданчину! Сіль ти в очах!», «Сіль ти в очах! Осина тобі від моєї корови! Пек бит ти!», «Від реку най будуть очі заперті!»). Щоб вберегти худобу від «з'очення», її поливали поміями. Поміи метафорично вбирали в себе енергію «злих очей», а худоба залишалася не ушкодженою. «З'очення» можна було уникнути, якщо «урекливий» перед тим, як подивитися на когось або на щось, дивився на свої нігті на обох руках і складав руки перед собою. На Закарпатті важка хвороба асоціювалася з дев'ятьма дівицями, що мали «злі очі».

Деяко іншою в народних віруваннях є семантика «вроків», оскільки їх породжують уста, тобто зле слово. Причиною «вроків» вважалися приховані злі наміри: людина поводить себе доброзичливо, але під її посмішкою ховаються ненависть і заздрість. Страх перед можливістю бути «зуроченим» зумовив появу коротких захисних замовлянь: «нівроку!», «най ся не приказує!», «най мимо йде!». Такі словесні формули (раніше вони, можливо, були більш розлогими) наділялися властивостями оберегів і первісно сприяли зняттю психологічної напруги. Згодом стали вимовлятися за звичкою, людина перестала зважати на підтекст сказаного.

Згідно з народними віруваннями українців, можна було «діагностувати», чим спричинена хвороба: впливом «злих очей», «вроків» чи чимось іншим. Для цього здійснювали ритуал «гасіння вогню» / «гашення вуглі».

б. Фізична межа в повір'ях закарпатців сприймалася і як магічний перехід між світом людей і світом духів, і як місце для вдалих ворожінь та ритуалів, і як локація, підвладна демонам, де вони можуть з'являтися опівночі або ополудні та творити зло. Таким чином, людина наділила неконтрольований нею простір магічними властивостями, витворила своєрідні табу та повір'я, які мали б сприяти уникненню втручання зла в її життя.

Межа між земельними ділянками, пустирі, болота, землі, які людина не обробляє й не використовує, ототожнювалися із межею між свідомістю і несвідомим, а чорт, який міг на них з'являтися, на нашу думку, є персоніфікованим образом архетипу негативної Тіні. Той, хто виконував магічний акт на межі, начебто міг отримати підтримку від демона чи духа.

Цілком іншою є семантика межі у міфі «Межа», записаному Й. Терелею. Тут межа – це гори Карпати, вона прокладена ангелами, а отже, доступна тільки для добрих божественних сутностей і демонам не належить, вони не можуть на ній з'являтися. Магічною межею вважалися на Закарпатті вікно і поріг.

Згідно з народними уявленнями українців Закарпаття, магічний ритуал передбачає тісне взаємопереплетення часових та просторових меж: хвороба або біда усуваються з життя людини на межі, роздоріжжі, готарі в чітко окреслений проміжок часу: перед сходом сонця або перед заходом сонця. Найпотужнішою магічною силою наділялися ритуали, які здійснювали на готарі опівночі – ворожбит метафорично потрапляв у простір активності демонів і спрямовував їхні сили у бажане для нього русло. Північ і полудень вважалися часовими межами, підвладними демонам та духам.

Розділ 4

Етнопсихологічне підґрунтя уявлень про душу та дводушників в українській міфології Закарпаття

4.1. Душа

Уявлення про душу подібне в більшості народів світу, оскільки сягає своїм корінням міфологічного періоду розвитку людства, коли анімізм був однією з найважливіших світоглядних систем. За спостереженням Ф. Потушняка, « повір'я про душу є центральним і зумовлює всі дальші повір'я. Після наукових дослідів порівняльних наук релігії і соціології віра в душу є одним із важливих етапів у становленні релігії, обрядів, а з тим і світогляду»¹. Дослідник подібно до К.-Г.Юнга, убачає підґрунтя уявлень про душу в сновидіннях, наголошуючи, що саме « від простого трактування сновидінь примітивна людина дійшла до комплексної системи образів душі»². Так, пригадування сюжетів сновидінь, їх осмислення, очевидно, породило уявлення про подорожі душі під час сну. Дж. Фрезер наголосив, що « усі первісні народи дотримувалися заборони будити того, хто спить; оскільки його душа відсутня й може не встигнути повернутися, і людина, якщо вона прокинеться без душі, захворіє»³. У такий спосіб розмежовувалося буття усвідомлене і несвідоме, а момент засинання асоціювався з межею між цими двома формами існування людини.

У більшості міфологій світу поширена тема польоту душі та її подорож на небо. За спостереженням М. Еліаде, « підняття і політ входять до спільного досвіду всього примітивного суспільства. Подальша історія символізму сходження на небо свідчить, що цей досвід є глибоким виміром духовності»⁴. Учений наголошує на важливому значенні, якого набули символи душі-птаха, « крил душі», які « символізують духовне життя як " вивищення ", містичний

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 33.

² Там само. С. 33.

³ Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. Москва: Эксмо, 2006. С. 243.

⁴ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 200.

досвід – як сходження на Небо»¹. Уявлення про душу-птаха, очевидно, породило бажання людини вийти за межі власної екзистенції, отримати необмежену свободу вибору й самореалізації. Символом такого виходу за «власні межі» стає образ птаха, політ якого можна порівняти з польотом уяви, думки, мрії.

Водночас виникнення уявлень про душу засвідчило усвідомлення індивідом своєї окремішності, «власної індивідуальності, неповторності, відмежованості від первісного колективу чи групи, людське "я" стає самим для себе проблемою і починає відрізняти себе від зовнішнього світу, від іншого індивіда, розрізняти дійсність і сон, світ після смерті, душу і т. д.»². Уявлення про душу ґрунтуються на тезі, що все навколо є складним живим організмом, і «я» людини проєктується на все навкруги. Таким чином, душа постає життєвим принципом і умовою існування тіла. «Душа прив'язана до тіла і не відлучається від нього аж до смерті. Вона дає тілові життя. Без неї тіло помирає, тоді як душа ніколи не помирає»³. У бувальщині, зафіксованій І. Хлантою на Рахівщині, душа уявляється вищою сутністю, котра може кілька разів народжуватися в межах роду: «Душа живе у тілі людини. Вона народжується, а нерідко й переселюється від предків з появою на світ людини. Душа регулює поведінку тієї чи іншої людини»⁴.

У фольклорі народів світу місце перебування душі визначають по-різному, вона нібито може бути прив'язана «до ока, серця, статевих органів, селезінки, крові, голови, шлунка, або навіть до органів секреції і т. д.»⁵. Найчастіше інтелект людини згадує про душу, коли вона уявляється поза тілом, тобто після смерті або такою, що подорожує вночі під час сну. Душа здатна на самостійні дії й може набувати різних форм. Так, вона починає асоціюватися з тінню. За спостереженням Н. Кононенко, у сучасній Україні

¹ Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. С. 200.

² Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 33.

³ Там само. С. 34.

⁴ Про душу людини. *Дещо з демонізму і загробного життя* / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 93.

⁵ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 34–35.

«душу розуміють як тінь, тісно прив'язану до фізичного тіла, в якому вона перебувала за життя»¹, і яка саме у формі цього тіла крокує на той світ.

На нашу думку, ототожнення душі з тінню в уявленнях різних народів свідчить про близькість свідомості до несвідомого, інстинктивного. Якщо Его ще не отримало беззаперечно контролюючої функції, свідомість не стала тим центром, котрий підпорядковує всі несвідомі процеси та імпульси, то страх, який набуває образу тіні (фізичної, котру відкидає тіло на сонці), ототожнюється з частиною душі. Такі уявлення могли сформуватися лише в період тотемізму, анімізму, політеїзму і дійшли до нас у вигляді різноманітних вірувань про душу як тінь².

У світлі психоаналізу, коли Тінь виривається з-під влади Его, це стає передумовою розщеплення психіки, неадекватної поведінки. Таким чином, напрошується паралель: у віруваннях різних народів наступити на тінь людини, «закопати» її разом із труною чи фундаментом будинку передбачає хворобу або смерть, а це вмотивовується таким логічним ланцюжком: фізична тінь виходить з-під контролю особистості (тієї, що відкидає цю тінь), а інша людина, котра прагне їй нашкодити, отримує владу над своєю жертвою через вплив на фізичну тінь. «Неконтрольована» фізична тінь перестає бути інтегрованою частиною людини, підпадає під чужий зовнішній вплив недоброзичливця (носія зла), «структура особистості» (або психіка, душа) руйнується, – і людина хворіє чи помирає. Розум давніх людей на примітивному, символічному рівні пояснював багато різних психологічних процесів, котрі визначали їх поведінку.

У фольклорі Закарпаття збереглися уявлення про посмертне життя душі. У народних бувальщинах воно інтерпретується по-різному: 1) відповідно до язичницьких уявлень утверджується віра в переселення душі

¹ Кононенко Н. Народне православ'я: уявлення про релігію в сучасній Україні. *Етнічна історія народів Європи*. 2009. Вип. 28. С.14.

² Тиховська О. Психологічне підґрунтя уявлень про душу у світогляді різних народів. *Матеріали науково-практичної конференції «Становлення майбутнього вчителя-філолога у процесі вивчення регіонального фольклору»*. Умань, 2016. С. 113.

померлого в тіло нащадка; 2) під впливом апокрифів і Біблії розгортається ідея про суд над душею померлого, подорож до чистилища, пекла або раю. За спостереженням О. Маркуша, «слов'яне, хоч і були поганями, вірили в посмертне життя. Вірили, що добрі і хоробрі люди по смерті підуть в рай. Там в краснім саду між вічнозеленими деревами живуть далі, співають і веселяться. Тому слов'яни клали до гробу померлого все, чого він міг потребувати на іншому світі, а саме: гарний одяг, зброю, знаряддя, навіть і страву й напої»¹. Особливі предмети клали в труну дитині, що померла нехрещеною. Зокрема, Ф. Злоцький описав такий звичай, поширений на Закарпатті в кінці XIX століття: «У труну дитини, що померла без хрещення, якщо хлопець, кладуть косу і мотику, зроблені з дерева або воску, якщо дівчина – кужіль, веретено і т.п.»². Певною мірою на ці предмети метафорично проєктувалася уява наших предків про посвячення підлітків у доросле життя: хлопець і дівчина мали різні форми ініціальних практик, що були пов'язані з гендерним розподілом робіт.

Згідно з законом контагіозної магії, енергія смерті могла спроектуватися на живих, тому існували ритуали, які мали на меті спрямувати думки родичів небіжчика до символічного об'єкта, пов'язаного з ростом і розвитком. За спостереженням П. Богатирьова, часто такими об'єктами були дерева: «Коли небіжчика виносять, родичі дивляться на ліс (чащу), аби були такі здорові, як чаща»³. Але одного споглядання дерев було недостатньо, дослідник виявив у с. Присліп і більш розлогий ритуал: «Коли покійника винесли і дім підмели, челядь збирається за столом, і їх тричі окроплюють водою з чашки (конв); потім вони повинні подивитися на дерево, яке росте (сире дерево) і сказати: "Як то дерево здорове, так і ми здорові"»⁴. Погоджуємося з висновком П. Богатирьова, що на Закарпатті існує багато обрядів, де вода і стіл відіграють благотворну роль, дають

¹ Маркуш О. Наш рідний край: Народнознавчі матеріали про Закарпаття. Ужгород, 2001. С. 81.

² Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 302.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 322.

⁴ Там само. С. 322.

здоров'я і багатство. «Це стосується дій, що здійснювалися під час народження і хрещення дитини, на Святий вечір, на Пасху та інші свята. За законом контакту, тому, хто дивиться на дерево, передаються його властивості. Правда, контакт тут встановлюється тільки за допомогою зору»¹.

Народні вірування про подорож душі у світ мертвих у 40-х роках ХХ століття записав на Закарпатті Ф. Потушняк. «Перед душею на той світ стоїть довга і тяжка дорога. Тому мертвому кладуть в руки зразу, як помре, свічку, бо інакше "душа буде блукати темнотами". Доки не задзвонить, душа говорить із своїми рідними, потім повертає на землю. Мертвого, крім того, взувають у чорні черевики, інколи – молодих і жінок – у білі, завжди нові або зшиті з чорного полотна, іноді – і в правдиве взуття, бо босому не годиться іти на той світ»². Символічно складним уявлявся і сам шлях душі у світ мертвих: «є загальним віруванням, що душа іде на той світ, праведна чи грішна, кам'янистою дорогою, терням і т. д.»³, що метафорично окреслює складність переходу між світом живих і мертвих. Водночас Ф. Злоцький навів інше пояснення того, чому покійники мають бути взутими у труні: «Померлих стараються поховати в чоботах, бо вважають, що на той світ треба йти через вогонь»⁴. Вважаємо, що і вогонь, і кам'яниста дорога символізують складне випробування для душі небіжчика в потойбіччі.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, коли тіло небіжчика ще лежить на «лавиці, – душа сидить у вікні, коли відбувається одпровід – літає над труною. Під час провадження тіла на цвинтар душа літає довкола, а грішну душу ведуть, б'ючи, чорти і перестають лише тоді, коли читають "перестави". Коли тіло спустять у гріб, душа сідає на хрест і одклониться од тіла. Зразу по смерті або і тепер іде вона на той світ, на суд»⁵. Після похорону душа небіжчика, відповідно до уявлень селян Закарпаття, могла навідуватися

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 323.

² Ф. П. Подорож душі на другий світ. *Литературна недѣля*. Ужгород, 1943. Рочник III. Ч. 15. (1 серпня). С. 176-177.

³ Там само. С. 177.

⁴ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 301.

⁵ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

до рідних. Спосіб, який допомагав з'ясувати, чи приходив покійний вночі чи ні, описав Ф. Злоцький: «Після поховання померлого в наступну ніч кладуть на тарілку муку і добре розгладжують: з цього виявляється, чи приходила вночі душа померлого, яка – вірять – шукає своє тіло, і, не знайшовши, піде далі»¹. Сліди на муці трактувалися як свідчення відвідування душею небіжчика хати.

Подібні народні вірування записав П. Богатирьов у с. Присліп. За спостереженням дослідника, у деяких селах Закарпаття існує переконання, що душа покійника має той самий зовнішній вигляд, що й жива людина: «Якщо хтось помер, і в першу ніч один із родичів розсипає на столі муку, то покійник, який у цю ніч вернеться до дому, залишить на ній слід: ніби хтось по ній ходив»².

Ю. Жаткович зафіксував магичний ритуал, що мав на меті вберегти господарство від занепаду після смерті господаря. Щоб душа небіжчика не забрала з собою те, що було важливим для нього за життя, після того, як закінчувався «опровід, стають дві жони по двох боках деревища і передають одна другій під деревище тричі узлик, в котрім є зав'язане зерно і сіль. Сіль ту дають худобі, щоб не пішла за газдою, а зерно висипають до насіння, щоби ся не переводило»³. Можливо, у такий спосіб відбувався метафоричний розрив зв'язку між душею померлого чоловіка і його господарством, худоба й насіння символічно ставали захищеними від енергії смерті.

Суддею над душами померлих уявлявся святий Петро, який стояв біля брами і скеровував душі померлих в те місце, на яке вони собі заслужили протягом земного життя: «праведні – в царство, грішні – у пекло»⁴. Крім того, за спостереженням Ф. Потушняка, святий Петро уявлявся дуже сердитим: «кричить, гойкає, свариться, немилосердний»⁵. На Закарпатті небіжчику у труну клали гроші, які набували семантики своєрідного

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 302.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 326.

³ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских. С. 173.

⁴ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

⁵ Там само.

пропуску у світ мертвих та відкуплення родичів від уваги померлого. П. Богатирьов зафіксував декілька різних інтерпретацій цього звичаю: «Родичі кладуть в руку покійника гроші, "щоб святий Петро пустив його у свій човен", або, за другою версією, "в могилу кладуть гроші як платню за місце на цвинтарі, щоб померлий спочивав у мирі" [...] "для спокути його гріхів. Коли його будуть брати чорти, він від них відкупиться". У всіх цих прикладах гроші, покладені в труну, повинні пригодитися покійнику на тому світі і показати турботу родичів про нього»¹. П. Богатирьов знайшов і інше пояснення цього звичаю у селі Присліп: «Гроші повинні розірвати будь-який зв'язок померлого з живими: "Якщо хтось з родичів не хоче знову побачити покійника на цьому світі, він йому платить (кладає в руку гроші). Той, хто відкупився, впізнає на тому світі свою жінку, але вона його не впізнає, тому що очі в неї будуть заманені"»².

У народних віруваннях, поширених на Мараморощині, суд над душею померлого здійснює вже не святий Петро, а персоніфіковані дні тижня відповідно до того, чи дотримувалася людина за життя ритуальної поведінки, продиктованої звичаєм. «Душа після смерті тіла, облетівши світ, на третій день являється на небо, де її починають символічно судити "сім днів" – її добрі і злі діла, виконані і не виконані повинності відносно цих днів»³. Відповідно першим зустрічає душу померлого Понеділок, який метафорично перебуває на часовій межі між двома тижнями й за аналогією уявляється перевізником між світом живих і мертвих. «Хто завжди держав його – честував, говорив, постив – того понеділок перевозив на той світ, бо він тут служить за "перевізника". Хто не честував понеділок – той мусить сам на той світ переходити по "берві", тонкій, як ниточка, кладці. Понеділкові платиться тими грошима за перевіз, що даються мертвому в рот, в руку, в деревище, гріб і под.»⁴. На відміну від строгого Понеділка, Вівторок і Четвер уявлялися

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 317.

² Там само. С. 317.

³ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

⁴ Там само. С. 177.

доброзичливими і пропускали душу померлого відповідно до Середи і П'ятниці, які теж прискіпливо оцінювали дії небіжчика за життя: «Середа строга і немилосердна. Грішних і тих, що її "не честовали, не постили або не говіли" – завертає і посилає на муки. Хто її "держав", того вона любить і пускає [...]. П'ятниця споминає всі гріхи од сьомого року. Вона – найстрогіший суддя. Хто її говів, постив, честував і т. д., до того вона більш добра, як до інших, і скорше пропустить»¹. Як відомо, в Україні існувало багато табу, пов'язаних з образом П'ятниці (або Параскеви-П'ятниці). Зокрема, у цей день, як зауважує В. Милорадович, жінкам не можна було прясти, «прати білизну, чесатися, заплітати волосся, чепуритися і гарно вдягатися»². Порухення цих заборон, згідно з народними віруваннями, передбачало покарання, котре особа отримувала і за життя (прояв девіантної, божевільної поведінки³), і після смерті⁴. Зокрема, на Закарпатті ще в кінці ХІХ століття вірили, що «хто у п'ятницю пряде, у того рука на тому світі матиме судорогу і якась дівка колотиме її веретеном»⁵. Зв'язок П'ятниці із забороною прядіння і ткацтва відображає її подібність з образом богині Мокоші, котра метафорично плела долю людини, була божественною пряхою. А символічне «дублювання» жінками її праці – прядіння і ткацтво у день, присвячений її вшануванню, мабуть, сприймалося як акт прояву гордині, свавільне прагнення дорівнятися до божества, прилучитися до магічного акту «долетворення», оскільки в п'ятницю прясти могла лише богиня. Заборона гарно вдягатися, чепуритися, чесати волосся теж символічно відображала визнання жінками вищої божественної краси богині Мокоші (Параскеви-П'ятниці). Відмова жінок від бажання бути гарними в п'ятницю є метафоричною жертвою богині, проявом її вшанування, визнання її незаперечної вищості і краси. Тож під час суду, який здійснювала П'ятниця

¹ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

² Милорадович В. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та бібліогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 376.*

³ Там само. С. 376–382.

⁴ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 177.

⁵ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 292.

над душами померлих, більш прискіпливим було ставлення саме до жінок, оскільки для них існувало більше заборон, ніж для чоловіків.

Після суду, здійсненого П'ятницею, душа потрапляла до Суботи, котра вважалася днем Пресвятої Диви. Субота «чекає кожную душу і веде її до Петрового помічника. Петрів помічник із ангелами важить гріхи і добрі діла душі. Злі душі передає він чортові, котрі летять із ним "стрімголов" у пекло, а праведні передає Петрові, який пускає їх у царство. Коли душа коло Петрового помічника стоїть, вона має можливість явитися у сні до своїх ближніх і просить, щоб за неї молилися, просили-"гадали" на неї»¹. Згідно з народними бувальщинами, ті душі, котрі були завернуті назад Понеділком, Середою чи П'ятницею, блукають по світу, «доки не спокутують свій гріх. Потім їм одпускається, і йдуть на відповідне місце...»². Очевидно, «блукання по світу» семантично ототожнюється з чистилищем.

Цікаві бувальщини про посмертне життя душі записав І. Хланта в селі Косівська Поляна: «Коли людина, точніше її тіло, помирає, душа її покидає. Перші дев'ять днів душа гуляє навколо тіла, оберігає і спостерігає за ним, супроводжує його до могили, коли необхідно – охороняє його. Після цього 31 добу душа лаштується до чистилища. В основному вона блукає на обійсті та в оселі покійного. Сорокової доби після смерті людини душа покидає оселю й обійстя, переселяється в чистилище, де вичікує вироку за все скоєне впродовж життя тіла»³. Бувальщини окреслюють сценарій відвідин родичів душею померлого: «Нерідко (за різних необхідностей) душа навідується до своїх рідних у вигляді тіла покійного, заходить до оселі, подає голос, чогось вимагає, щось радить; з'являється також уві сні»⁴. Але не кожна душа померлого, згідно з народними віруваннями Закарпаття, з'являється своїм живим нащадкам: «Не показуються і не ходять ті, що померли "своєю

¹ Ф. П. Подорож душі на другий світ. С. 176.

² Там само. С. 176.

³ Про душу людини. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 93.

⁴ Там само. С. 93.

смертю" і прожили свій вік, себто 80 – 100 і більше років»¹. У такий спосіб народні вірування розмежують два сценарії людського життя: 1) спокою після смерті досягає душа, яка засвоїла всі життєві уроки, пройшла різні випробовування, зазнала повною мірою страждань та радощів; 2) допомоги рідних потребує душа, яка з певних причин передчасно перервала свій життєвий шлях і через це повинна спокутувати гріх, тому періодично об'єктивується у світі живих.

Збереглися у фольклорі Закарпаття й бувальщини про реінкарнацію в межах родини. Зокрема, про переселення душі дідуса в тіло онука йдеться в народній оповіді, записаній І. Хлантою: «Одночасно зі смертю батька почались пологи у наймолодшої, одинадцятої в родині доньки Ярини. Народився хлопчик, а дідуса похоронили, і його ім'ям назвали внука»². Через кілька років під час храмового свята, у день Івана Хрестителя у с. Росішці, Іванко почав пригадувати події з життя свого дідуса: «Спочатку він заявив, що всі місця, навіть хати йому відомі, більшість людей знайомі, що знає і шлях до храму та ін.»³. Згідно з бувальщиною, малий Іванко згадав церкву, вказав і те місце, де він раніше стояв, своє вінчання з дружиною Анною біля іконостасу. «Таких випадків було більше у наших селах і краях»⁴. Таким чином, ще у ХХ столітті подекуди в народній пам'яті закарпатських селян збереглися язичницькі вірування в можливість кількарізного народження душі в межах свого роду.

Водночас на Закарпатті відомі бувальщини про посмертне життя душі, сюжет яких сформувався на основі апокрифічних легенд та Біблії, на основі уявлень про чистилище, і в них уже заперечується можливість реінкарнації: «Дуже грішна душа багато років перебуває у чистилищі, тож і досить часто приходиться до рідних. Коли в чистилищі вдасться гріхи спокутувати – душа потрапляє в царство небесне. Якщо – ні, то душа повічно залишається у

¹ Душа діда переселилася у тіло внука. *Децо з демонізму і загробного життя*. С. 93.

² Там само. С. 93.

³ Там само. С. 93.

⁴ Там само. С. 93.

митарстві. За всіх обставин вона вже ніколи не повертається на обійстя та в оселю. За найважчі гріхи, мається на увазі за порушення 10-ти Божих заповідей та ін., душу швидко з чистилища забирають чорти, і вона потрапляє в пекло, де її чекають вічні муки»¹.

На Закарпатті збереглися бувальщини та легенди про пекло, яке нібито було сховане під землею, під високими скелями, зовсім поруч з оселями людей. Зокрема, на Рахівщині, у с. Косівська Поляна, згідно із записами І. Хланти, пекло називали Супонецьким і проєктували уявлення про нього на гори – Трансильванські Альпи (на території Румунії): «Після смерті людей їх душі потрапляють або в рай (на небо), або в пекло (на землі). Старожили переконливо знають, що Супонецьке недалеко. З гори Діл, а ще краще з півторакілометрової Кобили вдалині видніються затисянські гори в Румунії»². У міфологіях світу внутрішня частина гори інколи «сприймається як місце знаходження землі мертвих [...]. Всі ці міфи пов'язані з таємницею зникнення між появою і воскресінням»³. Таким чином, гори сприймалися селянами як сакральна межа між світом живих і мертвих, місце перебування грішних душ, що очікували Страшного суду.

Загадковість гір, згідно з бувальщиною, також зумовлюється їх кольором – специфічним освітленням: «Старше покоління називає ці гори Супонецьким і глибоко вірять, що саме там, під цими горами (у підніжжі) розташоване пекло, що в ньому знаходяться і мучаться грішні душі. І дивно, що цілі ночі ці гори світяться (звечора – від променів сонця, а потім – від місяця). А люди вважають, що то пекло загорається, але слабого місяця затихає (бо місяць не світить)»⁴. У бувальщині окреслюється достовірність уявлень про пекло, сховане під горами, через посилення на очевидців. У ній ідеться й про зустрічі живих з душами покійників, які приречені на страждання в пеклі й потребують підтримки з боку живих: «Окремі із

¹ Про душу людини. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 93.

² Про Супонецьке (або пекло). *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 93.

³ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 148.

⁴ Про Супонецьке (або пекло). *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 93.

покійників приходили звідтіль і розповідали про страшні муки, просили рідних молитись за них. А ще окремими незнайомими людьми, що приходили в село, покійники нерідко передавали (усно), щоб молились за них рідні. Бували навіть випадки, коли померлі просили надіслати їм щось із одягу і взуття, щоб усе це прикривало їхнє порізане і закатоване тіло»¹.

У деяких бувальщинах спілкування з померлим віщує смерть живому, душа якого вже перебуває на межі й тому здатна бачити й чути те, що не під силу іншим. У бувальщині, записаній І. Хлантою на Рахівщині, стара хвора жінка спілкується з померлою матір'ю напередодні своєї смерті². Уранці жінку знайшла мертвою її донька Олена, «потормосила і побачила, що очі в старій стали скляними. Бо мати забрала її на той світ»³. В інших міфологічних оповідях (зафіксованих на Закарпатті студентами філологічного факультету Ужгородського університету 1994 року) душа небіжчика не може покинути світ живих, оскільки має незавершені справи на землі: 1) В одній мати-покійниця приходиться годувати свою дитину-немовля, оскільки не встигла це зробити за життя: «Годували дитину козячим молоком, айбо дитина дуже плакала. Та мати померлої виділа, як її донька (все було заперто, і двері не відкривалися) приходила загуряти дітину. Дасть дітині цицьку і дітина замовкне»⁴. Відвідини мертвої жінки припиняються після здійсненого ворожками магічного ритуалу. 2) В іншій бувальщині душа покійника не має спокою через те, що їй не повернули обіцяний за життя борг: «У нас одну жону забив поїзд. А я перед нею була винна, бо-м брала у неї трави за муку, та не встигла-м муку віддати. Та приходила до мене, виділи її вночі коло моєї хижі»⁵. Після того, як оповідачка віддала муку родичам померлої, небіжчиця перестала до неї приходити. 3) Ще одна бувальщина акцентує на існуванні тісного взаємозв'язку між людиною і

¹ Про Супонецьке (або пекло). *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 93.

² Цьопачку забрала давно померла мама. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 98.

³ Там само. С. 98.

⁴ Мати-покійниця приходиться до дитини / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. *Карпатський край*. Ужгород, 2000. № 1-4 (120). Річник 10. С. 104.

⁵ Покійниця приходиться за боргом / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

речами, які були для неї цінними за життя. Коли таку річ забували покласти в труну, покійник нібито приходив до родичів у снах і нагадував про це (наприклад, просить покласти на могилу його окуляри¹). 4) У деяких бувальщинах небіжчик не має спокою після смерті, бо відчувається винним перед кимось з рідних, знайомих чи незнайомих: А) Померлий чоловік з'являється своїй жінці, прагнучи отримати її прощення, оскільки колись покинув її з маленькими дітьми². Б) Спокути потребує небіжчик, який недобросовісно ставився до своїх обов'язків за життя. Зокрема, в одній із бувальщин розповідається про ціну, яку повинен заплатити за свої гріхи священник, який «брав гроші за служби задушні і не відслужив їх, та тому служив по смерті»³. Свідком однієї з таких служб стає оповідач бувальщини, котрий почув, що вночі в церкві моляться, а коли відкрив двері, побачив «багато людей, деяких упізнав, але всі давно повмирали. Піп його увидів і каже: "Іди звідси, бо тут тобі не місце! І не смій нікому казати про це"»⁴. В) В одній з бувальщин грішна душа небіжчиці-попаді (яка була дуже жадібною, «жебракори окраєць хліба шкодувала»⁵) спокутує свою провину, переродившись в образі тварини – постає перед живими у вигляді кішки. Небіжчиця потребує жертвоприношення. «Прийшла кішка, а служниця питає: "Що ти ходиш тут?" А кішка вповіла: "Я попадаю. Доти буду ходити, доки мі не даш із перста мало крові твоєї, чистої, негрішної". Служниця уколола мізинчик і капнула кров'ю на кішку. І та відразу пропала»⁶. Мотив перетворення попаді в кішку певною мірою зближує образ покійниці з відьмою, яка теж наділялася здатністю до такої метаморфози. Водночас ця реінкарнація грішної душі виявляється тимчасовою: покійницю може звільнити від страждань жертвоприношення, здійснене людиною, котра мала чисте сумління й здійснювала напротивагу їй добродійні акти. Такою

¹ Мрець приходять за окулярами / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

² Мрець просить відпустити гріхи / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

³ Мрець-боржник / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

⁴ Там само. С. 104.

⁵ Покійниця-покутниця. Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

⁶ Там само. С. 104.

бувальщина змальовує служницю, яка хліб «украде та дасть жебракови»¹. Служниця краплиною власної крові метафорично «змиває»/спокутує гріхи покійниці.

До розряду неупокоєних, блукаючих душ у фольклорі Закарпаття належать також потерчата – діти, які померли насильницькою смертю відразу після народження, не пройшовши обряду хрещення. Метафорично послідовність ритуалів переходу була порушена, тож душа немовляти не може потрапити у світ мертвих, не пройшовши посвячення у світі живих. Подорожній, який чує голос потерчати, повинен «у той бік рукою перехрестити і сказати: “Коли ти хлопець – ім’я тобі Іван, коли ти дівчинка – ім’я тобі Анна!”»² або кинути в той бік якусь річ освячену в церкві³. Потерча потребує символічної причетності до ритуалу хрещення, причому достатньо хоча б одного з елементів обряду.

Отже, наші предки усвідомлювали необхідність символічно узгодити у своєму світосприйнятті співіснування двох площин – земного й позагробного світу. Повір’я про шлях душі у світ мертвих, зустріч з персоніфікованими днями тижня чи святим Петром, які здійснюють над нею суд, метафорично відображають ритуал переходу, пов’язаний зі складними випробуваннями. Уявлення про життя душі після смерті стало основою ряду магічних ритуалів, одні з яких повинні були допомогти душі покійника потрапити в потойбіччя, а інші – убезпечити живих від впливу мерця та пов’язаної з ним енергії смерті на живих родичів. Бувальщини художньо моделюють різні сценарії життя душі після смерті.

4.2. Душі самогубців

Душі людей, які померли неприродною смертю, є категорією демонічних істот, оскільки вони «не з власної волі навернулися до зла, а стали злими духами після смерті, оскільки були невинно вбиті. Це частково

¹ Покійниця-покутниця / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

² Зустріч з потерчам / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 103.

³ Там само. С. 103.

стосується енергії, що вивільняється, а частково таїнства смерті, про яке ми знаємо нітрохи не більше, ніж знала людина, яка жила в єдності з природою»¹. М.-Л. фон Франц убаचाє певну подібність між образами неупокоєних мерців та людей з психічними травмами, які не живуть повноцінним життям, а тому метафорично нагадують живих мерців, адже одержимість фобіями чи нав'язливими ідеями символічно тримає їх на межі двох світів – вигаданого та реального, і в кожному вони почуваються чужими. «Якщо ви подивитесь на стан людей, які стають одержимими, то практично у всіх історіях знайдете в них деякі спільні риси»². Таким чином, як образи демонів між собою подібні, так само подібною є поведінка одержимих злом людей (часто в легендах та бувальщинах їх підштовхують до самогубства чорти).

Оскільки душі людей, що померли насильницькою смертю, опинялися на межі між світами, їх посмертне буття уподібнювалася до долі дводушників. Існує повір'я, що «душі тих, які загинули через нещасний випадок, залишаються на землі до того часу, доки мало тривати їх земне життя. Затримуються на місці, де з ними стався нещасний випадок, а свою присутність по-різному проявляють. Вони відрізняються від демонів і від дводушників, бо залишаються завжди лише душами, яких ніде "не приймають"»³. Народні уявлення про блукання душ померлих неприродною смертю зафіксував на Закарпатті в селі Імстичеві (Іршавського р-ну Закарпатської області) П. Світлик. Дослідник наголосив також на існуванні вірувань, що душі таких мерців можуть поставати в образах «упирів, декотрі – чортів, і багато разів з'являються у формі звірят, найчастіше у вигляді псів»⁴. І це не випадково, оскільки інколи в міфології «собака, як і яструб, – супутник мертвих у їх "Нічній Переправі", котра асоціюється з символізмом

¹ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 200.

² Там само. С. 200.

³ Потушняк Ф. Самоубійць в народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгарь, 1941. Рочник I. Ч. 3. С. 21.

⁴ Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки і обичаї села Імстичова – Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. 1929. Рочник V. Число 4. С. 87.

матері та відродження»¹. Побачити блукаючі в зооморфному вигляді душі померлих нібито можуть люди, «які народилися між місяцями, тобто перед появою нового місяця»².

У народних віруваннях Закарпаття існує певна диференціація душ людей, які померли передчасною смертю: душі самогубців набувають демонічного забарвлення та асоціюються з агресією та злом, а душам тих, що померли через непередбачувані обставини, приписується здатність лякати живих, котрі їх роздратовали, вони плачуть, «світять і т. д., а знищують лиш того, хто порушує круг містичного поділу між духами і людьми»³. Тож душа, якій не вдалося пройти до кінця шлях земних випробувань, стає метафоричним сторожем, пильнує перехід між світами й шкодить тим, хто намагається порушити усталений порядок духовно-матеріального циклу. Таке народне вірування відображає психологічну потребу людини у впорядкованому часо-просторі, в усвідомленні значущості її життя та вмотивовує можливість безсмертя за умови дотримання релігійно-ритуальної поведінки⁴.

Уявлення про душу самогубця зумовлюються також віруваннями про час її можливої активності (день, у який людина повісилася, сорок днів після смерті, у період спадаючого місяця). Тоді він «виє страшним голосом, що нагадує жахливий плач людини, котру мучать страшними тортурами, рев звірів, дивні вигуки і под. Деколи кличе, як людина, що просить про допомогу, і того, хто до нього тоді озоветься, знайде і замучить»⁵. Таким чином, з одного боку, народна уява наділяє самогубця здатністю страждати, відчувати біль, відбувати спокуту за скоєний ним злочин проти природи та Бога. А з іншого – самогубець не заслуговує на співчуття, тому

¹ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 476.

² Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки і обичаї села Імстичова – Бер. Верховина. С. 87.

³ Потушняк Ф. Самоубійцѣ в народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгарь, 1941. Рочник I. Ч. 3. С. 21.

⁴ Тиховська О. Уявлення про душі самогубців в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. *Науковий вісник Ужгородського університету*: Серія: Філологія, 2020. Вип. 2 (44). С. 425.

⁵ Потушняк Ф. Самоубійцѣ в народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгарь, 1941. Рочник I. Ч. 3. С. 22.

утверджується віра в можливість покарання для того, хто відгукнеться на плач чи голос повісельника. Згідно з народними віруваннями, жива людина нібито може побачити повісельника опівночі або ополудні під час поривів вітру на місці, де було скоєне самогубство. Постає повісельник «у своєму образі, лише лице чорне, страшне, очі горять, як грань, і страшні. З жертвою довго не церемониться»¹.

Психологічна потреба людей дистанціюватися від зла та хаосу знайшла своє відображення й у низці ритуалів, пов'язаних з похованням самогубців та померлих через нещасний випадок. Їх «ховають за межами кладовища, а на місце, де вони загинули, кидають певні предмети»². На могилі повісельника «не ставлять хрест, тільки кіл»³. До рота самогубцю «кладуть потовчене скло, олово, освячений мак, щоб мав що їсти. А також гроші як відкуплення села від нападів з боку самогубця. У труну кидають різні предмети, як символи робіт, і освячений мак, щоб мав чим зайнятися і що збирати. Нарешті серце пробивають осиковим, глодовим або липовим колом, труну обносять три рази на ліво довкола стола і кладуть під мештерницю (особливо тоді, коли підозрюють його у дводушництві)»⁴. Більшість із цих ритуалів мали на меті відмежувати «нечистого» покійника від його живих родичів та громади й забезпечити життя колективу. Ці обряди опосередковано виконували і «заспокійливу» функцію, оскільки утверджували впевненість у можливості контролювати зло, керувати ним, протистояти раптовій смерті, символічним уособленням якої постають самогубці та ті, що померли передчасною смертю.

Страх перед злом, яким нібито одержимий самогубець, виявився в прагненні живих відкупитися від нього символічним жертвоприношенням: кожен, хто проходить коло могили самогубця, «кидає щось від себе на

¹Потушняк Ф. Самоубійць в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч. 3. С. 22.

² Там само. С. 22.

³ Там само. С. 22.

⁴ Потушняк Ф. Самоубійць в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч. 4. С. 31–32.

могилу: грудку, камінь, галузку, – «щоби із ним нічого не мати»; дається йому щось від себе – щоб "відкупитися" (за деякими віруваннями: "щоби мав чим орудувати, управляти"»¹, і, відповідно, не втручався в життя живих).

Магічними властивостями наділяла народна уява мотузку, на якій повісився самогубець. Зокрема, П. Світлик у селі Імстичево 1928 року зафіксував вірування про зацікавленість корчмарів в отриманні такої мотузки, оскільки завдяки їй вони збільшували кількість відвідувачів свого закладу: кидають її частинки «в горілку, і народ безперестанно ходить після цього пити горілку»². Тут вибудовується асоціативний ряд: горілка ототожнюється зі смертю, а мотузка, на якій повісилася людина, метафорично перебирає на себе семантику смерті, тож символічно потяг до алкоголю в того, хто скуштує такий напій, мав збільшуватися в декілька разів. Крім цього, згідно з народними віруваннями, така мотузка відлякує коней: «Якщо б шматок з такої мотузки покласти на дорогу, коли парадні коні йдуть, то коли б дійшли до нього, відразу залякнуться і далі не ступлять, хоч би їх порубав, доки не відкине хтось тієї мотузки»³.

На переконання К.-Г. Юнга, образ коня в міфології амбівалентний: з одного боку, кінь «є уособленням магічної природи Людини, "матері всередині нас", тобто уособленням інтуїтивного пізнання»⁴; а з іншого – кінь є «втіленням нижчих сил Людини, а також води, цим пояснюється його зв'язок із Плутоном та Нептуном»⁵, тобто з богом царства мертвих та богом морів (у давньогрецькій міфології). У такому контексті кінь метафорично наділяється здатністю бачити те, що є невидимим для людей, – для нього зримою є енергія смерті, яку «ретранслює» мотузка повісильника. Тому він не може підійти до неї. Можливою є й інша інтерпретація: оскільки в українському фольклорі існують уявлення про підпорядкування коня чорту,

¹ Потушняк Ф. Самоубійцѣ в народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Унгарь, 1941. Рочник I. Ч. 3. С. 22.

² Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки і обичаї села Імстичова – Бер. Верховина. С. 91.

³ Там само. С. 91.

⁴ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 257.

⁵ Там само. С. 257.

то мотузка повісильника може сприйматися твариною як власність демона, як річ, яку не можна топтати, як межа, на яку накладене табу.

На Закарпатті побутують бувальщини, зміст яких є прямим застереженням перед злочином самогубства. Тут фігурують образи чортів, котрі підштовхують людину до страшного вчинку¹.

Народні вірування про самогубців виникли внаслідок прагнення людини дистанціюватися від внутрішнього зла, від деструктивних думок, які викликали розпач, депресію, небажання жити. Звучить парадоксально, проте образи повішеника й потопельника, які побутують у фольклорі, мають конструктивне значення, оскільки легенди та бувальщини про їхнє позагробне життя й митарства їхньої душі служать метафоричним застереженням для людей про недоцільність передчасної смерті. Народні оповіді про похоронні ритуали, яким піддається тіло самогубця, вирізняються жорстокістю й зневагою соціуму до тіла покійника (забивання кола в серце, насипання до рота скла...), що теж певною мірою є застереженням для людей із неврівноваженою психікою. Також у народних віруваннях та бувальщинах Закарпаття причетним до скоєння самогубства часто є чорт, якого нещасний бачить у момент своєї смерті. Зокрема, частіше образ чорта з'являється в бувальщинах, пов'язаних із самогубством через повішення: він або підмовляє зневірену людину до переривання власного життя («Чорт підмовляє до самогубства»²), або показується перед смертю нещасного, коли той утрачає здатність дихати («Чорт і повішеники»³). У цих двох бувальщинах чортові не вдається забрати душі своїх потенційних жертв: дівчину, яка в маренні-сні йде до лісу з мотузкою, зупиняє мати, а хлопця, що вирішив перевірити, чи справді чорти приходять по душу повісильника, рятує із зашморгу товариш. Поведінка нечистого окреслюється

¹ Тиховська О. Уявлення про душі самогубців в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. С. 428–429.

² Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записях Івана Сенька. С. 182.

³ Там само. С. 182–183.

в бувальщинах по-різному: дівчині він обіцяє спокій і зменшення болю від нерозділеного кохання, а допитливого студента цілий гурт чортів збирається забрати до пекла й покарати.

У бувальщинах, у яких замальовується загробне життя самогубців, на повісельника й потопельника проєктуються риси, притаманні образу чорта, – вони теж стають злими, демонічними істотами, котрі прагнуть позбавити життя іншу людину. Зокрема, частіше в народних оповідях таке прагнення приписується потопельникові, який намагається заманити необережну людину у воду та втопити її («Потопельниця»¹). Інколи потопельник використовує магічну формулу «Мав бути, та нема його», за допомогою якої метафорично попереджає про свій намір забрати людське життя. Водночас жертва не чує голосу потопельника, а застереження отримує інша людина, яка, однак, не здатна зупинити нещасного («Як чоловік утопився»²). У бувальщинах, у яких рибалці дивним чином вдається упіймати багато риби завдяки допомозі невидимого помічника, уподібнюються образи потопельника та водяника («Потопець і риба»³). Якщо водяник у деяких народних оповідях справді допомагає рибалкам, то потопельник має інший намір – він прагне втопити необачного. Таким чином, народні оповіді про самогубців окреслюють невтішну перспективу для тих, хто мав намір скоїти самогубство, акцентують на одержимості такої людини чортом (мовою психоаналізу – деструктивним змістом колективного несвідомого) і, очевидно, мають певний психотерапевтичний ефект.

4.3. Коханий-мерлець

Народні уявлення про можливість повернення душі небіжчика у світ живих стали основою міфологічних оповідей про стосунки з мертвим коханим/коханою. В українській, як і у світовій міфології, побутують

¹ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записках Івана Сенька. С. 212–213.

² Там само. С. 212.

³ Там само. С. 191–192.

уявлення про можливість любовних стосунків між людиною та демонічною істотою – покійним коханим або ж чортом. Образ мертвого коханця в міфології слов'ян є близьким до образу перелесника, демона, чорта, упира, дводушника. Народні вірування про такі демонологічні образи зафіксовані у працях П. Чубинського, В. Гнатюка, Ф. Потушняка, В. Шухевича, Н. Вархол, Л. Виноградової, О. Поріцької.

Очевидно, виникненню вірувань про спілкування жінки з демонічним коханцем передували міфи про любовний зв'язок богів із жінками. Зокрема, такі фольклорні історії розглянув О. Кальме, відзначивши, що «в давніх язичницьких релігіях дуже часто ми зустрічаємо вірування про тілесне спілкування богів з людьми. Найчастіше волю богів про те, що якийсь бог бажає мати спілкування з певною жінкою чи дівцею, виголошували жерці. [...] Жрець приводив до храму запрошену особу і залишав її саму ночувати у храмі. У глибоку північ приходив бог і проводив з нею деякий час. [...] Звичай цей існував у багатьох давніх народів, а особливо у персів та єгиптян [...]. З грецької міфології відомо, що Зевс дуже часто навідував смертних жінок з такою метою»¹. Пізніше, за спостереженням Ф. Потушняка, «на основі цього уявлення з'явився ряд обрядів, пов'язаних зі святою проституцією (прямою або опосередкованою, що полягала у ночівлі в церкві заради оздоровлення)»².

Коли язичництво занепало і частина богів у народній уяві трансформувалася в духів та демонів, з'явилося уявлення про перелесників, перелесниць, інкубів та сукубів. П. Чубинський так описав уявлення українців про перелесника: «Перелесник – злий дух, який появлявся кому-небудь в образі померлої коханої істоти. Перелесник буває видимий переважній більшості молодих людей, які сумують за своїми померлими коханками чи коханими. Таким недосвідченим людям вони дуже часто

¹ Кальме О. Трактат о явлениях Ангелов, Демонов и Духов, а также о Привидениях и Вампирах в Венгрии, Моравии, Богемии и Силезии. С приложением оригинальных документов первых вампирических исследований / сост. и послеслов. С. Шаргородского. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2013. С. 97.

² Ф. П. «Мертва любов» въ нар. вѣруваню. *Литературна недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч. 4. С. 33.

з'являються, ведуть з ними любовні розмови, цілуються, задовольняють їх пристрасті. Та горе такій людині – вона починає худнути, сохнути і на кінець помирає»¹. Про перелесника в народних віруваннях українців Словаччини згадує і Н. Вархол: «Перелесник в народній уяві виступає як спокусник дівчат, молодиць. Він нібито літає в повітрі, а молодій жінці чи дівчині являється ночами в образі коханого. Ця чоловіча демонічна істота найбільше завдавала болю закоханим, яким не щастило в любові. Нещаслива любов, зрада коханого чи коханої помітно позначалися на психіці занадто чутливих дівчат/парубків, що в народі пояснювалося висловом *ял шя ей перелесник, достати перелесника*»².

Подібними образами у світовій міфології були інкуби – демони чоловічої статі, які прагнули статевої близькості з жінками та викликали в них страшні сновидіння, марення та галюцинації, що в підсвідомості жертви створювали ілюзію статевої близькості з ними. Жіночий аналог такого демона мав назву сукуб (жінка-демон, яка вночі у сновидіннях зваблювала чоловіків). Про цих персонажів згадує Ф. Потушняк, трактуючи їх як прояв «інакшості бога» в міфологіях Єгипту, Юдеї, Греції. За його спостереженням, у вавилонській магії найвиразніше окреслені «уявлення про демона Ардат Лілі (суккуб), а пізніше Лілу (інкуб) і Ліліту (суккуб), які з нею ототожнюються, розділившись на чоловічий і жіночий принцип; їм надається характер повітряного демона»³, а згодом, у середні віки, і диявола. Мабуть, ці демони уявлялися «повітряними» тому, що мали зв'язок зі сном, коли душа людини нібито здатна була літати подібно до птаха. «Той повітряний характер (як явище сну) знайшов відображення в уявленнях римлян: дух лісу з'являється уві сні і вступає з людиною в статевий акт, як і ельфи, кобольд, вили, наші повітрулі та інші»⁴, – писав Ф. Потушняк.

¹ Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1.: [Верования и суеврия. Загадки и пословицы. Колдовсто]. изд. под наблюдением П. Гильтебрандта. Санкт-Петербург, 1872. С. 193.

² Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. С. 121.

³ Ф. П. «Мертва любов» въ нар. вѣруваню. С. 32.

⁴ Там само.32.

Згодом в українському фольклорі з'явилися бувальщини про любовні стосунки людини не тільки з демоном, але й з небіжчиком. Фольклорист М. Дмитренко записав декілька таких сюжетів: «Як мертвий чоловік ходив»¹, «Чого мерці ходять і як їх віднадити»², «Померлий до жінки ходить»³, «Не можна за мертвими довго плакати»⁴, «Мертвий чоловік до жінки ходить»⁵. Свідомість жінки в цих народних оповідях відмовляється сприймати реальність такою, якою вона є насправді, і створює для себе альтернативний варіант – мертвий коханий постає в образі живого вночі (коли власне й домінує несвідоме – у нічних сновидіннях реалізуються наші бажання, страхи тощо). Межа між свідомим і несвідомим життям, між неспанням і сновидінням стирається, жінка стає заручницею власної фантазії, яка усуває біль втрати й на якусь мить дарує надію на відновлення втраченої емоційно-духовної рівноваги. За спостереженням С. Біркхойзер-Оєрі, «у світлі психологічних термінів зустріч жінки з дияволом може означати для неї переживання негативного анімуса. Тут ідеться про психологічно руйнівну одержимість, яка керує жінкою, коли вона вступає в контакт з несвідомим»⁶. Отже, небіжчик, який приходить відвідати свою дружину, є персоніфікацією її власної демонічної маскулінності, негативного Анімуса.

Ф. Потушняк згадує народні вірування, згідно з якими зустрічі жінки з покійним чоловіком чи демоном в його подобі можуть відбуватися не тільки вночі, але й ополудні⁷, оскільки це часова межа, котра здатна відкривати двері між світом людей та потойбіччям. Так само дивовижно, згідно з народними віруваннями, може з'явитися перед чоловіком в образі живої й дружина-небіжчиця, якщо за життя вона була дводушницею (тобто в її тілі співіснували дві душі): «Дружина може таким же способом приходити і до

¹ Українські міфи, демонологія, легенди. Упорядкув. М. Дмитренко. Київ: Музична Україна, 1992. С. 110.

² Там само. С. 111.

³ Там само. С. 119–110.

⁴ Там само. С. 107.

⁵ Там само. С. 114–115.

⁶ Біркхойзер-Оєри С. Мать: архетипический образ в волшебной сказке / под ред. М.-Л. фон Франц ; пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Когито-Центр, 2006. С. 122.

⁷ Ф. П. «Мертва любов» въ нар. вѣруваню. С. 32.

свого чоловіка (або іншого вибраного об'єкта), коли вона дводушниця»¹. Ф. Потушняк наголошував на необхідності розмежовувати образи мерців, які навідуються до живих, та демонів, дводушників тощо. Хоча ініціатором зустрічей з представником потойбіччя так чи інакше в народних оповідях постає саме людина через надмірний сум, розпач, тугу, яким дозволяє підпорядкувати свою свідомість. «Причиною тут є психічне явище, зумовлене виразним психо-фізичним станом, фізіологічні наслідки якого відбиваються у сні (а сон у народних віруваннях сприймається як дійсність)»², – пише Ф. Потушняк.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, «живий вночі приймає з острахом зустрічі з померлим або звичайно тішиться, ніби це відбувається за життя, але вранці його охоплює переляк»³. Виникає конфлікт двох реальностей, які заперечують одна одну. Водночас соціум, раціональне сприйняття інших людей руйнують міф, який змодельовало несвідоме людини, і тоді демонічний аспект архетипу вимагає «жертвоприношення». Цей архетип підпорядковує собі свідомість людини, і смерть уявляється їй єдиною можливістю уникнути психологічного розщеплення й поєднатися з померлим чоловіком.

У закарпатській чарівній казці «Прядки»⁴ (СУС – 813 А, 813В = К4022 – частково) чорт постає залицяльником дівчини Катеринки, котра ніяк не могла знайти собі нареченого і спересердя після вечорниць виголосила страшне заклинання: «– Як я маю таку ганьбу на себе приймати, – то хоч би чорт – пропав би! – до мене ходив»⁵. Висловлене мимоволі бажання збувається, і вона стає заручницею демонічного коханого. Усвідомивши, з ким пов'язала її доля, героїня намагається втекти. Вона приймає смерть, сподіваючись на воскресіння. Душа дівчини втілюється в троянду, і її забирає

¹ Ф. П. «Мертва любов» вь нар. вѣруваню. С. 32.

² Там само. С. 32.

³ Там само. С. 31.

⁴ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впоряд. П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1968. С. 88–93.

⁵ Там само. С. 88.

до палацу царевич. Як зазначила М.-Л. фон Франц, «квітка символізує образ душі, котра хоче звільнитися від грубого матеріального тіла; у деяких випадках вона є уособленням життя душі в загробному світі»¹. Але остаточне подолання чорта стає можливим, лише коли Катря стає матір'ю: її син вбиває чорта.

По-іншому, ніж у казці, розгортаються події в легенді, записаній Ф. Потушняком. Бажання дівчини якомога швидше вийти заміж будь за кого здійснилося – її засватав чорт. Але коли вона дізналася, хто її чоловік (побачила, що він у церкві сидів на труні, поїдаючи мерця, ноги мав тонкі, як у птаха, груди запалі, величезні нігті), звільнитися від нього не змогла. «За допомогою чарів жінка намагалася позбутися такого чоловіка [...]. Він кілька разів просив її нічого не робити, та жінка не слухалась. Тоді він зник на кілька днів, а потім несподівано появився, мов нічого не трапилося. Вранці жінку знайшли мертвою, на шиї сліди кігтів. Він більше не показувався»². Таким чином, легенда моделює сценарій життя дівчини, котра зважилася на шлюб, оминувши етап дорослішання (вікової ініціації). Тож її кохання має деструктивний характер, об'єкт її любові сприймається нею однобічно як уособлення інстинктивної пристрасті (відповідно чорт має зооморфні ознаки – у нього кігті, як у птаха). Однак легенда не залишає героїні можливості звільнення від стосунків із чортом. Якщо в казці Катруся помирає, народжується знову й у такий спосіб позбувається стосунків з чортом, то для героїні легенди смерть є остаточною, другого шансу на любов у неї нема.

Згідно з народними віруваннями, «нечистий» небіжчик може мати стосунки і зі звичайною жінкою без її згоди, якщо вона грішить або неправильно ворожить. У казці «Попада і її мертвий коханок»³ (СУС – 365), записаній В. Гнатюком 1896 року в селі Збуї Земплинського повіту

¹ Франц М.-Л. фон. О снах и смерти (Traum und Tod. Was uns die Traume Sterbender sagen). Москва: Клуб Касталия, 2015. С. 64.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 12 (16 октября). С. 4.

³ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 151.

(Пряшівщина, Словаччина), жінка здійснює моторошний магічний ритуал, щоб повернути до життя свого мертвого коханця-вояка, котрий загинув на війні. За порадою ворожки вона йде на кладовище, викопує з могил дев'ять голів і варить їх у каструлі. «Коли єдна голова підскочила, як став горнець кипіти, то тоді вона вийшла надвір позирати, чи йде він. Вийшла на двір, а він уже йде на сивім коні. Він їй каже: "Бери під себе і під мене перинку, сідай до мене на коня!" Як сіли на коня, у хмари злетіли з ним, і прийшли на той цвинтар»¹. Здійснений попадею магічний акт насправді є передумовою поєднання коханців не в «площині» життя, а в «площині» смерті. Вояк привозить свою коханку на цвинтар, щоб забрати її з собою в могилу, і порятунку вже для неї нема, оскільки жінка сама порушила Божі закони, природний хід подій. Мертвий вояк не прагнув воскресіння з мертвих, тому намагається покарати попадю, пояснюючи це іншому померлому солдату (поруч з яким у лісовій хатинці опинилася жінка) так: «Підла душа мене з місця зрушила»². Винахідлива попадя на якийсь час змогла втекти від мертвого коханця (штовхнула його в могилу, закрила яму двома перинками й сховалася в хаті, в якій на столі лежав небіжчик), проте їй не вдалося уникнути смерті. Хоча мертвий коханець не зумів убити попадю (йому не вдалося потрапити до будинку, бо вона не дозволила покійнику відчинити двері – облила його водою, приготованою для обмивання мертвого тіла, і той ліг знову на стіл), вона вранці, повернувшись до свого дому, «через поріг впала і там ся розсипала»³. Казка містить виразний дидактичний підтекст: гостро засуджує магічні ритуали, спрямовані на порушення встановлених законів життя-смерті-життя. Прагнення попаді воскресити померлого коханця стає передумовою її смерті – вона отримує покарання за порушення законів християнської моралі, на неї проєктується семантика упиря (вона, як упир, гине від сонячного проміння). Те, що героїня – попадя (її поведінка

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 151.. С. 151.

² Там само. С. 151.

³ Там само. С. 151.

мала бути прикладом для інших жінок), поглиблює відповідальність за скоєний нею злочин.

У казці «Коханок-мерлець» (СУС – 365)¹, записаній В. Гнатюком у 1897 році від Ю. Левенської в с. Коцурі Бач-Бродського повіту (Сербія), дівчині, яка здійснила подібний магічний ритуал, удається уникнути смерті. Героїня за порадою ворожки пішла на цвинтар, викопала голову якогось мерця і потім дванадцять годин її варила в хаті, до тих пір, поки не почула голос зниклого коханого за зачиненими дверима. Символіка числа дванадцять у цій казці пов'язана з категорією часу (12 годин), у попередній – зі світом мертвих (12 голів небіжчиків варить попада). Число дванадцять символізує вічність, у межах якої співіснують проявлене і не проявлене буття, відбувається взаємопроникнення світу живих і світу мертвих. Дівчина прагне повернути собі коханого – байдуже, чи живого, чи ні. І, відчинивши йому двері після третього його звернення до неї («Міла моя, отвор мі»²), вирушає з ним у дорогу. Мертвий коханий їде на коні, а вона позад нього йде пішки і тричі відповідає на його запитання, що не боїться з небіжчиком кудись іти. Вони опиняються на цвинтарі біля могили хлопця, і лише тут дівчині стає страшно, вона обманом змушує його першим вступити до ями, закриває вхід своїми речами, що мала в сумці, і втікає. Так само, як і попада, дівчина опиняється в хаті, де лежить небіжчик (тут мертвий дід очікує на поховання), але поруч із ним перебуває і його жива жінка, котра допомагає героїні не впустити мертвого коханого до хати. Коли дід намагався на прохання мертвого хлопця відчинити йому двері, баба «скочила, ударила діда єдним прутиком, дораз лягнув на своє місце»³. Дівчина залишається живою, бо їй пощастило знайти собі прихисток, а мертвий коханець пропонує їй вранці піти на цвинтар: «Там будеш видіти, што з твоїх шматьох буде. Так би

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 5: Казки з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1910. Том 29. С. 294–295.

² Там само. С. 294.

³ Там само. С. 295.

й з тобою було, якби до цієї хижки не втекла»¹. Вранці дівчина побачила, що весь її одяг подертий і його шматки прикріплені на хрести над могилами.

У цій казці уникнення дівчиною смерті метафорично вмотивується тим, що в героїні з'являється заступниця – баба (уособлення архетипу Самості), яка сама стримує мертвого діда й оберігає її від ще одного контакту з людиною, душа якої перебуває в потойбіччі (натомість попадаю у казці «Попада і її мертвий коханок» сама змушена зупиняти небіжчика, щоб той не відчинив двері). Символічним відкупленням дівчини є одяг, знищений мертвим коханцем, – відбувається метафоричне заміщення: замість тіла дівчини пошматовані її речі. Тому героїня не розсипається на попіл, як попадаю з попередньої казки.

Ф. Потушняк виокремлює два різновиди любовного зв'язку людини з представником потойбіччя: 1) добровільний, за умови, що їх раніше пов'язувало кохання (і в ролі нічного гостя виступає покійний чоловік чи жінка), 2) недобровільний (демон, чорт, дводушник спонукають об'єкт своєї уваги до контакту силою, якщо людина вже була заручницею гріха, деструктивної, аморальної поведінки в якійсь сфері).

Українці Східної Словаччини розрізняли два види демонічних коханців: живий перелесник та мертвий (ревенант). Живий перелесник уважався набагато небезпечнішим, бо, за спостереженням Н. Вархол, завдавав людині більше душевного болю, який закінчувався божевіллям або самогубством². В усній словесності українців Пряшівщини дослідниця виокремила вісім різновидів ревенантів³, котрі уявлялися також як нечисті, злі мерці в антропоморфному чи зооморфному вигляді. «Появлялися вони як занадто велика баба в білому або чорному вбранні (білій бабі надавалась більша сила, ніж чорній), великого білого собаки, кішки, великого півня»⁴.

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 5: Казки з Бачки. С. 295.

² Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 122.

³ Там само. С. 103–104.

⁴ Там само. С. 105.

Вірили також, що найбільшу кількість ревенантів може побачити та людина, яка народилася із суботи на неділю.

Припускалося, що ревенант був видимий лише тій людині, яку непокоїв, однак його присутність у хаті супроводжували різні звуки та прикмети: тріск на горищі, відчинення та зачинення дверей, стукіт у двері або вікна. Українці Словаччини вірили, що коли людина зізналася, «що її навідує дух мертвяка, він на неї розгнівається і стане вельми небезпечним ревенантом. Його шкідливість виявлялася в тому, що цю людину мучив, бив, скубав за волосся, щипав до такої міри, що тіло було покрите синяками, насилав на неї безсоння та великі душевні і фізичні страждання»¹.

Ф. Потушняк вказав на існування різних магічних ритуалів та засобів, які допомагають людині позбутися зустрічей з мертвим коханцем. «Хату, в якій перебуває одержимий, освячують. У ліжку, в якому він спить, кладуть святу воду, мак, ніж і в поріг забивають "протур", на ніч, в полудні кладуть на поріг сокиру вгору лезом»². Людина, яка прагне позбутися зустрічей з демоном-небіжиком, «іде на цвинтар і перед заходом сонця кидає на могилу мертвому, який її переслідує, свою "нечистоту", обв'язану мотузкою, що нею на ніч був перев'язаний мертвець (будь-який, коли лежав на лаві). Коли і це не допомагає, напади збільшуються, то жертву кладуть спати одягнуту в освячений, старий уже не потрібний стихар (вони зберігаються в церковних коморах "для нападів"). Коли і це не допомагає, то до стихаря долучають епітрахиль, а на голову кладуть вінець. Також ліжку обкладають сімома освяченими речами: свяченою дорою, всеношною дорою, свяченою водою, кладуть освячений ніж, освячений вінець, "ожог", крейду. Тією свяченою крейдою малюють коло навколо ліжка»³. Такі речі стають потужними оберегами, що не дають мертвому здобути владу над живим. Мертвий «ходить довкола і гнівається, показується, лякає, виє»⁴. Водночас, згідно з

¹ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 105.

² Ф. П. «Мертва любов» в нар. в'їруваню. С. 31.

³ Там само. С. 31–32.

⁴ Там само. С. 32.

народними віруваннями Закарпаття, якщо б людина, залишившись на самоті, вийшла за межі кола, окресленого навколо неї свяченою крейдою, то мрець відразу вбив її. Інколи, щоб позбутися переслідувань демонічного мерця, обряд слід було повторювати дев'ять разів.

В українців Словаччини теж існують вірування про способи боротьби з перелесниками. Для цього, наприклад, «треба було тричі вмитися в чистій воді, а опісля воду вилити на дев'ятий колік у плоті зі словами: *Жеби мені ся веци не снив*. Крім того, дівчину обкурювали шматком спідньої одежі того ж парубка, який її уві сні непокоїв. Уражену особу вмивали також водою, принесеною з броду ще до схід сонця, у якій кип'ятили дев'ятираке залізо (дев'ять видів заліза: стару підкову, цвях, голку, кусник бляшки, дріт. Застосування заліза в магії базувалось на вірі в його охоронну функцію від нечистих сил)»¹.

Таким чином, появу казок, легенд та народних вірувань про зустрічі людини з мертвим коханим або ж демоном з погляду психоаналізу можна пояснити схильністю людей трактувати незвичайні, вражаючі, жахітливі (тобто архетипні) сновидіння як історії, які відбувалися насправді. Так виникли різні персоніфікації страхів і зла (демони, упирі, живі мерці тощо), з якими нібито людині доводилось контактувати вночі – у час їхньої найбільшої активності.

4.4 Культ предків та пов'язані з ним ритуали

Віра в безперервне, трансцендентне існування душі стала основою культу предків, ритуалів та народних оповідей, пов'язаних із поховальною обрядовістю, календарними святами, обрядами жертвоприношення, покладанням квітів та страв на могили, звичаєм називати нащадків іменами прадідів. Вірування та ритуали, пов'язані з культом померлих, були об'єктом дослідження багатьох учених. М. Костомаров простежив реалізацію народних уявлень про дотичність світу живих і світу мертвих у календарній

¹ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 122.

обрядовості слов'ян, зазначивши: «Свята на честь померлих, що весною збігаються зі святами оновлення природи, узливання і молитви за померлих підтверджують, що слов'яни мали уявлення про загробне життя [...]. У давнину на поминках лили вино на могилу і залишали страви, впевнені, що все це дістанеться небіжчикові»¹. Такий ритуал утверджував думку про існування подібних потреб у споживанні їжі та напоїв і в мертвих, і в живих.

За спостереженням Ф. Потушняка, «культ предків становить важливий ступінь у релігійному й соціальному розвитку людської спільноти»², на його основі починає формуватися релігійний світогляд. Водночас необхідно розмежовувати поняття душа померлого і культ предків, бо це різні речі: «У першому випадку відіграє роль страх перед духом померлого, котрому приписується надприродна сила [...], а у другому випадку – повага до мертвого, віднесення його в ряди істот небесних, сила яких може винагороджувати чи карати. [...] "Вшанування предків", починається лише тоді, коли перший ряд, тобто погребальні обряди закінчилися»³, – зазначав Ф. Потушняк. Згідно з народними уявленнями, померлі предки продовжують бути частиною життя живих родичів, можуть допомагати їм, а можуть і шкодити. Саме тому вшанування померлих є частиною ритуальної традиції багатьох народів.

Л. Нідерле наголошував на подібності серед слов'янських народів ритуалів, що мали на меті вшанувати предків, акцентуючи водночас на відмінності їх назв. Учений згадує про поминальні трапези, які відбувалися «на другий, третій, сьомий, дев'ятий, двадцятий і сороковий день після смерті, а потім через півроку та рік»⁴. Чітко окреслив специфіку культу предків східнороманського населення Буковини А. Мойсей. Дослідник виокремив комплекс ритуальних елементів, пов'язаних із культом предків: «роздавання помани; страв, спеціально призначених для покійника, і дійств

¹ Костомаров М. Слав'янська міфологія. Київ: ФОП Стебляк О. М., 2014. С. 92.

² Потушняк Ф. Останки культу предковъ. *Литературна недѣля*. Унгарь, 1943. Роч. III. Ч. 18. С. 198.

³ Там само. С. 199.

⁴ Нідерле Л. Быт в культуре древних славян. Москва: Вече, 2013. С. 105.

аналогічного характеру; відвідування могил; поминок; ритуальних вогнів (свічок, багать); заборон у поминальні дні; поминальне деревце»¹.

Водночас колись на Закарпатті виконувався магічні ритуали, які мали на меті розривання духовного зв'язку з небіжчиком. Один з них описав Ф. Злоцький (у кінці XIX століття вже існувала лише згадка про нього): «Якщо померлого хотіли б забути, треба поставити під стіл, на якому він лежить, води, яку після поховання померлого п'ють, або на ніч кладуть на його могилу воду або горілку, котру ранком вип'ють і пляшку викинуть до могильного хреста зі словами: "Дай Боже!" Цей забобон живе тільки в спогадах!»². Очевидно, вода чи горілка, котра стоїть у безпосередній близькості до небіжчика, за законом контагіозної магії, метафорично «вбирає» в себе енергію смерті, і в душі людини, котра випиває її, символічно помирає спогад про небіжчика. Ще один ритуал, записаний Ф. Злоцьким, був пов'язаний з вірою в магічну здатність землі, узятої з могили, «умертвити» спогади про того, хто під нею похований. «Після поховання померлого мати і родички кладуть на свої груди землю з його могили, щоб легше було забувати»³.

Подібний ритуал записав на Закарпатті і Ю. Жаткович: «Декуди, як спроводжають мерця до гробу, кладуть у пазуху із гроба грудку землі, щоби за вмерлого скоро забути»⁴. Окремий магічний ритуал виконувала вдова, щоб бути щасливою після смерті чоловіка: «Жінка, чоловік якої помер, розрізає крейцер на чотири частини, кожна з них кладе в чотири вугли кімнати, щоби після смерті чоловіка не побачити злиднів; у той же час на поверхні хати вона обертає сито, щоби до неї прийшло багато женихів»⁵. У цьому ритуалі чотири частини крейцера у чотирьох кутках кімнати символізують багатство,

¹ Мойсей А. Вірування та ритуали, пов'язані з культом померлих у народному календарі східнороманського населення Буковини. Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. 2020. Т.1. С.202.

² Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 288.

³ Там само. С. 301.

⁴ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских. С. 173.

⁵ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 302.

а обернене сито метафорично усуває «відсіювання» (не розглядання чоловіками) вдови як потенційної нареченої.

Ю. Жаткович зафіксував народні вірування про вплив смерті (мерця) на неодружених дівчат, щаслива доля і любов яких можуть метафорично «замертвіти» через віддалений «дотик» до смерті, який є можливим під час одного з похоронних ритуалів: «в деяких околицях дівки не йдуть на опровід, бо вірять, що та дівка ніколи не віддасться, котра на опровід піде»¹.

П. Світлик записав на Закарпатті цікаве народне вірування про можливість з'ясування долі душі людини після смерті, оскільки в позагробному світі до неї могли поставитися або доброзичливо, або вороже, «відкинувши її до певного часу, щоб закінчила свої невиконані повинності на цім світі. Пересвідчитися зовсім легко, це не потребує жодних спеціальних сеансів, лише треба насіяти муку на столі обернутим решетом відразу після поховання мертвого, і якщо дух з'явився першої ночі в хаті тієї родини, лишить за собою знак на тій муці, аби [родичі – О.Т.] допомогли йому яким-небудь способом, бо не прийняли його там добре»². Допомогти небіжчику можна було, здійснивши жертвоприношення – дати милостиню жебракам та проводити парастаси. Це мало метафорично забезпечити спокій померлому родичу в потойбіччі. Жебрак, бідний, обездолений, який отримує дарунок, постає посередником між родичами й померлим.

Так само обов'язковою складовою поминальної обрядовості під час календарних свят вважалися пожертви й у середовищі румунів Буковини. За спостереженням А. Мойсея, важливе значення мали обрядові страви «для померлого, помана його символічному "заступнику"»³. Таким «заступником» померлого румуни вважали першого зустрічного, бідняка, жебрака, каліку, якому давалася милостиня. І «дотримання згаданої регламентації мало

¹ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских. С. 173.

² Світлик П. Народні повір'я, ворожки, примовки и обычаї села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1929. Рочник VI. Число 4. С. 87.

³ Мойсей А. Вірування та ритуали, пов'язані з культом померлих у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 202.

запобігти поверненню небіжчика і, водночас, полегшити його потойбічне життя. Отже, такі вірування українців і румунів свідчать про часткове сприймання небіжчика як ворога, котрий може нашкодити живим. І щоб знешкодити загрозу з потойбіччя, слід було здійснити психологічне перенесення: добра справа, котру необхідно було зробити для небіжчика, переадресовувалася людям, які перебувають за межею стандартів суспільного життя – метафорично теж живуть у «потоїбіччі» (але соціальному), оскільки обділені можливостями, доступними для більшості (жебрак, каліка...).

Ф. Потушняк згадує про свято «хавтуров», яку ще по-іншому називали «задушною» і «пам'ятною» суботою або «задушницею», котра в гуцулів, які «родинні зв'язки дуже поважають, відбувається чотири рази протягом року. Того дня печуть спеціальні калачі (кукуци), так звані "хавтури", які несуть до церкви і роздають жебракам – за померлими»¹. Той день вважається святковим, має на меті вшанування померлих родичів через ритуальне перенесення свого доброго ставлення до родичів-небіжчиків на чужих, обділених долею людей: «Удома палять свічки. Також виносять на цвинтар хавтури і роздають бідним. Справляють для бідних "обіди"»². На нашу думку, цей обряд має і психологічно-терапевтичне значення, оскільки супроводжується магічними словесними формулами (замовляннями, примівками), у яких утверджується прагнення людини до щасливого, гармонійного життя за умови виконання релігійно-етичних приписів стосовно померлих предків³. Виголошували, наприклад, таке замовляння: «Най Бог прийме за помершими душечками, най дасть їм одпущеніє гріхів, а нам здоров'я, живот..»⁴.

¹ Потушняк Ф. Останки культу предковъ. С. 201.

² Там само. С. 201.

³ Тиховська О. Психологічне підґрунтя культу предків в українській та румунській міфології. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity. Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність*. Satu Mare, 2019. С. 511.

⁴ Потушняк Ф. Останки культу предковъ. С. 201.

Ф. Потушняк зазначив, що на Закарпатті задушних субот («задушниць») було чотири (інколи – сім) – «ярня, літня, осіння, зимушня, які нічим не відрізняються одна від одної у своїй основі»¹. У ці дні особливого значення набуває молитва за померлими, особливо за тими, що часто сняться або недавно покинули світ живих.

Культ предків тісно пов'язаний із календарними святами. Зокрема, під час різдвяної вечері згадують мертвих, «бо так треба», згадують їх під час молитви. «Частина страви з вечері лишається до третього дня; зливають страву у мищину і лишають на столі або на вікні – для померлого. Для того, хто помер у цьому році, деколи також ставлять на стіл страву під час вечері, коли за ним сумують»². Згідно з народними повір'ями, мертві приходять у різдвяну ніч на землю з того світу і перебувають між своїми рідними під час Різдва, у цей період «мертвих пускають додому, щоб вони веселилися зі своїми в рідному їм кутку»³. Таким чином, культ предків переплітається з космогонічними міфами, які пов'язують зі святом Різдва ідею народження нового циклу в житті Всесвіту, природи, людини. Різдвяна ніч уявляється часо-просторовою площиною, на якій можуть зустрітися живі та мертві, чим і зумовлена поява вищезгаданих обрядів.

З культом предків пов'язані ритуали, які виконували українці у великодній понеділок: «У деяких місцевостях зберігся звичай справляти гостини на гробах (Гірська Гуцульщина). Крім того, подекуди звикли закопувати в гробах померлих окрайці з паски (село Чирч), качати на гробах писані яйця, а дітвору там з ними бавиться...»⁴. Оскільки писанки тісно пов'язані з космогонічними міфами про створення світу з яйця (Золотого зародка), тож ігри з писанками на могилі та закопування їх у могили, очевидно, символізують створення нового «індивідуального» світу для померлого – тобто ідею нового народження в новій якості в потойбіччі. А

¹ Потушняк Ф. Останки культу предковъ. С. 201.

² Там само. С. 201.

³ Там само. С. 201.

⁴ Там само. С. 201.

окрайці паски, закопані на могилі, метафорично прилучають небіжчика до ідеї переродження після смерті, подібно до того, як відбувається переродження сонця навесні (збільшується яскравість, інтенсивність сонячного світла й тривалість дня), адже великодня паска випікалася язичниками з метою вшанування сонця, підсилення його енергії, була його символом.

Отже, культ предків посідав значне місце в ритуальній традиції українців. З психологічної точки зору, усі вищезгадані ритуали об'єднують такі ознаки: 1) прагнення людини утвердити ідею безсмертя душі, безконечності життя; 2) бажання усунути страх перед смертю та перед ображеними небіжчиками; 3) прагнення виконати свій морально-етичний обов'язок, належним чином ушанувавши померлих предків, допомігши їм почуватися комфортно в потойбіччі, і отримати за це належну винагороду – щасливе й гармонійне життя, не затьмарене бідами.

4.5. Персоніфікація архетипу Тіні в образах дводушників

Персоніфіковане в міфології народів світу зло є об'єктивацією архетипу Тіні, але не просто Тіні, а колективної Тіні людства – це такі собі узагальнені образи страхів, фобій, неврозів, які потенційно присутні у психіці всіх людей Землі. Як слушно відзначила М.-Л. фон Франц, «Тінь – це просто "міфологічна" назва для всього, що існує всередині нас і не доступне нашому прямому усвідомленню. Тільки коли ми починаємо заглиблюватися в Тіньову сферу особистості, щоб дослідити ті чи інші її сторони, через деякий час у сновидіннях з'являються персонажі однієї статі зі сновидцем, котрі є втіленням несвідомого»¹. Відштовхуючись від цієї тези, а також від праць К.-Г. Юнга про колективне несвідоме, можемо припустити, що демонологічні образи в міфології, так само, як і сюжети чарівних казок, виникли на основі сновидінь і марень окремих людей у міфологічний період розвитку фольклору, коли людство трактувало сни як подорож душі в потойбіччя, як

¹ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 9.

реально можливий досвід, але в інших просторово-часових декораціях. Джерелом дивовижних образів і сюжетів у міфології, на думку представників юнгіанської школи, є саме страшні сновидіння, котрі згодом переказувалися, вражаючи уяву чергового реципієнта, і в такий спосіб, зазнавши певного шліфування, міцно укоренилися в народній свідомості. На думку П. Богатирьова, уявлення про різних демонічних істот могли виникати під впливом галюцинацій (які, як відомо, є продуктом діяльності несвідомого). Дослідник неодноразово чув розповіді селян Закарпаття про те, як вони самі зустрічалися з упирем, нічником, босоркуном або босорканею. Він дійшов висновку, що «вдумливий аналіз цих розповідей змушує вбачати їх причину в галюцинаціях або ж подібних явищах»¹.

Як відомо, один зі способів перебороти свій страх – це визнати його існування, надати йому матеріального (словесно-образного) вияву, позбавивши його загрозливих рис невідомого й абстрактного жахіття. Адже найбільше людей лякає невідоме, те, що не може бути описане, відтворене, побачене, але якому приписуються надзвичайні властивості. Таким чином, поява демонологічних образів – це така собі сублімація страхів та неприйнятних для суспільства бажань і потягів, що населяють несвідоме людини/людства². Отже, Тінь, як архетип, має індивідуальний і колективний прояв. На думку М.-Л. фон Франц, «колективна Тінь якоюсь мірою повинна бути сумою індивідуальних Тіней»³. Така Тінь постає об'єднуючим фактором для групи людей, що керуються одним страхом, прагненням чи єдиною метою, котрі не породжені аргументами розуму, а виникли ситуативно під впливом емоційного збудження.

Цікавими з погляду психоаналізу є образи демонів-дводушників, уже сама назва натякає на існування певного дуалізму, поєднання двох душ, двох начал: людського й демонічного, доброго й злого. Зокрема, друга, демонічна,

¹ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 327.

² Тиховська О. Персоніфікація архетипу Тіні у міфологічному світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2015. Вип. 20. С. 130.

³ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 15.

душа босоркані, босоркуна та вовкулаки у фольклорі Закарпаття наділялися здатністю перетворення у якусь тварину чи річ (їх називають перевертнями). Після смерті світлої душі дводушника темна нібито ставала упирем.

4.5.1. Відьма/босорканя

Найвідомішою з «дводушників» на Закарпатті є відьма, і тут її найчастіше називають босорканею. Згідно із записами Ф. Злоцького, селяни вірили, що «у відьми є хвіст і дві душі – одна чиста, а друга нечиста; вночі вона ходить з нечистою душею, а вдень з чистою, і тоді вона не відрізняється від інших жінок»¹.

Зі слів старожилів Закарпаття Ф. Потушняк записав вірування, що відьма «має два духи. Коли засне, то "нечистий" дух може відлучитися від тіла і йти своєю дорогою. При цьому тіло глибоко спить і його не можна розбудити. Тіло залишиться, наприклад, у ліжку, а блукає тільки той нечистий дух. Звичайно, не бере на себе чужої подобу, але коли їй заманеться, то може перетворитися, у що захоче. Найчастіше перетворюється в демонічних звірят, таких як: кішка, собака, змія, миша, і в такі предмети, як: колесо, кочерга, пральник тощо»². Цікавим є уявлення, що кішка, котра згорнулася в клубок, наділена дев'ятьма життями, тобто вона, як відьма, має змогу апробувати декілька сценаріїв поведінки, кожного разу її душа отримує новий вияв. «У негативному значенні згорнута в клубок кішка вважалася "гріховним колом"»³.

На Закарпатті народна уява приписує босоркані властивість з'являтися людям у снах: вона «може ввижатися людям як тінь, як мара (марево), як жінка в білому платті, дуже худа, з тонкими ногами, на вигляд курячими, з довгими тонкими й сухими руками, гарячими злими очима»⁴. Сценарій зустрічі з відьмою уявлявся таким: спочатку вона «наганяє на людину

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 320.

² Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 37.

³ Франц М.-Л. фон. Кошка: сказка об освобождении феминности. Москва: «Класс», 2007. С. 65.

⁴ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 38.

важкий і глибокий сон, потім душить, кусає і напускає на неї страшні сні. Коли хтось із того сну прокинеться, то бачить її як тінь (мару)»¹. У такому контексті відьма уподібнюється до нічника («нучника»), який, згідно з віруваннями закарпатців, теж паралізує страхом сплячу людину.

Водночас Ф. Потушняк зафіксував повір'я, згідно з якими дух відьми не покидає сонне тіло, а, навпаки, отримує повну владу над ним і здійснює різноманітні магичні ритуали: «Зараз у хаті намаже жиром (звичайним коров'ячим) волосся і розпустить його по плечах. Потім сяде на мітлу і вилетить через димар. Може піднятися на мітлі високо в повітря і летіти зі швидкістю вітру. Зображують її також, як летить на терлиці, на бочці і як їде на возику, котрий тягнуть чорні кішки. Може підняти своїм летом такий вітер, що дерева вирве»².

Демонічна внутрішня сутність відьми, за народними переказами, трансформує її зовнішність під час одержимості злим духом: «вигляд вона має дуже поганий, хоч удень може бути й гарною. Зморщене обличчя, червоні страшні очі, викривлені уста»³. Злий дух наділяє відьму (босорканю) великою силою, і вона здатна зробити з людиною, що схоче, «їздить на ній, як на коні»⁴, може замучити до смерті того, хто образив її.

У народних віруваннях слов'ян відьма здатна викрадати молоко в корів навіть на відстані. Зокрема, О. Афанасьєв описав такий ритуал: відьма робить це, запихаючи ніж у «палицю, стовп або дерево – і молоко відразу ж тече по лезу ножа, водночас корова з найближчого стада починає ревіти і залишається з пустим вим'ям»⁵. Подібним є сюжет бувальщини, яку зафіксував І. Хланта на Закарпатті в селі Косівська Поляна на Рахівщині. Босорканею тут постає баба Петрючка, яка самотньо прожила понад сто літ, не тримала корів чи кіз, але «масло, молоко, сметану мала завжди, навіть

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 38.

² Там само. С. 37.

³ Там само. С.37.

⁴ Там само. С. 37.

⁵ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. Москва: РИПОЛ классик, 2009. С. 257.

колись і жидам продавала. А досягала вона цього в такий спосіб: брала терлицю (саморобний станок для очищення конопель і льону та підготовки сировини для пряжі) і доїла її замість корови. І це молоко було від чужих корів»¹. Але перед тим баба Петрючка йшла в гості до господаря, щоб метафорично отримати від нього дозвіл напитися молока: «приходила вранці до хати власника однієї чи кількох корів і просила його (чи її) дати напитися. Як звичайно, гостинні гірські господарі давали напитись не води, а завжди молока. Попивши молока (ба навіть води), Петрючка дякувала і, не присівши, виходила з оселі, йшла додому, брала в руки терлицю і зливала з неї свіже молоко, що вже відібрала в корови (корів) того господаря. А господарева корова вже переставала доїтись (висушувала молоко, казали люди)»². Таким чином, господар, даючи Петрючці напитися, сам символічно погоджувався й на подальше «випивання» нею молока його корів (на магічне «дистанційне» видоювання молока), уже за межами хати. Крім того, напившись молока в домі господаря, босорканя не сідала, а відразу йшла геть (це вважалося важливою передумовою магічного ритуалу) і в такий спосіб метафорично продовжувала своє частування: «Коли б Петрючка, випивши з миски (гличика) молоко, присіла на ослін, лавицю або на поріг, то цього не досягла б, себто молоко від корови не відібрала б»³.

Бувальщина окреслює й інший спосіб викрадання босорканею молока, який не вимагав символічної згоди господаря й базувався на законі контагіозної магії (після безпосереднього контакту відьма й корова продовжують взаємодіяти на відстані): «Петрючка знала відбирати молоко прямо на полі, коли випасалась корова, зупиняла її, закладала в рот дійок і випивала з нього хоча б краплини молока, але за умови, що цього ніхто не побачив, бо тоді експеримент відбирання не відбудеться»⁴. Непоміченість дій відьми іншими як передумова вдалого магічного ритуалу символічно

¹ Про бабу Петрючку. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 96.

² Там само. С. 96–97.

³ Там само. С. 97.

⁴ Там само. С. 97.

окреслювала здатність звичайної людини подолати чари відьми, охопивши їх зором. У такий спосіб психологічно вмотивовується несумісність двох моделей світу – раціонального і магічного: відьма не здатна діяти у площині законів людського суспільства. Саме тому самотність, відчуженість, ніч, темрява – обов'язкові атрибути більшості магічних ритуалів.

Чарівники та відьми в уяві наших предків добре знали на властивостях рослин. На Закарпатті побутують повір'я, що відьми під час літніх свят шукають різні види трав: «на Русалля, на Іван-день, шукають дев'ятисил, пристрітень, танцівник, прилюб-зілля, відвертань, порубник, чистець...»¹. Деякі рослини, згідно з міфологічними оповідями, використовує відьма, щоб створити чарівну мазь, яка б наділила її здатністю літати. В одних текстах про «інгредієнти» магічної рідини (чи мазі) не згадується: «Вона взяла фляшечку з полиці, помазалася, сіла на кочергу і гайда в комин, пішла»². В інших – основою магічного засобу стає просо, яке, за бажанням відьми, моментально проходить весь цикл проростання й дозрівання (метафорично руйнується уявлення про час як вимір, котрий людині не підвладний): «Відьма устала вночі, витягла плужок з шафи і зорала на припічку та й посіяла просо. У тій хвили просо зійшло і зацвіло. Вона в міщинку то просо, змолола і помастилася, пішла на границю з кочергов»³. Або ж використання магічного засобу доповнюється магією слова (відьма перед польотом промовляє замовляння): «Викопала з-під припічка масти, помастилася попід пахи і сіла на кочергу та й каже: "Гіп-гоп, аби я була в орендаря в пивниці!"»⁴.

У народних бувальщинах Закарпаття рідко акцентується на тому, які частини тіла намазує магічним засобом відьма, але найчастіше згадуються руки – «помастилася попід пахи», що, очевидно, увиразнює її метафоричний зв'язок з птахом, крилатою богинею, душею. Подібного висновку дійшов і

¹ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 11.

² Там само. С. 11.

³ Там само. С. 11.

⁴ Там само. С. 11.

О. Афанасьєв, аналізуючи німецькі міфологічні оповіді: відьми роблять «чарівну мазь, котрою намазують собі ноги і плечі: ноги – як засоби руху, швидкого бігу і плечі – як початок рук, котрі заміняють крила»¹.

За спостереженням Ф. Потушняка, «відьма на заході – книжна відьма – є передусім спільницею диявола, котра часто, уклавши з ним контракт, отримує від нього силу і знання для проведення різних магічних актів (у нашому розумінні чарівниця) та виконує їх за допомогою перейнятих від нього чарів. Ті уявлення у свій час передалися на схід і тут поєдналися з первісними уявленнями про відьму, яке розвинулося як народне вірування в самостійне уявлення, поєднавшись з поняттям дводушника, який сягає самої глибини»².

У фольклорно-етнографічних джерелах згадується, що відьми бувають двох видів: «природжені» (ті, що успадкували магічну силу) і «навчені» (ними стають жінки за власним бажанням, пройшовши своєрідну ініціацію або продавши душу нечистому³). Цікаво про посвячення «у відьми» пише В. Милорадович: «Ученою відьмою може стати кожна жінка, що витримала випробування [...]. Та, що має пройти випробування, йде опівночі до річки, звідки вилазить гаддя, вона його видноє і бере зубами; потім гади хапають сир з такою жадібністю, з якою потім вони розірвуть відьму або її душу»⁴, якщо вона забажає повернутися до звичайного життя. «"Навчені" відьми уявляються більш злими й підступними, ніж "природжені"»⁵. Імовірно, це вмотивовувалося народною уявою тим, що «навчені» відьми мали можливість вибору і свідомо обрали свій шлях – бути причетними до магічних знань, використовувати потойбічні сили на власний розсуд. Жінки, народжені відьмами, такого вибору позбавлені, вони вже причетні до сакральних знань, дарованих їм без особливих зусиль природою.

¹ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. С. 209.

² Потушняк Ф. Вѣдьма и еѣ признаки. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1944. Рочник IV. Ч.5. С. 57.

³ Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях. С. 431.

⁴ Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології / упоряд., пер., передм. О. Таланчук. Київ: Веселка, 1993. С. 48–49.

⁵ Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях. С. 431.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, записаними І. Сеньком, вроджені відьми «гріха не мали. Вони навіть не підозрювали, що під час сну їх душа покидає і літає чи ходить безвість куди»¹. І. Сенько наголосив, що різні метаморфози-перетворення, згідно з народними віруваннями, відбуваються здебільшого з відьмою вродженою, а от «лікуванням займаються навчені відьми. У ті дні, коли зілля має найбільше цілющу силу, вони збирають його голими до сходу сонця»².

Відьма в уявленні українців Закарпаття подібна до угорської, «загальною назвою для неї є "босорканя" – слово малярське. Слово відьма вживається лише на Верховині і там, де слабкі сліди по ній zostали. Упирем стає вона після смерті як "відьма-упириця" і це лише деколи, як демон»³. Подібні уявлення про відьму-упирицю (яку називають стрига/стригой) побутують у фольклорі Румунії. Стриги уявлялися демонами-вбивцями, котрі, або випивали кров людини, або з'їдали її серце. О. Афанасьєв відзначив, що в Європі існували повір'я, ніби «стриги, нападаючи на сонних, виймають тремтяче серце, смажать його й з'їдають, а замість нього кладуть у розчухнуті груди соломі або поліно, після чого людина продовжує жити без серця»⁴. Таким чином, стриги метафорично вбивали душу, перетворюючи людину на фізично живу істоту, позбавлену будь-яких почуттів та емоцій. На відміну від укусу упиря, з'їдання стригією серця людини й підміна його несправжнім не перетворювали жертву на упиря, людина продовжувала жити, як «бездушник». Символічно сила й енергія жертви передавалася демонічній істоті, вона «забирала» душу людини собі, тому уявлення про демонів-дводушників, відоме в Закарпатті, частково вмотивовується цим народним віруванням румунів.

Бувальщина про мертву босорканю-дводушницю, яка після смерті перетворилася на упиря, побутувала в селі Бобовище на Мукачівщині

¹ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 11.

² Там само. С. 11.

³ Потушняк Ф. В'їдма и еѣ признаки. С. 57.

⁴ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. С. 356.

(Закарпаття). Згідно з народною оповіддю, ознаками того, що дух босоркані Бішулі продовжує своє життя після її смерті було те, що в труні вона «не задеревіла. Дуже красна була, червена [...], коли її поховали, то почала здихати худоба»¹. Темна душа померлої відьми підтримує життя її тіла завдяки випитій крові тварин. Це з'ясовується в кінці невидимого для звичайних людей двобою ворожбита Стегня та босоркані Бішулі: коли прийшли люди, «то увиділи труну, повну крові. Чоловік каже: "Позерайте, люде! Ту є кров із вашої худоби. Айбо сеся уже не буде ходити, бо я їй голову стяв". Мертва лежала у труні, а голова її була повернута лицем униз»². Для перемоги над відьмою-упирицею ворожбит не тільки відрубав їй голову, але й використовує нитки, «що перший раз дівочка пряде»³. «Він обснував тими нитками теметув (кладовище – О. Т.) у такий час, коли вже сонце заходило»⁴. На нашу думку, саме тими нитками нібито можна було «зв'язати» силу босоркані: демонічна магія жінки мала бути подолана магією жінок – неусвідомленою магією прядіння і ткацтва дівчаток, душа яких є чистою, безгрішною (однієї могутності ворожбита виявляється замало).

Жива відьма у народних віруваннях Закарпаття «наділяється здатністю викликати дощ, викрадати хмари і навіть місяць (хоча це більше в переносному значенні). Така відьма, на перший погляд, звичайна жінка, яка, проте, уміє ворожити: відбирає молоко в корів, перетворюється на що хоче, лякає людей, водить їх блудом. Такі ознаки уподібнюють її до відьми угорської. В Угорщині відьма відвідує шабаші, перетворює чоловіка в коня за допомогою вуздечки і виконує ті самі функції: відбирає молоко, наводить блуд»⁵. Ф. Потушняк записав народні оповіді про саббат (збори відьом на горі), які можуть відбуватись у пустих хатах, завоях і на високих гірських хребтах, у печерах. Туди відьми літають на нараду раз на місяць на мітлі, а

¹ Дводушниця / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

² Там само. С. 104.

³ Там само. С. 104.

⁴ Там само. С. 104.

⁵ Потушняк Ф. Відьма и её признаки. С. 57.

інколи – «на своєму або чужому чоловікові»¹. Там вони «організують різні оргії, танцюють, літають голі в повітрі, радяться, як нашкодити людям, а насамперед своїм ворогам»². У більшості слов'янських країн збереглося вірування в те, що відьми літають на свої зборища крізь комин з розпущеним волоссям, оголені або одягнені в довгі білі сорочки. Білі сорочки відповідно асоціюються з хмарами і натякають на близькість відьом до небесної вологи. У Білорусі вірили, що відьма може обвитися випряденою із кужеля ниткою і стати невидимою, метафорично – обгортається в одяг з туману й стає невидимкою³.

У бувальщині, записаній І. Сеньком на Свалявщині (від Стефана Бочка із села Солочин), відьма, осідлавши перетвореного на коня чоловіка, літає на ньому, куди їй заманеться. Сам чоловік нічого не пам'ятає, але щонаочі з невідомих причин втрачає сили. Він звертається до баби-ворожки за порадою, котра повідомляє, що його жінка – «відьма. У неї є такий кантар, що має чарівну силу. Тим кантаром вона тебе б'є, коли спиш. Ти стаєш конем, вона на тебе сідає й носить на тобі цілу ніч. Носиться вона по всіх зворах, через усі межі»⁴. Таким чином, у бувальщині метафорично об'єктивувався страх чоловіка перед можливістю бути підпорядкованим владі жінки. Інший варіант цієї бувальщини, записаний І. Сеньком, утверджує здатність чоловіка підпорядкувати собі демонічну силу жінки.

Водночас, згідно з міфологічними оповідями, що побутують на Закарпатті, магичні речі відьом випадково можуть потрапити до рук звичайного чоловіка: «Простий смертний може оволодіти кантаром-вездечкою чи чарівною мастю-олією – і попадає на збіговище відьом»⁵. Або ж несподівано стає свідком зборищ відьом. На Закарпатті трапляються легенди та бувальщини про зустріч мандрівника з відьмами, котрі дозволяють йому побачити їхні дії. Однак вранці всі неймовірні пригоди

¹ Потушняк Ф. Відьма и её признаки С. 57.

² Там само. 57.

³ Афанасьев А. Славянские колдуны и их свита. С. 221.

⁴ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 11.

⁵ Там само. С. 11.

здаються чоловікові лише ілюзією: «Коли зустрічають подорожнього, то беруть його з собою на пирування, де він бачить різного виду привидів. Але після перших півнів (тоді закінчується час сили духів, який почався в 9 год. вечора) він звичайно бачить, що перебуває десь у недоступнім місці, у терновім кущі, а замість склянки має в руці кістки або щось подібне»¹. Така пригода набуває ознак галюцинації, марення, людина ніби прокидається зі сну в невідомій місцевості, і те, що було з нею напередодні, видається малоймовірним та бездоказовим.

Відомі на Закарпатті також бувальщини про випадкову зустріч чоловіка з відьмами, яка мало не закінчується для нього смертю. Зокрема, одна з них була записана П. Богатирьовим у с. Крива (Тячівський район, Закарпаття): тесть оповідача, селянина Прокопа, побачив опівночі п'ятьох знайомих жінок, які виявилися відьмами, «вони збиралися його вбити, але [...] він побожився, що нікому про них не скаже»², і вони відпустили його.

Цікаву казку про зустріч чоловіка з відьмами «Як вийшов піп на гостині у чарівниць» записав В. Гнатюк 1896 року в селі Збруї (Земплинського повіту, Словаччина) від М. Пустая. У ній ідеться про священика, який через надмірну цікавість, побувавши на зборищах босоркань і порушивши табу, опинився в Америці. У казці босорканя постає доброзичливою до попа, погоджується взяти його з собою на гостину босоркань, що відбувається щороку вночі на «живий» четвер. За попом приїжджає карета й відвозить його до будинку, де це відбувається: «Ніколи не видів такий шумний дім, ані ніколи не чув таких музикантів, які там дуже грали. Не їв ніколи такої їжі, ані ніколи піп таких напоїв не пив. Піп собі сів на такий стілець, що жовтою фарбою пофарблений був. Лем тот єден столець там такий був. Як ся наїли, і танцювали»³. Піп танцював з принцесою-відьмою, що прилетіла на зборище аж з Америки, а потім вона подарувала

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 38.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 335.

³ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 150.

йому свій перстень. Однак святий отець забув про попередження босоркані, що не можна там було згадувати про Бога та хреститися. Піп благословив їжу – і підійнявся сильний вітер, поламав гілки дерев, усе зникло, а, замість жовтого стільця, священник обіймав суху гілку. Порухення табу метафорично змістило просторові координати, і піп опинився в чужій країні (в Америці). А повернутися до дому зміг лише через певний час – тоді, коли зустрів ту царівну, яка подарувала йому перстень – вона чарами перенесла його в рідне село.

У цій казці образ відьми позбавлений демонічного забарвлення: вона не прагне смерті людини, а навіть робить послугу тому, кого б мала ненавидіти, священнику. Відьма тут володіє магією моделювання іншої реальності, наповненої речами та розвагами, не баченими у світі людей. Новим також є мотив подорожі босоркані та її гостя між континентами. Запрошує попа на збори відьом босорканя-односельчанка, а відсилає до Америки – інша відьма. У казці символом укладання угоди з відьмою є подарований нею перстень: узявши перстень, піп метафорично поєднав своє життя з босорканею (коло, перстень є символами єдності на рівні духовному, персоніфікованими образами архетипу Самості). Тож поки піп не позбувся персня, не повернув його власниці, доти (символічно) не зміг розірвати укладену угоду й повернутися додому. Жовтий стілець у казці, на який сідає піп на зборищі відьом, є проекцією марних сподівань чоловіка, ілюзорності його мрій. Жовтий колір часто асоціюється з кольором «віддаленого сонця, яке проливає благодатні промені в непроникну темряву лише для того, здається, щоб знову розтворити їх у пітьмі»; жовтий колір символізує «інтуїцію, котра просвітлює, ніби спалахом блискавки, витoki й тенденції, того, що відбувається»¹. Жовтий стілець не випадково був призначений для попа: саме він мав наштотхнути святого отця на думку про оманливість усього, що відбувається. Стілець під впливом молитви перетворюється на суху гілку, що

¹ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 550.

теж символізує нежиттєздатність ілюзій про можливість щастя через заглиблення у сферу несвідомого (метафоричним образом якого постає будинок, де відбуваються збори босоркань).

І. Сенько зафіксував бувальщину, у якій відьми під час своїх зборів влаштовують між собою змагання: «гостяться, танцюють, а потім б'ються кочергами, замітавками, рухомими планками від терлиці, косами...»¹. Чоловік, котрий став очевидцем таких подій, намагається непомітно втекти, заручившись допомогою однієї з відьом, «рятується втечею, щоб потім розголосити таємницю спільниць диявола»².

У бувальщині, котру записав І. Хланта у селі Косівська Поляна, свідком зустрічі босоркань стає місцева жителька, і бачить, як: відьми «роздягнуті танцювали, співали, реготались і розповідали, скільки повбивали своїх жертв, скільки скалічено чи накликано хвороб, скільки корів позбавлено від молока та про інші заподіяні ними біди. [...] І все це провадилося старшою і головною босорканею»³. У бувальщинах Закарпаття також згадується, як відьми гуляють з чортами на вершинах гір, і варто лише свиснути на полонині, як з'явиться багато відьом.

У фольклорі Закарпаття, за слушним спостереженням І. Сенька, відьми бувають різних «рангів» (впливають на різні сфери життя людей): «є відьми до курей ("Коби дістала з курей пір'я, та й кури не будуть нестися в гнізді"), від картоплі ("Зірвуть цвіт, то можна з того цвіту вивести бараболю")... Є відьми й інших рангів: такі, що шкодять здоров'ю людей; такі, що розпоряджаються дощем; такі, що мають владу над гадюками, жабами»⁴.

На Закарпатті існує уявлення, що демонічна сила відьми залежить від того, скільки злих духів може співіснувати в її тілі, чим їх більше, тим відьма сильніша. Ф. Потушняк виокремив три різновиди босоркань: «1. Одні мають три духи і можуть спричинити людям велику шкоду. 2. Деякі мають лише 2

¹ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 11.

² Там само. С. 11.

³ Гефлючка Олена. *Дещо з демонізму і загробного життя* / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 96.

⁴ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 10.

нечисті духи і є менш сильними; вони звичайно діють за межами села. 3. Ті, що мають одного духа, зосереджуються в основному в селі та на роздоріжжях і там роблять людям різні збитки»¹. Вважаємо, такий багатогранний («кількадушний») образ відьми виник унаслідок нашарування вірувань про різних демонічних істот. Таким чином, в образі босоркані поєдналися риси чаклунки, перевертня та упиря. Подібні вірування не зафіксовані поза межами Закарпаття.

У легендах і повір'ях відьма має особливі тілесні ознаки. Інколи відьму важко відрізнити від звичайної жінки, але не завжди. У віруваннях Закарпаття відьма часто буває косоока, має гострі злі очі («чоловічки» в них перевернуті), кожне око різного кольору»², а також може мати хвіст. В. Гнатюк записав повір'я, що тільки «природжена» відьма має хвіст, «який у сні висувається, а при збудженні ховається. У дитини сей хвіст голий, у старшої відьми оброслий»³. Існування хвоста метафорично прилучає відьом до світу природи, вказує на її зв'язок з давніми тотемами, які вважалися розумнішими від людей і були наділені надзвичайними здібностями. Хвіст відьми символізує існування природжених дивовижних інстинктів, частково властивих тваринам чи птахам (наприклад, здатність літати). У легендах усіх європейських народів відьми здатні до перетворень, також можуть набувати подоби тварин⁴. Зокрема, на Закарпатті відомі бувальщини про перетворення відьми в кобилу, яка вночі потрапила в стайню селянина, а він підкував її.

Ф. Потушняк пише про народні методи розпізнавання відьом, коли зовнішніх ознак ніяких нема. Якщо жінку, що померла, «підозрюють "що вона нечиста" – кличуть ворожілю – "свату жону". Вона візьме її за руку і запитає: "Якась?" Відьма, звичайно, порухає рукою, як жива. А це явна ознака того, що вона дводушниця, і тоді з нею роблять відповідні дії, щоб її

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С.38.

² Потушняк Ф. Вѣдьма и еѣ признаки. С. 58.

³ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 404.

⁴ Тиховська О. Уявлення про відьму у світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2014. Вип.19. С. 178.

зробити не шкідливою»¹.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, розпізнати відьму можна через магичні ритуали, які здійснювали, як правило, на Великдень. Коли священик причащає людей, відьма відвертається. «Якщо тоді взяти під язик шматок причастя, то можна всіх відьом побачити в церкві. Вони мають роги, великі, як в оленя [...]. На того, хто побачив їх, вони дуже сердяться і будуть йому потім намагатися нашкодити. У церкві погрожують йому і показують на нього пальцями»². Таким чином, народна уява наділяла освячений у церкві хліб здатністю метафоричного диференційованого бачення: перед людиною з причастям під язиком об'єктивується прихована сутність відьом у вигляді рогів, котрі символічно вказують на демонічну природу цих жінок (за специфікою своїх вчинків вони уподібнюються до чортів).

Ф. Потушняк зафіксував на Закарпатті ще один спосіб виявлення босоркані: «щоб виявити відьму, на Благовіщення потрібно знайти і вбити змію, відрізати їй голову і посадити в середину часник. Коли той часник виросте, взяти перо з нього і застромити за шапку, так піти на Великдень до церкви. Повернувшись, потрібно посипати святим маком позад себе, бо інакше відьма може наздогнати і розірвати на шматки»³. Оскільки змія асоціюється з мудрістю, вважається причетною до потойбічних знань, тож пророслий з її голови пагін часнику є персоніфікованим образом яснобачення, здатності помітити те, що невидиме для звичайних людей. Крім того, оскільки часник сприймався як потужний оберіг від демонічних сутностей, він мав уберегти людину, яка вирішила ним скористатися, від гніву відьми так само, як і посипаний позад себе мак.

Задля виявлення босоркані, згідно з народними віруваннями, можна було виконати магичний ритуал, що мав назву «стілець для відьми». Його специфіку описали Ф. Потушняк та І. Сенько. За одним зі сценаріїв, сміливець повинен був зробити стілець з дев'яти або з дванадцяти видів

¹ Потушняк Ф. Відьма и еѣ признаки. С. 58.

² Там само. С. 58.

³ Там само. С. 59.

дерева, а сам «процес виготовлення мав тривати від Різдва до Великодня. На ранок Великодня його слід було закінчити. Стільчик слід взяти з собою до церкви і коли священник промовить: "Різдво твоє", тоді треба стати на нього і роздивлятися. Буде видно всіх відьом у церкві, бо в кожній будуть роги на голові»¹. Відьми сердито будуть дивитися на того, хто виявив їх сутність, а захиститися від них можна, розсипаючи позаду себе мак. За спостереженням Ф. Потушняка, це повір'я існує в східно-північному Марамороші як незаперечний спосіб виявлення відьом, але воно не поширене на всій території Закарпаття. Магічність «стільця» в цьому ритуалі зумовлюється матеріалом, із якого він зроблений (базується на архетипному образі світового дерева та вірі в магію чисел 9 і 12), а також часовим періодом (від Різдва – до Великодня, від космогонічного до есхатологічного міфу).

За іншим сценарієм, записаним І. Сеньком, магічний акт виявлення відьми відбувався не у великодню, а в новорічну ніч, і стілець слід було зробити протягом одного дня, використовуючи лише одне дерево: «В останній день старого року треба зрубати дерево, зробити з нього стільчик і весь той день все робити, сидячи на ньому, вечером піти до церкви, сісти у куточку на той стільчик, і опівночі увидиш відьом, які зійдуться до церкви радитися, що будуть робити у новім році»². Важливу роль у цьому магічному акті відіграє часова межа: у момент настання нового року відбувається метафоричне руйнування старого світу й народження нового. На межі між часовими площинами (північ, полудень), згідно з народними віруваннями, здатні з'являтися різноманітні демони, тож поява відьом у новорічну ніч у церкві уявлялася можливою, оскільки «межа» між роками сприймалася більшою (символічно – «ширшою»), що нібито сприяло об'єктивації босоркань навіть у святому у звичний час місці – у церкві. Стілець у магічному ритуалі розпізнавання відьом метафорично переносить свого «творця» поза межі звичного часу та простору, чоловік опиняється на «межі»

¹ Потушняк Ф. Вѣдьма и еѣ признаки. С. 59.

² Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 10.

і бачить різні вияви життя й приховану сутність відьом.

Дерево фігурує і в інших народних повір'ях українців про способи виявлення відьми. Воно сприймалося як призма, крізь яку можна побачити відьму: 1) на Закарпатті «відьму можна і так пізнати, що треба на неї подивитися через сукову ямку в дереві, з якої зробили труну, під час Великодня, або просто взагалі через сук»¹, 2) у Галичині, «коли хто хоче побачити відьму, то повинен узяти поліно, в яким випав сук, і дивитися крізь нього. Так само, коли тешуть труну, а з дошки відпадає тріска з суком і сук вилетить, то хто подивиться крізь ту дірку, побачить відьму. Можна ще побачити відьму і крізь осикову борону, ту, що в один день зроблена і тесана»². Українці вірили, що змусити відьму прийти в гості можна, відкладаючи «кожного понеділка у Великий піст одно поліно з дров, що йдуть до печі, а вдосвіта на Великдень запалити ними» піч³. Відьма прибіжить і проситиме вогню. Так само можна було робити під час Петрівки, а на Петра розпалити вогонь.

Поширеними в українців Західної України були магичні ритуали, у яких задля виявлення відьми варили голки. На Закарпатті такий ритуал часто здійснювали на свято Юрія: «У "цідильне" вбивають дев'ять голок і, приговорюючи, його варять. Потім роблять безпосередній вольт з попелу, дори, грудок землі з могили та нігтів мерця. Зв'язавши все це у вузлик, в який встромлюють дев'ять голок, обмащуючи піч, приговорюючи: "Не це я колю, ай відьму колю". Вибраний об'єкт – відьма страждає, бо її колють, навіть якщо вона знаходиться на значній віддалі. Нарешті відьма не витримує і приходить, щоб попросити чогось у ворожілі. Коли їй дати те, що вона просить, то муки миттєво припиняться»⁴. І «цідильце», і піч символічно пов'язані з образом відьми: «цідильце» використовується при видоюванні молока (а відьма це молоко краде), через комин печі відьми літають на

¹ Потушняк Ф. Відьма и её признаки. С. 59.

² Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 405.

³ Там само. С. 405.

⁴ Потушняк Ф. День святого Георгія в народном вѣрованю. С. 3.

шабаші, де трансформується їх зовнішність (жінка перетворюється на відьму). Таким чином, ворожка у процесі ритуалу здійснювала магічне перенесення: увіткнуті в «щидильце» або в піч голки метафорично чинили вплив і на відьму, згідно із законом контагіозної магії. Ф. Потушняк зауважив, що згаданий магічний акт виконувала ворожка близько дев'ятої години вечора, перебуваючи на самоті в хаті, де було викрадене в корови молоко. А перед тим повинна була постити цілий день, «сам обряд вона здійснювала голою»¹. Подібний ритуал, який передбачав варіння голок з метою виявлення відьми, записав і В. Гнатюк².

Часто в народних бувальщинах Закарпаття відьма уявлялася з дійницею. За допомогою магічного акту нібито можна було побачити невидиму дійницю відьми, прилаштовану або в стайні біля корови, від якої вона викрадала молоко, або ж у відьми на голові. Описи таких магічних ритуалів зафіксував І. Сенько: «На Святий вечір взяти зі стола часник, на пущення з тим часником зварити пиріг, весь піст носити цей пиріг під лівим плечем, піти на Великдень з ним до церкви, і увидиш всіх відьом – бо каждая буде з дійницею на голові»³. Знову ж таки визначальну роль у ритуалі відіграє часник, який стає частиною ритуальної їжі, котру, як оберіг, людина повинна носити протягом 40 днів близько до серця аж до Великодня. Метафорично пиріг із часником сприяє яснобаченню, і сміливець під час одного з найважливіших свят у році здатен побачити відьму. «Не менш складні дії, щоб упізнати відьму, треба виконати із шкарлупою від яйця, сиром. І тоді побачиш невидиму інакше дійницю»⁴. І. Сенько наголошує, що відьма уявляється саме з дійницею, оскільки «основне заняття відьми відбирати молоко від чужих корів»⁵. Дослідник акцентував на існуванні певних магічних формул, що мали знешкодити відьму: «"Не мала би моці, як жаба хвоста!"»; "Як не можна нести престол на село, так щоб не можна, щоб

¹ Потушняк Ф. Відьма и её признаки. С. 59.

² Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 405.

³ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 10.

⁴ Там само. С. 10.

⁵ Там само. С. 10.

до моєї корови приступило. Я чужого не хочу, а своє не даю!"»¹. І. Сенько опублікував два магичні ритуали, зафіксовані Лукою Дем'яном 1936 року на Волівеччині, котрі виконувалися як помста відьмі за викрадене молоко: «Жінка дев'ять днів носить молоко від малоудійної корови на мурашник або під стару тополю і, виливаючи, промовляє: "Як сесю купину переточили мурашки, такби тій гостець голову розточив, що відобрала од моєї корови молоко". "Яка кірка на тополи, така би поріпана кожа на руках у тої була, що від моєї корови відібрала молоко"»².

Водночас існувало повір'я, що не всі люди можуть підпадати під чари відьом, є винятки. В. Милорадович пише, що відьми безсилі завдати шкоди тим людям, які є «первістками, останні в сім'ї та сьомі [...] Тваринами, що охороняють від відьом, вважаються першонароджений собака і півні»³. Особливо відьми бояться «псів ярчуків, які можуть їх розшарпати»⁴.

Часто в європейській міфології відьма асоціюється з кішкою⁵. На Закарпатті побутують бувальщини, у яких відьма «кішкою проникає в чужу стайню, ссе або здоює молоко від корів, збирає росу з трави, де пасеться худоба. Робиться це на світанку в дні святого Юрія та Івана Хрестителя»⁶.

У закарпатській казці «Залізноноса баба» (у СУС не вказана) образ відьми проектується і на чорну кішку, і на страшну матір чорта, котра має виразний фізіологічний дефект – величезний залізний ніс. Герой казки, бідний чоловік, котрий втратив дружину й залишився сам із малими дітьми, зустрічається з відьмою в лісовій хатинці, до якої він прийшов, орієнтуючись на світло. Перед ним з'являється «паскудна чорна кішка»⁷, яку він «хотів відігнати, а вона тої ж хвилини щезла»⁸, а замість неї постає страшна відьма, на яку «й дивитися страшно: стільки на ній зморшок, як у циганки на

¹ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 11.

² Там само. С.11.

³ Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології. С. 57.

⁴ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 404.

⁵ Тиховська О. Психологічне підґрунтя образу дводушника в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 2 (36). С. 243.

⁶ Сенько І. Босорканя на терлиці. С. 10.

⁷ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича. С. 94.

⁸ Там само. С. 94.

спідниці зборок, носище такий довгий, що коли голову схилить, то в землю впинає. А той ніс із заліза: коли ним ударить, то гуде, як дзвін»¹. Довгий ніс відьми є фалічним атрибутом, символічно увиразнює її маскулітну природу, він – джерело її магичної сили та життя. Коли чоловік відрубє бабі залізного носа, вона помирає.

Народна уява яскраво моделює сценарії боротьби з босорканею: коли відьма постає в зооморфному вигляді, її «можна схопити і цвяхом з підкови прибити до стіни й затримати до ранку. Звичайно той, до кого вона прийде, виявляється подряпаним і має на тілі сині плями від зубів. Дуже радо страшить уві сні малих дітей. Для захисту від неї кладуть в колиску ніж, виделку, ложку і мак. Відьма після смерті з'являється в своєму будинку і лякає сім'ю. Щоб її позбутися, їй на стіл ставлять їжу і воду. Коли, однак, це її не заспокоює, тоді кидають за нею гарячу смолу, а двері перев'язують ниткою, спряденою лівою рукою»².

Отже, уявлення про відьму пов'язане з вірою наших предків в існування нерозкритих потенційних можливостей людини, які можуть реалізовувати окремі особи за певних умов. Простежується тісний зв'язок образу відьми з давніми тотемними уявленнями (набування нею зооморфного вигляду, здатність до левітації), а також з богинями праслов'янського пантеону (зокрема з Даною і Марою). Очевидно, зі встановленням патріархату ставлення до жінок змінилося, жінки позбулися своєї влади, а ті, які прагнули колишнього домінування, почали сприйматися як уособлення чогось демонічного, їх назвали відьмами. Межею, яка робить зі звичайної в повсякденному житті жінки відьму, є комин печі (домашнього вогнища). Всередині будинку – дружина і мати, а покидає хату через комин небезпечна істота жіночої статі, яка має владу над часом і простором (така собі язичницька богиня). Логіка дій відьми – це маневрування на межі добра і зла, оскільки в її власному язичницькому світі поняття гріха відсутнє, і все, що їй

¹Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича. С. 94.

²Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 38.

видається доцільним, має право на матеріалізацію. З приходом християнства образ відьми доповнився рядом додаткових негативних аспектів, і, як наслідок, з'явилися уявлення про методи виявлення відьом і боротьбу з ними.

4.5.2. Босоркун

Ще одним різновидом дводушника є босоркун, котрий «ходить вночі в такій подобі, в якій йому заманеться, і ходить лише його нечистий дух, а не тіло»¹. Так само, як і відьма, удень він є звичайним чоловіком, не відрізняється від інших. Згідно із записами Ф. Потушняка, босоркун «працює й живе нормально. Лише вночі нагло засинає глибоким сном, з якого його звичайним способом розбудити не можна. Того вечора іде скоріше спати, бо вже наперед знає, що має виконати свою повинність. Уночі він ходить або у своєму образі, або в образі якогось звіра: собаки, зайця, коня і т. д. Коли його хтось затримає під час цього, то він або замордує, або уб'є вітром, від удару якого не можна врятуватися. Людям може шкодити різними способами»². І. Сенько зафіксував на Закарпатті кілька міфологічних оповідей про зустрічі людей з демонічною сутністю в образі собаки, коня, лебедя, які споріднені з образом босоркуна: «Вижу на дорозі пса. Чорного [...]. Пес [...] став таким високим, як смерека»³; «Йдемо – а щось за нами, тяжко дихає. Дивимося: то такий псище, як теля. І очі – як лампи [...]. Мати каже: "Криж би тя святий убив!" І то скочило у воду, а з води почало плескати»⁴; «То було вночі [...]. Дивиться: щось біле на дереві сидить [...]. Оглянулася. А з того кінь білий зробився. Хвіст – до землі, головою махає»⁵; «Дивляюся – а в кориті лебідь. Я почав коня заспокоювати, коли заспокоїв, а там нічого не є. То кудись ділося»⁶. У цих міфологічних оповідах демонічна сутність в образі тварин вже тільки лякає людей, але не заподіює їм шкоди. Водночас причетність до локусу смерті собаки, коня, лебедя маркується притаманними їм зовнішності

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 39.

² Там само. С. 39.

³ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 184.

⁴ Там само. С.184.

⁵ Там само. С.184–185.

⁶ Там само. С.183.

чорним та білим кольорами. За спостереженням К.-П. Естес, білий колір є також кольором душі, «звільненої від тіла; духу, не обтяженого фізичним [...]». Це колір смерті, колір речей, які втратили свій рум'янець, свої життєві сили»¹.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, босоркун негативно ставиться до відьми (босоркані), «є дуже злий, жорстокий і владний. Коли його розбудити таким способом, що головою обернути туди, де мають бути ноги, він захворіє і буде хворим близько 2 тижнів, бо товариші його карають за те, що не прийшов на позначене місце»². Таким чином, в образі босоркуна втілюється уявлення про демонічну маскуліність, про темну сторону душі чоловіка, котра іноді змушує його до девіантної поведінки. Народна уява здійснила умовний поділ душі чоловіка на дві частини, відокремивши від його особистості зло, як уособлення антилюдського, демонічного, і це темне alter-ego постало в образі босоркуна³. Поява такого демонічного персонажа зумовлена, очевидно, прагненням людей перебороти страх перед негативним аспектом архетипу Тіні, яка за певних умов може підпорядковувати собі волю чоловіка й спонукати його до злочинних дій. З одного боку, це – спосіб позбутися одержимості страхом (оскільки усвідомлена, конкретна загроза позбувається неусвідомленої демонічності), з іншого, – вмотивування агресії, злочинної поведінки втручанням зовнішньої абстрактної сили, котра діє без відома свідомості чоловіка, а отже, він не несе відповідальності за здійснені аморальні вчинки.

У фольклорі Закарпаття є бувальщини про зустрічі босоркунів за межею села, метафорично – за межами реальності та суспільства. «У селі їм не дозволено довго затримуватися, а тільки на межах та потічках. Багато в чому босоркун подібний до відьми. Як вона, так і він, підпорядковуються

¹ Эстес К.-П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / пер. с англ. Т. Науменко. Москва: София, 2006. С. 93.

² Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 39.

³ Тиховська О. Психологічне підґрунтя образу дводушника в українській міфології. С. 245.

своїм наставникам, які часто їм наказують зробити те чи інше»¹. Зокрема, у міфологічній оповіді, зафіксованій І. Сеньком, п'ять босоркунів збираються опівночі в старій закинутій хаті за селом. Серед них є найстарший, який роздає вказівки іншим. З'ясовується, що протягом року кожен з них мав знищити тринадцять людей. Один босоркун не зумів цього зробити й отримав завдання – убити власного сина: «Завтра маєш дати сина, бо кедь не даш, то сам підеш [...]. Ти маєш дати, бо ти не зрубав за один рік тринадцять людей [...]. Піди завтра із ним у ліс, зробися ожиною, обвийся йому по ногах, най упаде, а тоді обвийся йому довкола шії»². Розмову босоркунів випадково підслухав чоловік, якого мав убити батько. Відтак він очікував на можливість демонічного нападу. І коли на дорозі з'явилася ожина, порубав її сокирою. Потім сестра сказала чоловікові, що їх батько помер: «Прийшов із лісу, щось йому погано зробилося, і вмер наглою смертю»³. У цій бувальщині образ босоркуна поглиблюється мотивом нівелювання родинних зв'язків: батько-перевертень прагне врятувати власне життя, убивши сина. Демонічна сутність босоркуна проявляється в його перетворенні на ожину, і саме в такій іпостасі він має здійснити вбивство. Однак розв'язка бувальщини утверджує ідею здатності людини протистояти злу, син рятується від нападу батька-босоркуна й карає його за здійснені злодіяння. І. Сенько, розглядаючи цю бувальщину, акцентував на синонімічності слів «босоркун» і «дводушник»: «Старий спить у постелі і у той же час присутній на раді упирів у хижі-пустці. Заподіяно смертельну рану ожині – а старий ще приходиться до дому, щоб померти в постелі. Бо як вийде одна душа з тіла, то його носить друга. Навіть після смерті»⁴.

Уявлення про можливість впливу на чоловіка руйнівних, деструктивних інстинктів метафорично виявляється в міфологічних оповідях про здатність босоркуна перетворюватися на тварин і віруванні, що в нього,

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 39.

² Сенько І. Перевертні. *Зелені Карпати*. № 1–2. Ужгород, 1994. С. 136.

³ Там само. С.136.

⁴ Сенько І. Перевертні. С.136.

як і в тварин, є хвіст. Близькість образів босоркані й босоркуна виявляється у спільному для них умінні викрадати молоко від корів. Згідно з записами Ф. Потушняка, босоркун «проводить різні чари: казить і відбирає коровам молоко»¹. Прагнення відьом і босоркунів оволодіти молоком чужих корів певною мірою зближує їх з образами божеств підземного світу. Як зауважила М.-Л. фон Франц, у Стародавній Греції і Стародавньому Римі молоко часто застосовували як жертвоприношення підземним богам, «яких треба було не збуджувати, а утихомирювати. Адже якщо їм підносили вино, вони ставали більш активними і діяльними, але якщо дати їм молоко, вони ставали м'якими і спокійними. Відтак, божества царства мертвих і підземного світу повинні пити молоко, тоді як вином слід задобрювати богів верхнього світу»². Однак якщо боги підземного світу отримували молоко як жертвоприношення від людей, то відьми й босоркуни повинні його викрадати. Така функціональна відмінність персонажів зумовлена виникненням їх у різних часових і культурних площинах. Відповідно до християнського світогляду, усі язичницькі божества набували демонічних ознак, їх уже не вшановували жертвоприношеннями, тож вони почали здобувати необхідні їм речі самостійно.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, демонічна душа босоркуна після смерті завжди перетворювалася на упиря, а бувальщини про блукаючу душу відьми-упириці трапляються значно рідше.

4.5.3. Упир

Упир уявляється на Закарпатті як блукаюча демонічна душа дводушника, котра не може подолати межі між світом живих і мертвих. Подібно до давнього язичницького божества, упир вимагає вшанування з боку людей (щоб йому «баяли»), а коли не отримує бажаного, жорстоко мстить. Так виникло повір'я, що, втративши зв'язок з «чистою» душею,

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 39.

² Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 350.

демонічні сили дводушника зростають, він стає уособленням персоніфікованої смерті.

Г. А. де Воллан акцентував на існуванні на Закарпатті народних вірувань у небезпечність упирів – «кровожерливих чудовиськ, котрі вночі таємно нападають на людей і убивають їх. У давні часи було звичною справою, коли упирями вважали померлих, яких за життя називали чарівниками; живі рятувались від них тільки тим, що викопавши із землі трупи таких людей, розрубували їх на частини й спалювали»¹. Містичні уявлення закарпатських селян були настільки сильними, що 1817 року (коли від голоду померло багато людей) на Мукачівщині «було здійснено наругу над тілами багатьох небіжчиків. Однак селяни не спалювали мерців, а забивали в серце викопаного трупа кіл, відрубували йому голову й клали її поміж ніг»².

У народних віруваннях українців Закарпаття смерть дводушника відрізняється від смерті звичайної людини: «Коли помре дводушник, його чиста душа йде "там, де собі заслужить". Душа нечиста стає "упирем". Затримується подекуди в гробі, інколи в різних недоступних місцях, над водами, в хашах, пустинях і т. д. Є дуже злим»³. Згідно із записами П. Світлика, «про аномальність природи дводушника не можна дізнатися за його життя, тільки після його смерті і так, що він сам, знаючи про свою незвичайну надприродність, виявить її перед смертю своєю»⁴. Фольклорист наголосив на переконаності людей, що «такий чоловік, відчуваючи кінець свого життя і боячись страшних наслідків, які можуть настати по його смерті, якщо він не виявить цю тайну нікому, мусить виявити її, щоб зробили з ним такі ворожки, які подібним йому особам робили»⁵. Однак якщо дводушник усе ж не розповідав нікому своєї таємниці, тоді правда

¹ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. С. 189.

² Там само. С. 189.

³ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 40.

⁴ Світлик П. Дводушник (Народне повір'я – Боржавська долина). *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1931. Рочник VIII. Число 3. С. 53.

⁵ Там само. С. 53.

з'ясовувалася під час обмивання його тіла: «якщо він двоєдушний, одна половина його тіла залишається теплою і не застигає зовсім [...]. Одна половина лица червона, рука прогинається, серце часом б'ється [...]. Чи ліва, чи права частина тіла така, як вище сказано, з того можна дізнатися, які наслідки могли би настати по його смерті, якщо б нічого з ним не зробити. Отже, якщо права частина тіла тепла, тоді народ буде умирати, а якщо ліва, то означає, що домашня худоба буде гинути»¹. Ф. Потушняк наголосив на існуванні міфологічних оповідей, що яскраво окреслювали демонічний характер образу упиря: «Кого зловить – виссе кров, уб'є, втопить. Має велику силу робити людям шкоду, в основному під час слабкого і нового місяця, від 9 години до першого співу півнів. Інколи нападає зараз після смерті на людину і худобу, а передовсім на малих дітей. Тоді починається сильне вимирання людей і худоби»². Народна уява метафорично вмотивовує злодіяння упиря: він випиває кров живих істот, намагаючись у такий спосіб знову стати живим, продовжити своє існування ціною чужого життя. «Робить це тоді, коли йому після смерті не «баяли» (не здійснили специфічних поховальних обрядів – О. Т.). Вривається до будинків і поволі висмоктує кров з людини, яка внаслідок цього помирає»³.

П. Світлик зафіксував на Закарпатті вірування про знешкодження упиря вбиванням у серце осикового колу: «йшли на цвинтар, і одним довгим колом пробивали гріб того, про кого це думали, але так, щоби серце пробити. Якщо один кінець кола закривавлений, тоді доведено, що то був дводушник, але більше не буде шкодити, бо серце пробито»⁴. Інший спосіб убивства упиря описує бувальщина, зафіксована І. Сеньком у селі Келечин на Міжгірщині: «Розкопали гріб, розкрили труну – а вона повна крові. Ворожільник насипав у гріб маку, поклав туди гумовий чобіт. "Тогди можеш вставати з гроба, коли визбираєш ушиткий мак і з'їш гумовий чобіт!" – Так

¹ Світлик П. Дводушник (Народне повір'я – Боржавська долина). *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1931. Рочник VIII. Число 3. С. 53.

² Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 40.

³ Там само. С. 40.

⁴ Світлик П. Дводушник (Народне повір'я – Боржавська долина). С. 56.

закляв босоркуна тот поляк. А дале труну закрили, гріб засипали і вбили в нього осиковий кіл»¹. Також мак могли сіяти від хати дводушника і до кладовища, супроводжуючи цей процес замовлянням: «Тогди би-сь ся вернув, коли сесь мак посходить!»². Інколи замість маку на Закарпатті з цією ж метою використовували бор (дрібне насіння бур'яну): «Знають сіяти бор. Кажуть: "Тогди би-сь ся вернув, коли сесь бор визбираєш!" А то таке дрібне насіння, менше від чумизи. Коли так не зробити, то дводушник за сім років може шкодити або худобі, або людям»³.

У селі Ворочеві (Перечинський р-н Закарпатської області) І. Сенько записав вірування, що упирем не міг стати мертвий дводушник, якщо перед похованням під його тіло «покласти серп замітний, чи сокиру замітну, чи підкову. Замітне – то, що не хоснують (не використовують – О.Т.)»⁴; «У гріб йому покласти чиноватину, полотно смерічкою, аби перерахував нитки»⁵. Також метафорично пропонували мертвому дводушнику виконати те, що людині не під силу: «Клали у гріб жидівську книгу, аби з гробу доти не вийшов, доки її не перечитає»⁶; «І маку у гріб насипали – аби на сорок днів мав рахувати. Через сорок днів душа замре»⁷. Тож видима нездатність упиря виконати ці завдання сприймалася народною уявою як невдале посвячення в розряд мертвих демонів. Невиконане завдання метафорично позбавляло дводушника можливості шкодити людям і худобі.

У народних віруваннях Закарпаття вище згаданим охоронним ритуалам надавалося велике значення, оскільки якщо їх не зробити, то «упир при місячному світлі може парою виходити з могили, ходити попід вікна і викликати поіменно послулих людей – хто обізветься, кров з того виссе.

¹ Сенько І. Перевертні. С. 136.

² Там само. С. 137.

³ Там само. С. 137.

⁴ Там само. С. 137.

⁵ Там само. С. 137.

⁶ Там само. С. 137.

⁷ Там само. С. 137.

Кілька смертей, а таке буває при епідеміях, спонукають шукати їх причину в упиреві, який виходить з могили»¹.

Однак дводушники, згідно з народними віруваннями Закарпаття, добровільно могли відмовитися від перетворення на упиря після своєї смерті, попросивши близьких людей чи родичів здійснити з їх тілом певні ритуали. Зокрема, бувальщину про похорон дводушника записав у кінці 20-х років ХХ століття П. Світлик. Дослідник навмисно не зазначає, у якому з сіл Закарпаття відюувався ритуал. Згідно з почутою П. Світликом оповіддю, сам дводушник перед смертю розповів свою таємницю сусідові й попросив виконати ряд ритуалів після його смерті. Односельці згодом так і зробили: «приготували всі потрібні речі для ворожіння: сокиру, осиновий колик, ожинову тернину, сильну колодицю, кусок олова, дев'ять ляльок, свяченого маку, що при свяченню води святився, потовченого скла і заперли двері, щоб хтось не зайшов до хати, бо тоді могло б втратити їх діяння чародійної сили [...]. Головним ворожником був сусід, котрому дана ця влада прямо від померлого дводушника»². Сам ритуал виглядав моторошно, його етапи «різнобічно» мали нейтралізувати силу мертвого дводушника, символічно унеможливлювали ймовірну здатність рухатися, говорити, пити кров: «Найперше взяли тіло мертвого і положили в труну. Потім осиковим коликом пробрили серце, значить сокирою забили сей маленький колик в серце мертвого, щоби ніколи не ожило так, як осиковий кіл в нім не ожие [...] до рота вложили кусок олова, щоби собі спокійно ссав і забавлявся оловом. Далі колодицею замкнули рот, аби ніколи не міг отворити. Примовка при тім така: "Тоді би сь рот отворив, коли і ся колодиця отвориться". У руки положили йому дев'ять ляльок, зроблених з дерева і примовили: "Тогди би мав моци на сись світ устати, коли сих дев'ять кукол убавить". Під ноги насипали потовченого скла, щоб встаючи порізавав собі ноги. Ноги і руки зав'язали ожиновим терням [...]. Тепер ціле тіло обсипали маком, аби тоді

¹ Сенько І. Перевертні. С. 137.

² Світлик П. Дводушник (Народне повір'я – Боржавська долина). С. 54.

встав, коли той мак позбирає. На цьому закінчувалося ворожіння, і тіло відразу прикривали кришкою, щоб його лице ніхто більше не видів»¹. Відтак, згідно з народними віруваннями, після здійснення такого ритуалу тіло дводушника назавжди мало залишитися у труні й він не міг перетворитися на упиря – його демонічна душа втрачала зв'язок із тілом.

Народні уявлення про специфіку поховання дводушника записав П. Богатирьов: «Якщо покійник був босуркуном, то йому на дорогу кидали мак, шоби тот босуркун маў роботу збирати, аби ся займал» (Нижній Синевир); «Упир і босоркун – то єдно. У труну упиреві кладуть стружку, папір, осику, цвяхи; коли дуже лютий був за життя, його прив'язують за ногу ожиною. Біля могили тричі розсипають мак; при чому вибирають "сліпий"» (Присліп)»².

Подібним до образу упиря є болгарський міфологічний персонаж «устріл» – «дитина, яка померла нехрещеною. Устріл слабкий, але з часом, випивши досить крові тварин, стає сильнішим. Звичайно виривається з гробу (9 день), прибивається до якоїсь череди і до того часу її пустошить (випиває кров), доки всю не вигубить. Випивши достатньо крові, уже до гроба не повертає. Потім може і до людей братися. Перебуваючи між чередою, сидить між рогами у тварини, яку собі вибрав. По формі не значний, боїться вовків, глогу і под. Проганяють його живим вогнем, через який женуть тварин вовчою стежкою»³.

Прагнення упиря прилучитися до життя проявляється не тільки через висмоктування крові з людей і тварин, але й через періодичні зустрічі зі своєю колишньою жінкою: «він часто приходить і до своєї живої жінки, говорить з нею, вона вважається у нас відьмою»⁴.

В одній із бувальщин, записаних у кінці ХХ століття в селі Горяни (Ужгородський район), дводушник постає не упирем, а людиною, що

¹ Світлик П. Дводушник (Народне пов'яря – Боржавська долина). С. 54–55.

² Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 324.

³ Ф. П. Пострѣль-устрѣль (Про болгарськѣ впливы у насѣ). *Литературна недѣля*. Річник III. Ч. 4. Ужгородь, 1943. С. 80–81.

⁴ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 40.

продовжує життя після смерті, прилюдно виявивши свою містичну природу. У такий спосіб народна уява своєрідно переосмислює ідею воскресіння тіла й душі після смерті, але відбувається це у звичному для небіжчика просторі. «Казали, що коли помер старий Бидь, то як вийшли із труною за ворота, вун пуднявся і зазвідав: "Куди ви ня несете?" Люде перепудилися, одні розбіглися, а другі занесли його до хижі. По тому він жив десь рік»¹. Згодом темна сутність дводушника змушує його покинути село, і він іде в ліс, але все ж прагне бути знайденим людьми: «А через рік пішов із хижі і не вернувся. Вночі являвся жоні, казав, оби його глядали в хащи. Пак його найшли»². Закінчення бувальщини містить у собі традиційний «рецепт» боротьби з живими мерцями: коли хоронили дводушника, забили йому в груди кіл, але вже зроблений з акації.

На Закарпатті існують уявлення про декілька різновидів упирів, залежно від того, де який з них перебуває. Наприклад, лісовий упир «живе в лісі й тут нападає на людей вночі і в полудень. Уявляють його як високого, сухого чоловіка, з червоними злими очима. У руках має кістку з людського стегна, яку гризе, аж лісом йде гомін. Вночі приходять до людських будинків і ту кістку кидає у вогонь, який розлітається на всі боки. Курить люльку, в якій світиться велика розжарена вуглина. Завдяки цьому вночі його можуть помітити мандрівники далеко в лісі. Хто його побачить, звичайно німіє»³. Лісовий упир асоціюється з вогнем (оскільки кидає кістки жертв у полум'я, курить люльку з великою вуглиною...). А одним із символічних значень вогню в міфології є трансформація, переродження, тому кістку, кинуту упирем у полум'я, можна інтерпретувати як метафоричне прагнення подолати межу життя і смерті, як персоніфіковану мрію потрапити в потойбіччя. На нашу думку, кістка, кинута у вогонь, є проєкцією самого упиря, його бажання покинути світ людей – бути спаленим (адже в перекладі

¹ Дводушник / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 104.

² Там само. С. 104.

³ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 41.

з індоєвропейської мови упир означає «неспалений»). Однак можливою є й інша інтерпретація. За спостереженням К.-П. Естес, кістки в «міфах та казках символізують незнищенну душу-дух»¹. У такому контексті кістка, кинута упирем у вогнище, може асоціюватися з прагненням демонічної сутності в людині (негативної Тіні) зруйнувати душу, яка вже не пов'язана з нею після фізичної смерті тіла.

Ф. Потушняк окреслює ще декілька рис, притаманних образу лісового упиря: парування з босорканями, прагнення налякати людей своїми діями: вони «виють, кидають кістками, або несуть разом із відьмами над будинком колоди і погрожують кинути їх в долину»².

На Закарпатті в першій половині ХХ століття ще існували міфологічні оповіді про водяних упирів, котрі вважалися найстрашнішими. Ними, згідно з народними віруваннями, ставали ті «дводушники, що утопилися»³. Водяний упир подібний своєю семантикою до русалок: «Він тільки і чекає на людей, щоби їх схопити і затягнути до води. Навіть в самий полудень інколи пливе як труп вниз по воді. У темні ночі сидить над берегом річки або бігає берегом і виє страшним голосом. Його найбільше бояться, бо його сила незвичайна і проти нього нема, звичайно, допомоги, коли він хоче когось згубити. Потім, протягом кількох днів жертву з'їдає»⁴. Але якщо русалками стають звичайні утоплені дівчата, то водяними упирями – чоловіки-дводушники. На відміну від упиря лісового, водяний з'їдає труп людини, а не випиває її кров. Метафорично – він не прагне увібрати в себе чуже життя через випиту кров, а навпаки – через поїдання мертвого тіла умовно прилучається до потойбіччя. За спостереженням А. Голана, персоніфікаціями Чорнобога, темного божества підземного світу, у фольклорі різних народів міг бути змії, багатоголовий дракон, який теж (як і водяний упир у народних віруваннях Закарпаття) міг поїдати трупи своїх жертв: «У литовських казках

¹ Естес К.-П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. С. 44.

² Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 41.

³ Там само. С. 41.

⁴ Там само. С. 41.

є образи змії, котрі поїдають трупи, а в слов'янських – образ всемогутнього змія, що вимагає людських жертв»¹. Такі образи, на думку вченого, виникли за аналогією: оскільки «люди вбивали тварин, щоб з'їсти їх, а тому думали, що боги вбивають людей з тією ж метою»².

Вірування у водяного упиря зафіксував П. Богатирьов: упир «живе біля води. Коли він зустрічає біля води людей, то мучить їх і вбиває»³. Водночас магичним чином водяний упир нібито може сприяти успіху в риболовлі: «Коли ловлять рибу, то йому дають скуштувати. І після цього можна наловити віз риби. Але з ним не можна говорити. Він такий страшний, що з ним неможливо говорити»⁴. Один із респондентів розказав П. Богатирьову бувальщину про зустріч чоловіка з упирем, котрий був цілком чорний (очевидною є асоціація чорного кольору зі смертю та світом темряви – уявним місцем перебування демонів). У селянина хтось викрадав дрова, «і він пішов з рушницею їх стерегти. Тільки-но він прийшов, то побачив, що у воді, у глибокому місці, стоїть чорний чоловік. А іншого разу, коли в'язали плоти і народ ще не спав, він побачив, що великий чорний чоловік іде сам. Коли він вийшов на берег, то став ще більшим. Дід пішов за товаришем, щоб показати йому цього величезного чоловіка. Щойно вони прийшли, той перетворився на лум (викривлений стовбур засохлого дерева, що навис над водою)»⁵. Таким чином, галюцинація, якій піддався наляканий дід, розвіялася, не набула колективного характеру, і замість чорного чоловіка селяни побачили стовбур дерева.

У кінці ХХ століття І. Сенько записав дві бувальщини про водяного упиря, у яких, однак, цей демонічний образ уже втратив свою первісну смертоносну сутність. В одній із них водяний упир лякає жінку, котра

¹ Голан А. Миф и символ. Москва: Русслит, 1993. С. 190.

² Там само. С. 190.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 390.

⁴ Там само. С. 390.

⁵ Там само. С. 333.

увечері перепливає на човні річку, і показується їй у вигляді білої голови¹. В іншій бувальщині водяний упир приходить до будинку рибалки просити свою частку риби, яку допоміг упіймати: «До хижі зайшов старий дідо. Зайшов мовчки, не уклонився. Баба відразу догадалася, що то упир. Вергла (кинула – О.Т.) йому у тайстру три риби, і він пішов собі із хижі»². Водяний упир у цій міфологічній оповіді вже задовольняється поїданням мертвої риби, а не тіла втопленої ним людини – відбувається символічне заміщення.

Отже, образ упиря асоціюється зі смертю, темним божеством та диференціацією змісту несвідомого – відокремлення добра від зла, праведної душі від демонічної. У такий спосіб метафорично утверджується ідея спасіння навіть великого злочинця, оскільки за заподіяне ним зло відповідатиме його темне єство – Тінь (демонічна душа дводушника), залишившись на межі світів або ж опинившись у світі грішників, тоді як інша (власне людська) душа має шанс потрапити після смерті тіла туди, «де собі заслужила». З іншого боку, уявлення про упиря могло виникнути внаслідок страху перед можливою безконечністю зла, котре нібито не зникало навіть після смерті дводушника і продовжувало втручатися в життя людей. Щоб асимілювати такий страх, народна уява створила антропоморфний образ упиря, а тоді окреслила способи його знищення.

4.5.4. Нічник

До когорти дводушників народна уява українців Закарпаття віднесла також нічника (нучника, нічного духа). Опис цього міфологічного персонажа знаходимо в працях П. Богатирьова та Ф. Потушняка, подекуди вони мають різну семантику. П. Богатирьов зафіксував народні оповіді, у яких нічник постає то різновидом водяного упиря, то чоловіком-дводушником, то невидимим духом, що відбирає в людини здатність ходити чи говорити й намагається задушити її. Дослідник записав у селі Крива (Тячівський р-н Закарпатської області) народну оповідь про нічника-упиря: такий упир, коли

¹ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записках Івана Сенька. С. 191.

² Там само. С. 191.

«зустрічає людей на березі річки, убиває їх. Люди, як його побачать, біжать. Я часто бачив, як він блистить! Він блистить. Він іде на беріг ріки. Він переходить через ріку. Одного разу ми втрюх зупинилися, і раптом прямо на нас іде світло [...]. Світло пройшло по канату парома з одного берега на інший. Одного разу паромщик почув на Тисі удари, ніби по воді били великими дошками. Він думає, що це був водяний упир»¹. Нездатність людей чітко бачити у темряві стала передумовою появи міфологічного образу, якому приписувалася здатність лякати світлом та звуком.

Уявлення про нічника, за спостереженням Ф. Потушняка, було поширене на Закарпатті між Боржавою і Тересвою, на інших територіях про нього не знайдено жодної інформації. Подібних до нічника демонів називають там упирем або босоркуном. «Нічник (нучник, нучновик) належить до ряду дводушників, котрі хоч і мають другого нечистого духа, ходять у своєму тілі, котре може змінювати свою форму, або ставати невидимим, при цьому нечистий дух його не відпускає»². Нічник буває вдень звичайною людиною, його демонічна сутність проявляється лише в певний час, незалежно від волі й бажання особистості. Якщо подивитись на цей образ крізь призму психоаналізу, то нічник – це людина, яка, позбувшись контролю розуму, підпадає під вплив темної сторони несвідомого, повністю підпорядковується інстинкту руйнування й насильства, її психіку опановує демонічне alter-ego, негативна Тінь. Ми можемо говорити про одержимість несвідомим, що, за спостереженням М.-Л. фон Франц, «означає асиміляцію людини з деяким нумінозним архетипічним образом»³. Тоді це, як зазначає Ф. Потушняк, «цілком злий дух, такий що відрікся від всього людського. І цей злий дух має владу тоді, коли тіло і чиста душа спить»⁴. Саме таким постає нічник у бувальщині, записаній П. Богатирьовим у Нижньому Синевирі (Міжгірський район Закарпатської області): «Господар послав

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 333.

² Потушняк Ф. Ночник въ народному вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч. 8. С. 61.

³ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 183.

⁴ Потушняк Ф. Ночник въ народному вѣрованю. С. 61.

одного слугу по пиво та вино. Його зустрів нічник. Слуга впізнав його, тому що вони були з одного села. Нічник став його душити. Тоді слуга витяг ніж і кілька разів його вдарив. Після цього він пішов по горілку та пиво і повернувся до господарів увесь закривавлений. Ті запитали в нього, що сталося. Він відповів: "Нічник хотів мене задушити, а я вдарив його ножем"»¹. На другий день слуга з господарями пішли до дому чоловіка-нічника і пересвідчилися, що він лежить у ліжку весь закривавлений і з ранами від ножових ударів. Будучи при свідомості, дводушник прагне спокутувати свою провину, умовляє слугу не видавати його таємницю – дає йому грошей.

Нічник, згідно з повір'ями Закарпаття, «найбільшу силу має в час слабого місяця і це протягом 9 – 1 години ночі. Може перетворитися на те, що схоче. Є набагато сильнішим від звичайної людини (через нечистого духа), але може перемогти або вбити людину звичайною людською силою»². Розщепленість людської психіки проявляється й в уявленні про зовнішність нічника – його тіло метафорично символізує причетність до добра й зла водночас: «...має він два серця: одне спить, а друге діє. Після смерті в гробі може бути одна половина тіла свіжа, а інша мертва, – одна половина лиця рум'яна, а друга синя. Може виходити з гроба й шкодити людям»³. Тобто одна (людська) частина його істоти померла, а інша (демонічна) жива.

Таким чином, в образі нічника відбилосся уявлення про демонічне начало в людській природі, яке подекуди може стати неконтрольованим і нести з собою руйнування і смерть. Легенди й бувальщини про нічника є своєрідними сценаріями-застереженнями перед небезпечною силою несвідомого, про існування котрого необхідно знати й долати в собі зло, щоб воно не набуло таких загрозливих масштабів. Згідно з жанрово-стильовими критеріями, міфологічні легенди й бувальщини не містять дидактичних елементів, але насправді дидактизм у них прихований: жахливі образи й

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 336.

² Потушняк Ф. Ночник въ народному вѣрованю. С. 61.

³ Там само. С. 61.

сюжети – це своєрідне метафоричне попередження для читача/слухача про власні несвідомі потяги й бажання, які поки що перебувають під контролем Ego (а саме так і повинно бути, бо інакше у внутрішньому просторі запанує хаос. Коли хоча б на певний час неконтрольована частина психіки – Тінь – візьме гору, душа розчохнеться навпіл і постане образ такого собі «дводушника»).

З уявленням про дуальність свідомого й несвідомого, добра й зла пов'язані вірування про місця появи нічника, він «звичайно сторожує на розпутьях, водних переходах, на пустищах і переймає самотніх мандрівників. (Починає боротьбу, в якій як правило перемагає. Жертву лише замучує до смерті, але не пожирає)»¹. Отже, згідно з міфологічними оповідями, нічник знаходить своїх жертв на межі між хуторами чи іншими географічними об'єктами, саме там його демонічна сутність нібито активізується. Подолання просторової межі ніби є передумовою перетворення звичайної людини в демонічну істоту, переходу від свідомого світосприйняття до демонічно-несвідомого. На користь психологічної інтерпретації образу нічника свідчить народне уявлення про можливість нападу цього демона на людину, котра спить: «Він може схопити людину, котра заснула в колибі, на полі, в лісі і т.д. Також рідше чіпає людину біля худоби, або коли вона є поряд з іншою особою»². Тут напрошується асоціативний ряд: страх – жахітливе сновидіння – демонічний образ як персонаж цього сновидіння – винесене за межі сновидіння уявлення про нічного демона (нічник). Таким чином, відбувається проєктування архетипу негативної Тіні за межі людської психіки: невидиме зло отримує здатність впливати на людину, змінювати її психо-фізіологічний стан.

П. Богатирьов записав декілька бувальщин про контакт людини з невидимим демоном³. У кожній із них передумовою нападу нічника є те, що людина перебуває на самоті. У двох бувальщинах акцентується на

¹ Потушняк Ф. Ночник въ народному вѣрованю. С. 61.

² Там само. С. 62.

³ Богатирев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 332, 337–338.

важливості молитви: герой не помолився перед сном і є незахищеним перед вторгненням несвідомого, яке робить його одержимим страшним видінням (галюцинацією). Зокрема, у с. Синевир (Міжгірський р-н) досліднику розповіли про дивну пригоду юнака, на якого вночі накинута якась невидима істота й почала душити, коли він спав на даху, далеко від інших людей. «Тільки він став засинати – ще як слід не заснув – і раптом відчуває, що до нього щось іде, наближається, і він хапає *це* рукою, [...] *Воно* впало на нього і придушило так, що він не міг поворушити ні рукою, ні ногою. Він не знав, що *це* було. Хотів крикнути, але не міг [...]. Він прийшов до себе, але перехреститися не міг, тому що *це* так притисло його, що він не міг поворухнутися. Його охопив такий страх, що він почав вити і розбудив батька і тітку, які спали в хаті»¹. У бувальщині окреслюється причина зустрічі хлопця з нічником: він забув помолитися перед сном – і демон отримав над ним владу. В іншій бувальщині, теж записаній у с. Синевир, нічник здійснює напад на дванадцятирічного хлопчика, який так само перебуває на самоті і раптом, вже засинаючи, втрачає здатність рухатися і говорити, його охоплює невмотивований страх. Звільняється юнак тоді, коли його увага починає концентруватися не на страху, а на творчості: «Тоді я став щось придумувати, якусь молитву, і це мене відпустило»².

Герой ще однієї бувальщини внаслідок зустрічі з нічником частково втратив здатність рухатися, коли повертався уночі додому безлюдною дорогою: «На кожному кроці він падав. Тільки піде, відразу ж упаде [...]. Нікого покликати не міг – хотів крикнути, але це йому не вдавалося. Він не міг відкрити рота. Так за дві години він пройшов не більше тридцяти метрів. Він добре відчував, що хтось тримає його за ноги, але нічого не бачив. Тоді він перехрестився й промовив молитву, але все було марно. Тоді він подумав: "Якщо я не можу іти, буду котитися по землі". Його дім був не дуже далеко. Насилу він до нього докотився, а крикнути так і не зміг. Діставшись до

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 337.

² Там само. С. 338.

дверей, він [...] був обезсилений і мокрий, ніби щойно виліз з води»¹. Зміст вищенаведених бувальщин метафорично відтворює страх людини перед невидимим злом, перед темрявою, яку народна уява населила різноманітними духами і демонами, і перед злом, що криється у сфері несвідомого й у певні моменти життя може підпорядкувати собі свідомість індивіда.

Про архетипну природу нічника свідчать міфологічні розповіді про перебування людини на самоті в момент контакту з ним. Жертва повинна перебувати поза колективом, а саме тоді вона може чути власні думки, сумніви, прислухатися до страхів, що можуть спричинити галюцинацію чи страшний і водночас дуже правдоподібний сон, у котрому людині протистоїть демонічна сторона її власної душі – привид нічник. Отже, в образі нічника втілюється уявлення наших предків про існування незвичайних людей, які були персоніфікацією своєрідного «синтезу» двох душ – людської й демонічної. З погляду психоаналізу, поява такого міфологічного персонажа відобразила інтуїтивне «знання» праслов'ян про існування іншої психологічної реальності – несвідомого, яке могло підпорядковувати собі свідомість, візуалізувати прояви деструктивних бажань та потягів, убиваючи таким способом у людині людське. Тому насильство, яке чинить нічник над своєю жертвою, – це, на нашу думку, метафоричний процес асиміляції негативною Тінню Его людини, що відображає руйнування цілісності особистості.

4.5.5. Вовкун

До категорії дводушників, згідно з народними віруваннями українців Закарпаття, належить вовкулака (вовкун). Легенди й бувальщини про його пригоди на Закарпатті записали І. Панькевич, Ф. Потушняк, П. Пойда, Л. Дем'ян, І. Сенько, І. Хланта. Цікаві спостереження про образ вовкулаки в народних віруваннях українців є у розвідках О. Афанасьєва, П. Іванова, В. Гнатюка, В. Давидюка, Н. Войтович, О. Романової.

¹ Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. С. 332.

В індоєвропейській міфології людей, здатних перетворюватися на вовків, називали перевертнями. Згідно з записами Ф. Потушняка, перевертень «перевтілюється у вовка і втікає. В іншу тварину не може превтілитися. Зміниться не добровільно (а коли наставник цього захоче) і то лише у вовка, і то в певний час. Темними ночами біжить селом і виє. Худоба рветься з ланцюгів і ричить. Його виття є страшне і жалібне. На пустирях, в лісах і толоках часто нападає на стадо, яке настрашене тікає. Інколи зустріне людину і почне боротьбу. Сильний чоловік може перемогти або навіть і вбити перевертня, бо він іншої сили, крім вовчої, не має. Після півночі знову набуває людської подобу, але відчуває втому. Цю прикмету і здатність перетворюватися у вовка має і босоркун, але це щось зовсім інше»¹.

Ф. Потушняк уважав, що причиною виникнення повір'я про вовкуна було спостереження за поведінкою психічно хворої людини, котра ідентифікувала себе з твариною: «хвора особа почуває себе як вовк або інший звір, гавкає і при цьому поводить, як те звіря»². Цілком погоджуємося з цим спостереженням дослідника, оскільки у світлі психоаналізу К.-Г. Юнга перетворення чоловіка на вовка є метафоричним відображенням одержимості людини негативним аспектом архетипу Тіні (її негативною інстинктивною проекцією), що проявляється в одержимості особи злом, ненавистю, заздрістю, жагою насильства та вбивств.

Образ перевертня тісно пов'язаний з міфологічними уявленнями про вовка, який у народних віруваннях Закарпаття «символізує таємну і злу силу лісової природи. Зустріч з вовком означає зло. Вовк уві сні означає злу людину, ворога. У ворожіннях використовується вовче горло для викликання загальної ненависті, коли через нього подивитися на когось. Нагрівання в гарячій "спузі" вовчої жили змушує злодія відчувати біль. Та й у народних оповіданнях з правдивою основою вовк постає завжди чимось загадковим і

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 40.

² Там само. С. 40.

таємним»¹. Очевидно, такі повір'я зумовлені підсвідомим ототожненням людьми вовка і демона, чорта, темного бога, які асоціювалися з чужим, непізнаним простором (ним часто постає ліс – місце, котре К.-Г. Юнг уважав символом колективного несвідомого).

А. Голан, відштовхуючись від спостережень лінгвістів про спорідненість слов'янського слова «ворог/враг» з німецьким словом *warg* – «вовк-перевертень, вовкулака», акцентував на існуванні взаємозв'язку між вовком і Чорнобогом. На думку вченого, «друга частина слова волкулака, очевидно, означає "собака"; вираз "вовк-собака" в міфологічній традиції трапляється часто і завжди може бути співвіднесеним з Чорним богом (наприклад, ім'я іллірійського бога війни Канбаон означає "собака-вовк"). Вовк-перевертень – один з образів Чорного бога. Його назва *warg* *ворог* стала назвою чорта, а потім вже набула сьогоденного значення»². Таким чином, вовк, вовк-перевертень, чорт і Чорнобог сприймаються як синонімічні поняття, що увиразнює їх архетипну природу – спорідненість з юнгівським архетипом Тіні (негативної, демонічної).

У легендах та бувальщинах вовк – це найчастіше перевертень, з виразно негативною семантикою, уособлення архетипу негативної Тіні, це «людина, котра може перетворитися – хоч і не з власної волі – у вовка, коли прийде певний час, наприклад, нагло на постелі і под. Тоді проявляє він вовчу злобу, стає небезпечним як правдивий вовк, нападає на стадо і людей»³. Таке перетворення, згідно з народними віруваннями Закарпаття, зумовлене долею, яка судилася деяким чоловікам: «Вовкуни – то люди. Лише в такий час народилися, що мусять раз у рік походити у вовчій шкурі. Така їх судьба. А судьба народжується скорше від чоловіка. Чоловік приходиться на готове»⁴. У такий спосіб народною уявою з людини знімається відповідальність за одержимість вовчою вдачею, метафорично – людина стає

¹ Потушняк Ф. Вовкун. *Літературна недѣля*. Унгарь, 1941. Рочник 1. Ч. 9. С. 70.

² Голан А. Миф и символ. Москва: Русслит, 1993. С. 197.

³ Потушняк Ф. Вовкун. С.70.

⁴ Сенько І. Перевертні. С. 130–131.

заручником незалежних від неї обставин, а не ініціатором злочинних дій. Такі міфологічні оповіді символічно окреслюють здатність людини потрапляти під вплив темного alter-ego за певних обставин у певні періоди життя.

Згідно з народними бувальщинами, у вовкуна людина перетворюється переважно вночі, але подекуди і вдень. Поява вовкунів, за спостереженням Ф. Потушняка, пояснюється по-різному: вовкуном людина «стає під впливом ворожки, але може також під такою планетою народитися, а тоді вона є вічним вовкуном. Суттєвої різниці між ними нема»¹. Ф. Потушняк зафіксував повір'я про дуалізм сутності вовкуна: «зачарований у вовка буде вовкуном, наприклад, 5 років, а потім стає звичайною людиною. Він є дводушником, як і нічник, і ходить у своєму тілі (за деякими уявленнями має лише вовчу душу). Натуру має вовчу, але подобу людську. Має два серця»².

О. Афанасьєв, аналізуючи демонологію слов'ян, наголосив, що «вовкулаки бувають двох типів: це або чаклуни, що набули тваринної подоби, або звичайні люди, перетворені у вовків чарами»³. Так, вовкун у легенді, записаній Л. Дем'яном, зізнається жінці: «Іноді на мене прийде такий час, що стаю вовком, а не все чоловіком, бо маю два серця»⁴. Теж в одній з бувальщин мисливці «вбили вовкуна. Коли його розпороли, знайшли в ньому два серця, а під шкірою черес»⁵. Отже, уявлення про дуалізм людської природи (душі) персоніфікувалися в мотиві існування двох сердець у тілі вовкуна, який цією «інакшістю» навіює страх на звичайних людей.

О. Афанасьєв зазначив, що, згідно з уявленнями слов'ян, вовкулакою людину робить закляття, накидання на неї тваринної шкіри або перев'язування замовленою мотузкою (ременем). Часто такі перетворення нібито здійснюють відьми та чаклуни. На Прикарпатті «розповідають, що

¹ Потушняк Ф. Вовкун. С.70.

² Там само. С. 70.

³ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. С. 304.

⁴ Дводушник. *Легенди Карпат*. / упоряд., загальна редакція та підготовка текстів Г. Ігнатовича, післяслово П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1968. С. 258.

⁵ Потушняк Ф. Вовкун. С.70.

відьма з метою перетворити весільний поїзд у вовків, скрутила свій пояс і положила його під поріг хати, де відбувалося весілля, і всі, хто тільки переступив через пояс, перетворювалися на вовка. Згідно з іншим оповіданням, вона скручувала для цього липову кору, варила її й приготуванням відваром обливала весільних гостей. Через три роки відьма накривала кожного перевертня світою (людським одягом), і в ту ж мить вони ставали людьми...»¹.

На думку О. Афанасьєва, накидання на людину вуздечки, мотузки, ремня, пояса задля перетворення її у тварину має психологічне підґрунтя. Усі ці речі, в уявленні слов'ян, є символами містичного зв'язку між душею людини та її тілом. «І тільки-но цей зв'язок (мотузка, ланцюг чи кільце) буде розірваний, душа покидає тіло і залишається на волі до нового втілення у ту чи іншу матеріальну форму. Ось чому будь-яка метаморфоза людини (втілення її душі в тіло тварини чи птаха) скріплюється накиданням чарівної наузи, а відновлення людської подоби потребує її зняття»². Предмет, що мав семантику магичної мотузки/наузи, з одного боку, наділявся властивістю невидимого вбрання, був символом вовчої подоби: коли мотузка, пояс чи ремінь були накинута на людину, особа відразу ж набувала зооморфного вигляду. З іншого боку, магичні пояс, мотузка чи ремінь метафорично давали змогу проявитися alter-ego людини – видимою ставала її інстинктивна, хижацька сутність, стиралися нашарування цивілізаційних норм, а їх знімання повертало людині контроль над її життям та поведінкою. Зокрема, на Закарпатті Ф. Потушняк записав бувальщину про випадкове звільнення вовкуна від чар унаслідок розривання мотузки, яка змушувала його ходити у тваринній подобі: «Вівчар спостеріг, що в кошару намагався заскочити великий вовк. Перескочив городину, заплутався і впав через голову на землю. При тому порвався гачник на його шії, котрим він був зачарований, і

¹ Афанасьєв А. Славянские колдуньи и их свита. С. 335.

² Там само. С. 336.

він знову став чоловіком»¹. Таким чином, ці різновиди магічного «одягу» (мотузка, пояс, гачник) відображають інтуїтивне знання наших предків про існування певного взаємозв'язку між духовністю та її виявом назовні. Якщо вдатися до метафоричної інтерпретації, тоді накидання/зняття магічної наузи, що призводить до метаморфози, можна трактувати як передумову вияву тіньової (вовкун) чи свідомої (людина) частини особистості.

У народних бувальщинах Закарпаття чоловіка може перетворити на вовкуна відьма: без конкретизації магічного акту («Босоркані мали силу таку, що могли перетворити чоловіка на вовка»²) або ж завдяки магічному напою. У легенді «Вовкуни», записаній П. Пойдою в селі Чорна Тиса Рахівського району, хлопець перетворюється на вовка через прагнення матері змінити його долю. Жінка мала двох синів, різних за вдачею: Іван «і здібний, і до роботи беручий»³, а Василь – ні. «Дуже хотіла мати, аби й Василь таким був. Пішла просити помочі до ворожки. Дала ворожка якогось зілля і сказала напоїти Василя. Та як напився Василь того зілля, не до роботи став, а перекинувся у вовка і в ліс подався»⁴. Тож прагнення матері зробити подібними між собою двох братів призводить до двоступеневої трагедії: спочатку один із синів стає вовком, а потім інший убиває свого брата у вовчій подобі а, коли бачить, хто став його жертвою, теж іде з життя. Легенда має й топонімічний характер, оскільки гора, де загинули брати, отримала назву Вовкуни.

Прикметно, що у випадку насильного перетворення людини у вовка фольклор метафорично відображає процес психологічного насильства над особистістю, котра потрапляє під владу руйнівного інстинкту чи певних афективних станів, які підпорядковують собі її розум та свідомість. Вплив здійснюється ззовні, і суб'єкт впливу персоніфікується в демонічній іпостасі (відьма, чаклун, ворожка), однак легенди й бувальщини інколи мають і

¹ Потушняк Ф. Вовкун. С.70.

² Сенько І. Перевертні. С. 131.

³ Вовкуни / записав П. Пойда від С. Дем'яна в с. Чорній Тисі Рахівського району. *Легенди нашого краю* / редактор-упорядник П. Скунець. Ужгород: Карпати, 1972. С. 21.

⁴ Там само. С. 21.

оптимістичну розв'язку: людина може вирватися з-під впливу несвідомого (тобто позбутися шкіри вовка) через певний відрізок часу (три, п'ять, сім років). З одного боку, це ніби спокута за щось (фольклорні тексти рідко розповідають, за що саме), а з іншого, – своєрідне посвячення на наступний психологічний рівень чи стан. Не випадково багато бувальщин розповідає про перетворення на вовків людей під час весілля, адже весілля – це один із обрядів переходу (за А. ван Геннепом). За спостереженням І. Сенька, у Карпатах нема «міфологічних оповідей про те, що людина хоче обертатися на вовка. Це – або вроджене, або злий умисел чарівниць»¹.

У легенді «Дводушник», записаній Л. Дем'яном на Волівеччині (Закарпаття), з образом вовкуна пов'язується табу: перевертень не має права перетворюватись на вовка в присутності людей, не повинен їх лякати трансформацією свого тіла, інакше на нього чекає покарання. Жінка просить свого чоловіка-перевертня показати їй, як він перетворюється на вовка, той погоджується, але попереджає: «ти не смієш кричати, бо тоді зістануся тим (вовком – О. Т.) аж на три місяці. Перед жінкою чоловік перекинувся у вовка, а вона зі страху заверещала»². Тому чоловікові довелося блукати у вовчій подобі три місяці – легенда метафорично окреслює можливість розплати для особи, яка показує людям, котрі психологічно не готові, існування альтернативної моделі реальності (де діють інші закони, і котра нагадує сновидіння, марення – сферу несвідомого).

Водночас ця легенда містить ще один поширений у Карпатському регіоні сюжет: розповідає про те, як вовкун просить допомоги в людини, отримує її й згодом винагороджує добродушного чоловіка. Вовкун «пробив собі лапу на сучок й звідти ніяк не міг витягнути. Тоді приходить він уночі д' кошарі й під колибою пробудив чабана, і перед ним тримає свою лапу з сучком. Чабан прокинувся і злякався, побачивши перед собою звіра, але мовчить – один на одного дивляться [...]. Чабан взяв у руку вовкову лапу й

¹ Сенько І. Перевертні. С. 131.

² Дводушник. *Легенди Карпат*. С. 258.

тримає, а другою витяг сучок і з тим розійшлися»¹. Узимку, «коли в чабана обмаль було що їсти»², до нього прийшов вовкун у людській подобі й приніс мішок з борошном і в такий спосіб віддячив за колись надану йому допомогу.

І. Сенько записав дві подібні міфологічні оповіді про те, як вівчар допоміг пораненому вовкунові й згодом отримав винагороду (у с. Кричеві Тячівського р-ну в 1967 р. від Олекси Кричвалушія та у с. Келечин Міжгірського р-ну в 1975 р. від Марії Сенько)³.

Інколи на вовкуна можуть проектуватися риси упиря. І. Панькевич 1933 року зафіксував у селі Торунь на Міжгірщині бувальщину, у якій перевертень випиває кров своїх жертв: «Вовкун – то є чоловік. Прийде на нього така минута, що учиниться вовком. У нас був такий чоловік, що учиниться вовком. Три рази перекинеться, а дораз поросте шерстю вовчою. Піде мало до лісу і ходить, найде вівцю даяку і закусить, майменше п'ять штук. І він їх не з'їсть, лиш кров з них вип'є. І так йде геть»⁴. Ф. Потушняк теж записав міфологічні оповіді про те, як вовкуни «загризають овець і п'ють з них кров»⁵. Таким чином, відбувається суміщення семантики двох образів – вовкулаки й упиря, демонічна душа вовкулаки прагне не тільки вбити свою жертву, а й увібрати в себе енергію чужого життя через випивання крові.

У бувальщині «Про вовкунів», опублікованій у журналі «Наш рідний край» Георгієм Оросом 1926 року, риси упиря проектуються на мертвого вовкуна, який за життя шкодив людям, і після смерті «кару дав на людей: почав гинути скот»⁶. Коли люди спробували знешкодити вовкуна і викопали його труну на цвинтарі, щоб викинути у яр, зрушити з місця її не змогли. «Од тогди почав ходити вовкун оп'ять в селі, але лиш вночі. Прийшов раз під вікно своєї жони та похвалився, що його деревище ніколи не перевезуть до

¹ Дводушник. *Легенди Карпат*. С. 258.

² Там само. С. 258.

³ Сенько І. *Перевертні*. С. 132.

⁴ Там само. С. 130.

⁵ Потушняк Ф. *Вовкун*. С. 71.

⁶ Маркуш О. *Наш рідний край*. Народознавчі матеріали про Закарпаття. Ужгород, 2002. С. 32.

звору, бо ніхто не знає, які воли би запрячи»¹. Однак, піддавшись на вмовляння жінки, відкриває таємницю: «Тільки мої бички-близнюки в силі мене вивезти»². Наступного дня люди впрягли бичків-близнюків у віз, вивезли труну вовкуна за межі села, скинули в урвище – і «тоді перестав скот гинути. А в темних ночах ще і тепер чути, як реве вовк у зворі»³. Отже, методом знешкодження мертвого вовкуна є відмежування його від простору людей. Викинутий у глибокий яр мертвий дводушник не здатен самовільно подолати межу між селом і необхідними людьми землями. Бичків-близнюків, яким під силу здолати символічний кордон між світом людей і потойбіччям, він запрягти не може. Тому вовкун залишається в яру (урвищі), на території, що не належить людині, на якій орудує нечиста сила, а, отже, вона метафорично є для нього «домом».

В іншій бувальщині, записаній Г. Оросом, вовкун віддячується вівчареві, котрий ненавмисно нагодував його, кидаючи в перевертня звареною кукурудзяною кашею (токаном), намагаючись таким чином його відлякати: «Раз около півночі приходить великий вовк до колиби. Засвище вівчар на псів, а ті ані не одозвуться. Напудився старий, почав метати вовкови гарячий токан. Виметав весь токан із котла – а вовк ще все стоїть. Раз дагде запів когут. На то вовк, як би на розказ, щез»⁴. Старий вівчар віддав віддав вечерю, приготовану для синів, вовкуну, не знайшовши іншого способу його позбутися. І таке своєрідне «жертвоприношення» з боку людини було оцінене вовкуном: при зустрічі зі старим вівчарем (уже в людській подобі) «пан-вовкун подарував старому віз мелаю та міх грошей»⁵. Отже, у цій бувальщині на демонічній природі перевертня не акцентується, він не вступає з людиною у двобій, і, як і вовк-помічник героя в чарівній казці, віддячується своєму благодійникові.

¹ Маркуш О. Наш рідний край. Народнознавчі матеріали про Закарпаття. С. 33.

² Там само. С. 33.

³ Там само. С. 33.

⁴ Там само. С. 33.

⁵ Там само. С. 33.

Поширені на Закарпатті бувальщини про зустріч мисливця зі зграєю вовкунів, під час якої один із перевертнів викрадає рушницю та завдяки цьому чоловік залишається живим. Згодом мисливець бачить свою рушницю на стіні у хаті свого знайомого. Тоді ж з'ясовується, що знайомий мисливця – вовкун, він розкриває свою таємницю й наказує нікому про це не розповідати: «Щастя ваше, що ви не вистрілили тоді в нас, бо вам би відразу кінець настав. Се ви трафили були на стадо вовкунів, а не звичайних вовків. Ми мали тоді зборища»¹. Отже, закарпатські селяни вірили, що вовкуни, як і інші дводушники (босоркані, босоркуни, чорнокнижники), збираються на свої таємні магичні «наради», «мають, як і всі дводушники, і старшого, котрого слухають і якому всі підкоряються»².

На Закарпатті записано багато бувальщин про зустрічі й боротьбу з вовкунами. Одним із найпоширеніших сюжетів є розповідь про напад на жінку (невістку, куму), її чоловіка (або свекра чи кума) в образі-вовка. У варіанті, записаному Ф. Потушняком, чоловік-перевертень, передчуваючи, що через мить змушений буде перетворитися на вовка, попереджає свою дружину про необхідність бути на сторожі й оборонятися від нападу вовка: «"Я йду в той лісок, а коли би об'явився тут вовк і хотів тебе роздерти, ти боронися і проженеш його". Та лиш він відійшов, за хвилину з лісу вибіг великий вовк і накинувся на неї. Вона боронилася з усіх сил залізними вилами, і вовк нарешті утік. Через хвилину прийшов і її чоловік, змучений, побитий. Сіли їсти й поміж тим побачила вона в нього між зубами й куски зі своєї сукні, й зрозуміла, що він є вовкуном»³. Після цього жінка покидає свого чоловіка.

Подібним є сюжет бувальщини «Дводушник», записаної Л. Дем'яном, однак тут чоловік не попереджає дружину про напад на неї вовка, це є для неї несподіванкою, їй важко самій оборонятися, і її рятують люди⁴. У цій

¹ Потушняк Ф. Вовкун. С. 70.

² Там само. С. 71.

³ Там само. С. 70.

⁴ Дводушник. *Легенди Карпат..* С. 257.

бувальщині перед тим, як покинути чоловіка-вовкуна, жінка прагне побачити сам процес перетворення людини у вовка і вже аж після цього, налякана, втікає. Обидві міфологічні оповіді акцентують на одержимості перевертня агресією в момент перебування у вовчій подобі й нездатність контролювати її, унаслідок чого він позбувається усвідомлення родинних зв'язків: «Вовкун може роздерти власну жону, або й дітей, бо тоді він має вовчу натуру й мусить так чинити»¹. Це метафорично відображає страх людей перед можливістю втрати контролю над власними інстинктами, перед одержимістю тваринним аспектом несвідомого, котрому невідомі морально-етичні норми.

На Закарпатті побутують також бувальщини про ненавмисне поранення родича (брата, батька), який набув подоби вовка. Зокрема, у міфологічній оповіді, записаній Ф. Потушняком, син, обороняючи овець, убиває батька-перевертня: «Син пас стадо овець. Раптом спостеріг, як до кошари за вівцями прибіг вовк і почав вівці дерти. Син вхопив сокиру, почав нею вовка бити і в деяких місцях поранив його до крові [...]. Та коли прийшов до хижі, видить, його няньо порубаний і закривавлений. Син зразу зрозумів, що його няньо вовкун»². Подібний сюжет записав також І. Панькевич 1933 року від Василя Андраша у с. Торунь (Міжгірський р-н), однак тут поранений батько намагається переконати сина, що він не вовкун: «Старий прийшов домі і сказав, що сокира на нього впала і так ся порубав. А то неправда било, бо тот старий вовкуном бив. А син доті не знав, аж отець вовкуном, лиш по тому знаку взнав»³.

Бувальщину «Про вовкуна (вовкулаку) Ферка» (з досить розгорнутим сюжетом) записав І. Хланта 1999 року в селі Косівська Поляна на Рахівщині. У ній вовкун Ферко наймається служити чабаном до господаря Митрюка «у рік початку Першої світової війни»⁴. І через певний час, коли починають серед зими із закритої стайні зникати вівці, у господаря зароджується

¹ Потушняк Ф. Вовкун. С. 70.

² Там само. С. 70.

³ Сенько І. Перевертні. С. 132.

⁴ Про вовкуна (вовкулаку) Ферка. *Дещо з демонізму і загробного життя* / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 97.

підозра, що його слуга не зовсім звичайний чоловік¹. Митрюк влаштовує слугі перевірку й дізнається правду: господар б'є вовка вилами по голові, а згодом «на порозі з'явився Ферко, з... кривавою раною на щелепі та такого ж кольору гулею на голові»². На цьому бувальщина не закінчується, її продовження припадає знову на період війни, але вже Другої світової (відбувається символічна прив'язка міфологічної оповіді до небуденного часу – періоду руйнування та мільйонних смертей): «Через 30 років Ферко знову з'явився в селі, мав вигляд старого дідуся»³.

Таким чином, війна в цій бувальщині постає своєрідним маркером незвичайних, неординарних подій (перевертень прагне охороняти овець, які є його потенційною жертвою, і наражає себе на небезпеку бути виявленим господарем) та часом вияву в людині її деструктивного, хижацького, тваринного начала, котре несе смерть (солдатів на полі бою, овець – від укусів вовкуна). «Люди, котрі впізнали Ферка, хотіли його побити, а він просив їх цього не робити, але село покинув. Невдовзі у темному лісі знайшли його труп, загризений вовками»⁴. Бувальщина акцентує на тому, що перевертень є чужим і серед людей (які теж Ферка прогнали й мало не побили), і серед вовків, незважаючи на тимчасову зовнішню подібність із ними. Вовкун у народній уяві постає істотою, що живе на межі двох світів – людського й тваринного, а народні легенди й бувальщини про вовкунів, що сприймаються людьми як вороги, метафорично відображають уявлення про дуалістичність природи самої людини, про її приреченість на вічне перебування на межі добра і зла й нездатність зупинитися тоді, коли інстинктивно зло (уособлення архетипу негативної Тіні) отримує владу над свідомістю («Я»).

¹ Тиховська О. Етноархетипна семантика образу вовкулаки у фольклорі Закарпаття. *Науковий журнал Львівського державного університету безпеки життєдіяльності «Львівський філологічний часопис»*. Львів, 2020. №8. С. 181

² Про вовкуна (вовкулаку) Ферка. *Дещо з демонізму і загробного життя* / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. С. 97.

³ Там само. С. 98.

⁴ Там само. С. 98.

Отже, етнопсихологічна специфіка образу вовкуна у фольклорі Закарпаття полягає в тому, що він дводушник (у його тілі нібито співіснують дві душі, у грудях б'ються два серця), і це буквально зумовлює два різні сценарії його поведінки та відображає психологічний процес впливу архетипу Тіні на життя й поведінку чоловіка. У частині бувальщин тваринна сутність перевертня є метафоричною проєкцією деструктивних інстинктів людини (інстинктивного аспекту негативної Тіні), у його образі об'єктивується страх перед їх виявом у повсякденному житті стосовно оточення. Хижість, зло, агресія, ірраціональність, нездатність любити, прагнення завдавати біль навіть близьким людям (напад на жінку, кума чи сина в бувальщинах) метафорично виявляється в сюжетах більшості міфологічних оповідей про вовкуна. Водночас міфологічні оповіді про напад вовкуна на власну дружину, з точки зору психоаналізу, можуть інтерпретуватися як метафорична об'єктивація страху жінки перед демонічною силою її внутрішньої маскулінності (перед можливістю одержимості негативним аспектом Анімуса) та потенційною неочікуваною агресією з боку звичайного чоловіка. У деяких бувальщинах Закарпаття людина перетворюється на вовкуна внаслідок магічних дій інших осіб, і це є символічним відображенням процесу деструктивної трансформації світогляду особистості внаслідок зовнішнього впливу. Міфологічних оповідей про жінку-вовкулаку на Закарпатті нема, вовк-перевертень – це завжди чоловік.

4.5.6. Вітряник, шаркань, «той, що зміям наказує»

Поширеним на Закарпатті є також уявлення про вітряника – дводушника, здатного керувати стихією повітря та грозами, у ньому постійно співіснує добра та зла душа. «Він також може шкодити людям, але вже не прямо»¹. Вітряник є ніби звичайним чоловіком, але здатен підіймати вітер, летіти у вітрі, зробившись невидимим. Ф. Потушняк наголосив на магічній здатності вітряника керувати вітром: «Він є звичайним дводушником, "що

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 41.

вітрам наказує". Має силу підняти вітер, але як, того ніхто не знає. Підчас цього сам летить у вітрі і керує ним, звичайно, куди сам хоче і вважає за потрібне. Може це робити і з помсти. Робить вітер без жодних медіальних посередників і найчастіше з власної волі»¹.

В інших бувальщинах вітряник «може мати і якісь тілесні прикмети, які роблять його в дечому відмінним. Свої функції виконує і вдень, і вночі. Захоче підняти вітер, то підійме вітер. Тоді він летить у вітрі або з повітрулями [...]. Робить це тоді, коли "старший" йому накаже, але може зробити це і з власної ініціативи. Їх є 12. Раз у місяць йдуть радитися за готар»².

Вітряник, як і вищезгадані дводушники, нібито стає сильнішим після смерті. Як свідчать записи Ф. Потушняка, ще в ХХ столітті на Закарпатті приглядалися до незвичайних односельців, прагнучи розпізнати дводушника. Хоча вітряник перед смертю нібито сам розкриває таємницю свого життя, прагнучи належного поховального обряду: «Коли помирає, розповідає часто все про себе. Відбуваються різні таємні обряди, щоби знищити його силу, бо після смерті він може спричинити неприємності. Тоді він стає звичайно сильнішим та більш злим. Може нагнати на 7 кордонах села дощ і цим спричинити страшну посуху, а звідти і неврожай, або прикликати безперервні бурі та дощі»³.

Буревій чи вихор міг накликати не тільки вітряник, але й чорнокнижник, чугайстер, знахар, самогубці. Вони можуть «своїй жертві відняти ногу, руку, спаралізувати, відібрати голос тощо – "убити вітром". Нечистий вітер, обман і пристрій – це їх головні способи нападу на людину»⁴. Про ототожнення вітру з демонічними силами та використання стихії повітря українськими відьмаками згадує й О. Потєбня: «У галицьких русинів розповідають, що знахар, який хоче комусь заподіяти зло, промовляє

¹ Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованю. С. 20.

² Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 41.

³ Там само. С. 42.

⁴ Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованю. С. 20.

замовляння, встромляє ніж до рукоятки в поріг перших дверей хати або під поріг цих дверей, і зачарована особа, схоплена вітром, до тих пір літає в повітрі, доки заклинатель не надумає повільно витягти встромлений ним ніж»¹. Такі вірування, на думку О. Потебні, стали передумовою появи виразу «кудись повіявся», що метафорично означає: «вітер кудись поніс, тобто пішла людина і зникла безслідно, як вітер у полі»². Подібну семантику вітру в народній уяві виводить і митрополит Іларіон: «Вихор, на думку простого народу, це чортове весілля: "чорт з відьмою береться". Коли несеться вихор, кинь перехрещеною сокирою чи ножем, і вихор ущухне, а сокира чи ніж будуть окривавлені»³.

Якщо людина використовує, як правило, три елементи під час магічних дій, то духи вдаються тільки до вітру (повітря). Саме тому, як зауважує Ф. Потушняк, у всіх язичницьких релігіях світу знаходимо божества – покровителі вітрів. «За давнім віруванням, що ввійшло і в давні книжки, вітри – це чотири істоти, що дмуть з чотирьох сторін світу (світ – чотирикутний). Звідси й ... прислів'я: "Йди собі на чотири вітри!" Старі малюнки зображували світ чотирикутним, і з чотирьох його боків намальовані чоловіки, що сильно дмуть; звідси й переконання, що вітрів чотири. Звідси й повне очоловічення вітру, яке звичайне у наших піснях і яке знаходимо ще в "Слові о полку Ігоревім" 1187-го року, де Ярославна звертається до Вітра-Вітрила, як до живої істоти»⁴. Можливо, вітряник – це трансформований у період християнства образ Стрибога, покровителя вітрів.

Ф. Потушняк зафіксував цікаву бувальщину, у якій розповідається про випадок, що стався в с. Осій (Іршавський р-н) в 40-х роках ХХ століття, коли помер чоловік, котрого підозрювали в тому, що він вітряник: «Після його смерті настала страшна посуха. І ціле село вирішило, що він був вітряник. Були різні таємні наради старших людей біля церкви стосовно того, як цьому

¹ Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. *Слово и миф*. Москва: Правда, 1989. С. 330.

² Там само. С. 331.

³ Іларіон, митрополит (Іван Огієнко). *Дохристиянські вірування українського народу*. С. 50.

⁴ Там само. С. 51.

зарадити. Деякі казали, що слід носити воду на його гріб і "баяти". Коли священик на це не погодився, пішла депутація навіть на дільничний уряд. Їхня віра була така глибока, що ніяк не вдалося їх переконати, що це неправда. У сусідніх селах почали також шукати подібні причини таких випадків»¹. Таким чином, жертвоприношенням вітрянику вважалася вода, оскільки в народній уяві зв'язок між цим дводушником і стихією води зберігався й після його смерті.

Але сильнішим за вітряника уявляється селянам Закарпаття зооморфний дводушник шаркань (переважно істота жіночого роду), яка здатна створювати великі бурі з градом. «Шаркань – це велика змія з 12 головами, з вуст якої іде полум'я. Вона виростає зі змії, яка живе десь у великій пустелі, де її ніщо "пристрітити" не може. Протягом семи років в неї виростає 12 голів (коли, зрозуміло, не була кимсь пристрічена (побачена), інакше її голови перестали б рости)»². Шаркань має дві тваринні іпостасі: одну – звичайну, іншу – демонічну, людська свідомість їй не притаманна. Цей дводушник є персоніфікацією негативної Тіні, її страшний зооморфний дванадцятиголовий образ метафорично відображає загрозливу сутність тваринних інстинктів, які за певних психологічних станів лякають людину можливістю їх неконтрольованого прояву³. «Шаркань є сліпа, і через те не знає, куди вести бурю і град. Її веде вітряник. Він веде її, а вона пускає бурю з градом на землю, летячи високо у хмарах. Вона знищила б все, якби її вітряник не душив»⁴. Шаркань – це єдиний із дводушників, яким хтось може керувати. Вітряник скеровує силу шаркані так, як хоче: «Коли летять над пустинею, то він їй каже, що там село ображається і порадить його знищити»⁵.

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 42.

² Там само. С. 41.

³ Тиховська О. Психологічний аспект образу змії у міфології Закарпаття. *Збірник тез VI Всеукраїнської науково-практичної конференції «На шляху до синтезу філософії, науки і релігії» на тему: «Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин»*. Львів: СПОЛОМ, 2017. С. 53.

⁴ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 42.

⁵ Там само. С. 42.

Така ознака, як сліпота, увиразнює доцільність інтерпретації шаркані як уособлення руйнівної сили інстинктів, котрі, як правило, «сліпо», хаотично, несподівано руйнують звичний для свідомості сценарій життя. З іншого боку, сліпота – це атрибут жителів потойбічного світу, і в цьому контексті слухним є спостереження В. Проппа, що образ дракона можна інтерпретувати як уособлення душі померлого: «Коли з'являється уявлення про країну мертвих, то ця країна розташовується або високо над землею, або далеко за горизонтом, або ж, навпаки, під землею [...]. Тому обмеженою є кількість тварин, у яких може перетворитися померлий. Для далеких царств створюються птахи, для царства підземного – змії, черв'яки, плазуни [...]. Птах і змія – найбільш звичні, найпоширеніші тварини, які репрезентують душу. В образі дракона вони злилися»¹. На підтвердження власних спостережень В. Пропп навів міркування Вундта з цього приводу: «Можливо, в крилатому образі (змія) приховане – правда, вже давно забуте – уявлення про птаха, що уособлює душу, а в зміїному тулубі дракона – уявлення про черв'яка, що уособлює душу»². І цілком переконливим, на нашу думку, є припущення А. Голана, що крилатий змії/дракон може трактуватися як метафорична персоніфікація «душі померлого, котра потрапила одночасно і в пекло, і в рай»³. Учений згодом піддає сумніву таке трактування, не знаходячи підтверджень цієї тези у відомих йому фольклорних джерелах. Водночас шаркань у народних віруваннях Закарпаття саме таким дводушником і вважалася.

На думку А. Голана, існує певний зв'язок між образом дракона і блискавки, оскільки блискавка розгалужується у напрямку свого руху (має кілька гілок, метафорично – кілька голів): «Якщо блискавку вважати змієм, то розгалужена блискавка постає уособленням багатоголового змія»⁴.

¹ Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 2005. С. 211.

² Там само. С. 211.

³ Голан А. Миф и символ. С. 190.

⁴ Там само. С. 190.

Очевидно, народна уява, створивши такий асоціативний ряд, наділила шаркань властивостями блискавки, яка є обов'язковим атрибутом грози.

Вітряник стосовно шаркані виконує стримуючу, контролюючу функцію свідомості, обмежуючи масштаби можливого зла (град падає на пустелю, а не на житло людей). У легенді ж «Про шаркуна»¹ (яку записав А. Шніцер, була опублікована 1937 року в часописі «Наш рідний край») навпаки, – дракону допомагають чорнокнижники й підпорядковуються йому, і тут шаркань є чоловічого роду. У цій міфологічній оповіді простежується ряд містичних метаморфоз, унаслідок яких з'являється багатоголовий змії: «Ящірка – як говорять старі люди – є дуже нечисте звіря. Вона, як від свого народження за дев'ять літ не вчує голосу людини або дзвону, то переміниться на гадину. Як гадина так само не вчує за дев'ять літ голосу дзвону або людини, то переміниться на крокодила. Коли переживе те саме крокодил, то буде з нього шаркун»². Отже, тут шаркун – персонаж чоловічого роду, і він не народжується, а з'являється внаслідок магічної «трансформації» плазунів. «Шаркун – то вже страшно великий, має три або і більше голов. Величезними крилами під час бурі літає над полями [...]. Коли шаркун, літаючи, зачепиться дерева або хати, то виверне дерево горі коренем, а з хати зриває стріху [...]. Коли град перестане падати, то люди кажуть, що шаркун іде одпочивати у свою нору»³. Народна уява максимально наблизила образ шаркуна до реалій життя, пов'язавши місце його перебування з селом Ужгородського району: «Така нора є в хомецькій горі Копасці. Про цього шаркуна говорять, що є триголовим. Коли буря надходить від холмецької гори, то люди говорять, що буде страшна, бо поганяє її шаркун»⁴. І таких оповідей є декілька. І. Сенько відзначив, що «краєзнавець Петро Сова записав легенду про крилатого змія, який жив у норі поблизу села Ярок (Молодь Закарпаття, 1974, 13 липня). На

¹ Про шаркуна. *Легенди Карпат*. С. 247–248.

² Там само. С. 247.

³ Там само. С. 247–248.

⁴ Там само. С. 248.

Мукачівщині витворено легенду про поєдинок із крилатим змієм князя Федора Корятовича (Легенди нашого краю, Ужгород. 1972, с. 90–91)¹. Цілком погоджуємося із висновком І. Сенька, що у таких оповідях спостерігається переплетення легенди з казкою: «Крилатий змії промовляє людським голосом, вимагає людських жертв, виступає символом зла»².

Ще один дводушник – «Той, що зміям наказує» – нібито має другу душу, котра дає йому можливість керувати зміями. Оскільки «якби змії могли чинити за власною волею, то погубили би цілий світ. Тому вони мають свого керівника, того, хто гадам наказує. Він дводушник»³. Щоб оволодіти такою магичною майстерністю досконало, майбутній повелитель змії повинен учитися, проводити певні ритуали. Коли отримає потрібну науку від свого попередника, «тоді мають через його оголене тіло переповзти всі змії, яких він буде мати під своєю рукою. Вже потім вони всі відкликаються на його свист і опиняються поруч з ним»⁴. Ф. Злоцький зафіксував народне вірування, згідно з яким, «стати "тим, хто зміям наказує" могла людина, яка весь Великдень дотримувалася посту»⁵.

Але вже в другій половині ХХ століття П. Лінтур записав у селі Доробратові (Іршавський р-н Закарпатської області) бувальщину про здобуття людиною вмінь керувати зміями не завдяки навчанню, а цілком випадково, через цікавість і прагнення випробувати себе в ролі мага: «По смерті старого дяка попробував закликати гадюк єден пастух. Він засвистав, гадюки злізлися, но він не знав, што їм сказати. Напудився і виліз на дерево. Гадюки напали на його пса, заїли його, а дале зачали лізти на дерево. Пастух палицьов збивав їх долів. Но, коби був не догадався, што їм сказати, і його би з'їли»⁶. Таким чином, пастух стає «тим, що зміям наказує» без своєїрідної магичної ініціації. Він постає наділений магичними вміннями, оскільки зумів

¹ Сенько І. Старший над гадюками. *Зелені Карпати*. № 1–2. Ужгород, 1996. С. 70.

² Там само. С. 70.

³ Потушняк Ф. Гадь вь народномь вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородь, 1941. Рочник 1. Ч. 11. С. 89.

⁴ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 42.

⁵ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 315.

⁶ Сенько І. Старший над гадюками. С. 72.

скликати гадюк, а інша частина знань відкрилася йому на межі життя і смерті, як інтуїтивне осяяння (мовою психоаналізу: пастух отримав імпульс від архетипу Самості й зумів відкрити свій внутрішній прихований потенціал).

Пройшовши своєрідне посвячення (у той чи інший спосіб), повелитель гадюк «все добре знає про кожную змію. Коли якась з них вкусить людину, він накаже їй вночі таємно витягти отруту з тіла. Якщо б якась не виконала його наказу, загинула б наглою смертю. Двічі на рік він скликає всіх змій на нараду з їхнім королем, який є більшим за всіх і на голові має корону. Він звичайно знається на ліках проти укусу змії (також інших земноводних і плазунів). До нього приходять люди, яких вкусила змія, поцілувала жаба, часом з далеких сіл, які твердо вірять у його силу. Восени, у день святого Іллі, посилає всіх змій під землю, де мають перебувати аж до Благовіщення. Лише грішні змії залишаються на землі, щоб загинути за кару. Подібно існують й інші володарі звірят»¹. Таким чином, сформоване уявлення про існування людини, що здатна підпорядковувати собі змій, психологічно послаблює страх перед цими плазунами. Через образ «того, що зміям наказує» народна уява сублімувала страх перед смертю від укусу змії. Змії перестають сприйматися як неконтрольоване фатальне зло, оскільки змушені коритися наказам людини, друга душа якої володіє магічними знаннями та здібностями й завдяки цьому отримує беззаперечну владу над ними.

Декілька міфологічних оповідей про повелителів змій записав І. Сенько від носіїв фольклору, ще декілька віднайшов в архіві П. Лінтура й опублікував їх. Сюжети таких бувальщин (билиць – за визначенням І. Сенька) описують ситуації, коли «той, що зміям наказує» виявляє свої здібності перед іншими людьми, і робить це навмисно, з певною метою: або щоб отримати певну користь від цього, або щоб налякати кривдника².

¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. С. 42–43.

² Сенько І. Старший над гадюками. С. 71.

У бувальщині, записаній І. Сеньком від М. Шопляка-Козака у селі Ремети, повелителем змії є старий дідусь, який пасе корову в панському лісі. Раптом з'являється гайник і погрожує дідусеві зброєю, оскільки цей ліс старенькому не належить. Рушниці гайника дідусь протиставляє свою магічну силу: «Дідо свиснув. Як почали гади сунути із-під пня, кождий – як мотузище. Гайник почав проситися:

– Пустіть мене, діду, більше вам біди не буду глядати»¹.

Ця міфологічна оповідь вмотивовує необхідність збереження магічних знань у таємниці: «той, що зміям наказує» зобов'язаний не виявляти прилюдно своїх умінь, інакше покаранням йому буде смерть. Таке ж табу стосувалося й людей, які випадково стали свідками викликання змії. «Гайник пообіцяв мовчати. А вечором у корчмі, коли випив, розповів, як походив із дідом. Як розповів, вилізла із-під стола гадина і вкусила його за ногу. До ранку гайник умер. Айбо і дідо не вийшов із своєї хижі. Зайшли сусіди до нього подивитися, що з ним, а він лежить мертвий. А в хижі повно гадів. Коли прийшли дяки, гади відступилися. А як несли діда на теметів, гади сунули за народом. Як діда загребли, гади, як мотуззя, всалашповалися на гробі»². На думку І. Сенька, «ця билиця є найкращою ілюстрацією до наукового узагальнення про мирне співіснування язичницьких вірувань і християнської віри»³. Ми вважаємо, що доцільною є інша інтерпретація: мотив покарання за порушення табу, за прилюдне виявлення магічних здібностей свідчить про домінування в суспільстві християнської ідеології, яка засуджує різні магічні ритуали. Тож смерть діда і гайника, причетних до актів, що не узгоджуються з християнською мораллю, є цілком умотивованою: оповідач бувальщини свідомий християнин. Підтвердженням доцільності таких міркувань служить також згадка про дяків, побачивши яких, змії порозступалися (метафорично це утверджує часткову владу дяків над зміями).

¹ Сенько І. Старший над гадюками. С. 72.

² Там само. С. 72.

³ Там само. С. 72.

Подібною є міфологічна оповідь, записана П. Лінтуром у с. Тур'ї-Ремети (Перечинський р-н Закарпатської області) від Ф. Скубенича-Костя. У ній «повелитель гадюк лякає корчмаря у якомусь селі "коло Берегсазу", бо той не дав безплатно "децу шнапсу"»¹. Тут магичні здібності повелитель гадюк використовує з егоїстичних міркувань – з метою помсти. Ним керує темна частина його єства, метафорично він убирає в себе проєкцію архетипу негативної Тіні, змії стають його зброєю. «Корчмар вийшов вон, а чоловік свиснув у пальці – і зачали тягнутися гади. Повна корчма налізла, такі грубезні, як колоди... Чоловік корчму запер, оби не годни вийти і пішов собі. Через минуту корчмар вдпер двері – і мало не впав від страху: повна корчма гадів! Прочунявся від страху»², наздогнав «того, хто гадам наказує» й попросив розігнати змії. У цій бувальщині дводушник-повелитель змії не отримує карі за порушення табу, за розголошення своєї таємниці. Можливо, цей сюжет виник дещо раніше, ніж попередній, оскільки відображає язичницький світогляд краян. «Той, що зміям наказує» використовує свої магичні здібності відповідно до власних уявлень про добро і зло, межа між якими не визначена християнською мораллю. Темна душа дводушника чинить на власний розсуд.

У віруваннях українців Закарпаття змія може вкусити не кожного, а лише того, «на кого є допуст Божий»³, таким чином, метафорично утверджується думка, що деструктивною силою, демонічним аспектом несвідомого (тобто змією) керує архетип Самості (уособлення Бога). Це ще один спосіб подолання ірраціонального страху перед непізнаним. Залежність змії від Бога, «того, що зміям наказує», «царя змії» утверджує модель впорядкованого світопорядку, де добро (вища істина) контролює зло (хаос, руйнівні інстинкти). Відповідно, якщо гадюка вкусить усе ж когось за

¹ Сенько І. Старший над гадюками. С. 72.

² Там само. С. 72.

³ Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованію. *Литературна недѣля*. Ужгородь, 1941. Рочник 1. Ч. 11. С. 89.

власним бажанням, «за кару мусить після Здвиги залишитися над землею»¹ й померти.

4.6. Специфіка об'єктивації архетипу Самості в образах чорнокнижника, гонихмарника, хмарника

До категорії дводушників у фольклорі Закарпаття також належать чорнокнижник, градівник, гонихмарник. Відповідно до теорії К.-Г. Юнга, на них проєктується образ мудрого чародія, наділеного знаннями і вміннями, здобутими в процесі навчання. На думку вченого, такий «магічний демон» справляє переважно моторошний вплив, він «є, очевидно, однією з найнижчих і найдревніших ступенів у розумінні Бога. Він – тип примітивного чародія племені або знахаря, особливо обдарована особистість, котра заряджена магічною силою. Ця фігура з'являється переважно як темношкіра або ж монголоїдного типу, якщо вона втілює негативний або ж небезпечний аспект. Іноді її дуже важко або майже неможливо розрізнити з Тінню. Однак, чим більше переважають магічні нотки, тим швидше вона може бути відмежована від останньої, [...] оскільки ця фігура може містити також і дуже позитивний аспект мудрого старого»². Мудрий старий в міфології, чарівних казках та сновидіннях, на думку К.-Г. Юнга, є уособленням архетипу Самості. На нашу думку, чорнокнижник увібрав у себе ознаки архетипу Самості, хоча в текстах легенд і народних переказів виявляється його амбівалентна сутність. Образи чорнокнижника та гонихмарника частково розглянуті у працях Ф. Потушняка, В. Войтовича, Г. Бердник, А. Мойсея, І. Сенька.

Чорнокнижник, на переконання Ф. Потушняка, в Україні уявлявся як дводушник, але, на відміну від інших дводушників, він не злий, переважно прихильний до людей, «опікується атмосферними явищами»³.

На Закарпатті уявлення про чорнокнижників довгий час були поширені на захід від річки Латориці поміж лемками. Рідше, за спостереженням

¹ Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю. С. 89.

² Юнг К.-Г. Структура психики и архетипы. С. 224.

³ Потушняк Ф. Чорнокнижники. *Літературна недѣля*. Унгарь, 1941. Рочник 1. Ч. 16. С. 136.

Ф. Потушняка, цей образ згадується на Гуцульщині. Він не набував зооморфної форми, уявлявся людиною, яка відрізняється від інших своїми знаннями в тих галузях, які виходять за межі буденного світосприйняття. Незвичайність чорнокнижників сприймається як набута, а не вроджена, вони «мають в собі такого іншого духа ... Всі загадкові атмосферні явища в природі – це їх робота»¹.

Грім у небі теж асоціювався з чорнокнижниками: «Гудіння й шум у хмарах – це їх голоси. Вони голосно сперечаються один з одним, що і як робити, як що почати і закінчити. Одягнені вони тоді в чорний одяг, і лиця їх теж чорні, як головня. Бачили їх у хмарах серед гудіння грому, або й серед проливної дощу як строгих, в чорному довгому одязі людей, з чорними обличчями й з великою чорною книгою в руках»². Бувальщину про зустріч чорнокнижників («Звідки бере ся град»), свідком якої став звичайний чоловік, записав 1896 року В. Гнатюк у с. Ворочеві (Перечинський р-н Закарпатської області) від Пилипа Опаленика: «Раз ся опустила така хмара в долину, а долу тим коли не прийшло множество чорнокнижників і дораз заморозили тот хотиль. Стався лед, і тот лед дораз почали сукати кіньми – на конях ізійшли долу – і почали брати до бисаг до саряних, і дораз почали ся пуднимати уд землі на воздух [...] І почало з того дораз гриміти, блискати, вітер дув так, що дерева валилися на землю. А град такий упав, що сей чоловік ледве дому прийшов»³. В іншій бувальщині («Чому громи б'ють»), записаній В. Гнатюком від цього ж респондента, чорнокнижник постає ворогом пропасника (чорта) й уподібнюється до бога-громовика Перуна та святого Іллі, які, згідно з народними віруваннями, громом та блискавкою знищували чортів. Відповідно образ чорнокнижника тут наділяється виразно позитивною семантикою. Мисливець полуює в горах, і раптом починається гроза, грім раз у раз б'є саме в ту гору, де він сховався. Згодом чоловік

¹ Потушняк Ф. Чорнокнижники въ народномъ вѣрованію. С. 137.

² Там само. С. 137.

³ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 148.

помітив, що в тій горі переховується не тільки він, зі скали раз у раз показується «така дитина маціцька чорна; то пропасник глумився з грому. Довгий час того так чинило»¹. Мисливець вставив у рушницю освячену кулю й вистрелив у пропасника, коли той знову з'явився. «З того лем чорнило стекло. Забив пропасника. Дораз хмари ся розійшли і сонце почало гріти [...]. Чує, йде від лісу щось до нього [...], а то до нього йшов чорнокнижник, що з хмарами ходить [...] і каже йому: "Що хоч за того, що ти забив того пропасника. Ми вже стільки часу за ним глядаємо, та ми не годні го убити"»². Мисливець у винагороду попросив набоїв до рушниці, якими чорнокнижники користуються. Відтоді рушниця мисливця завжди влучала в ціль. У цій бувальщині чорнокнижник постає справедливим суддею: переслідує злі сили (пропасника) й щедро винагороджує того, хто допоміг йому в боротьбі проти демонічного ворога.

Про зближення образу чорнокнижника з образом святого Іллі в міфологічних оповідях Закарпаття згадує і Ф. Потушняк: «Чорнокнижники в народних оповіданнях згадуються замість Іллі (власне, повір'я про Іллю переноситься на чорнокнижника) [...]. Стрілець убиває чорта, що глумився над небом і світлом. Тоді головний чорнокнижник спускається з хмар і дарує йому рушницю, що всякого звіра сама вбиває»³. А в бувальщині «Чорти і грішники носять град міфхами», зафіксованій І. Волошинським 1911 року на Прикарпатті (у повіті Вижниця) й опублікованій В. Гнатюком, чорти, навпаки, постають помічниками чорнокнижників – допомагають їм кидати на землю лід у вигляді граду. Крім того, чорти мають помічників – людей, котрі не дотримувалися табу стосовно роботи у святкові дні, працювали за вказівкою демонічних сутностей. Міфічну картину того, як зароджується грим у небі, батькові оповідача бувальщини показує «великий-великий» чоловік, магічним чином спроєктувавши власну здатність бачити дивовижні

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 147.

² Там само. С. 147.

³ Потушняк Ф. Чорнокнижники вь народномь вѣрованю. С.137.

речі на звичайного мужчину. Для цього слід було покласти праву ногу на ногу незвичайного «великого-великого» чоловіка, і тоді батькові оповідача він показав «закаменників (чортів – О. Т.) та й людей тих грішних, що носять мішки. "Та й це, – каже він, – за неділі, за свята, за зелені четверги по Великодні" [...], чорнокнижникам помагають закаменники (чорти) і мерці-грішники, які за життя працювали у неділі і свята або покінчили життя самогубством. Вони носять град у міхах, висипаючи туди, де мають зробити шкоду»¹.

Найважливішим завданням чорнокнижників, згідно з народними віруваннями Закарпаття, є магичне «вміння виготовляти град і вести вітри та хмари»². На нашу думку, народна свідомість витворила образ чорнокнижника через існування певного страху перед невідомим, руйнівними стихіями та грозами, можливість керування якими зумовлювалася знаннями, недоступними неосвіченим людям.

Ф. Потушняк записав уявлення українців Закарпаття про те, як саме чорнокнижники виготовляють град: «Перший раз привозять воду хмарами з моря і випускають її десь в лісовій глушині на поляні (де ніхто не ходить). Потім її заморозять, полупають на дрібні куски і хмарами везуть туди, куди їм треба. Звичайно тоді вони сідлають шарканя. Зловлять його в печері, накинуть на нього вуздечку та й їдуть, сидячи на ньому, куди їм треба»³. Здатність чорнокнижника підпорядкувати собі волю дракона (шарканя) метафорично відображає підпорядкованість тваринних інстинктів (архетипу Тіні) духовному началу (архетипу Самості).

По-іншому окреслюється магична взаємодія цих персонажів у міфологічній легенді «Про шаркуна» (1937), тут чорнокнижники є слугами шарканя. «Суть то чорні, як вугіль люди. По боках носять сокири. Вони допомагають шаркунові наганяти на поля страшні бурі й нищити їх урожай

¹ Гнатюк В. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 2. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. С. 224.

² Потушняк Ф. Чорнокнижники в народномъ вѣрованію. С.137.

³ Там само. С.137.

[...]. Доки шаркун літає, доти чорнокнижники січуть град»¹. Оскільки тут чорнокнижнику не належить керуюча функція, він є уособленням архетипу негативної Тіні, так само, як і шаркун. Вважаю, таке співвідношення персонажів свідчить про те, що ця легенда має досить давнє походження (оскільки тут хтонічна істота підпорядковує собі людину, хоч і не звичайну). Міфологічні оповіді, де чорнокнижник осідлав дракона, очевидно, виникли пізніше, оскільки метафорично відображають прагнення людини підпорядкувати собі неконтрольовані явища природи в образі шаркуна.

І. Сенько зафіксував цікаву бувальщину про чорнокнижника-демона від Фоми Сабова в Рахові на початку 1990-х років. У ній розповідається, що оповідач побачив біля ватри лише частину тіла міфічної істоти – чорну руку: «Аж видимо, що одна рука, довга така, як одна пружина, пальці чорні, а рука така чорна, як уголь. Тота рука повиш ватри щось засігала. Возьму я кочергу та й ударю тоту руку, щезла би...»². Чорнокнижник об'єктивує лише частину своєї людської іпостасі, невидимість інших частин тіла наганяє на людей жах і змушує їх оборонятися. «Ця зустріч із чорнокнижником відбулася на полонині, коли оповідач із товаришем ночували під колибою. На удар чорнокнижник відповів своєрідно: знявся вихор і перевернув колибу; заgrimіло, заблискало, почалася велика злива»³. У цій бувальщині чорнокнижник постає недоброзичливою істотою, його метою є налякати людину демонстрацією своїх магічних умінь, а саме – здатністю бути частково невидимим. Викликання грози постає другорядним, є реакцією на біль від удару кочергою. Бувальщина метафорично врівноважує сили звичайної людини й чорнокнижника: оповідач не став жертвою демонічної істоти, а зумів протистояти їй. У такий спосіб утверджується віра селян у можливість керувати власним життям і боротися зі злом.

Подібним до чорнокнижника є соломонар у румунській міфології. На думку А. Мойсея, уявлення про нього виникли на основі образів

¹ Про шаркуна. *Легенди Карпат*. С. 247–248.

² Сенько І. Гонимарники. *Карпатський край*. № 4–6. Ужгород, 1993. С. 48.

³ Там само. С. 48.

«автохтонних дако-гетських (фракійських) жерців»¹, соломонар постає знавцем магії та сакральних ритуалів. Назва «соломонар» уперше з'явилася в XVII-XVIIIст. на терені Трансильванії, а згодом «поширилась і на решту територій, на яких проживали румуни»². На відміну від чорнокнижника, соломонар «поєднує протилежні функції»: може насилати град на людські оселі, а може і «відвернути його від села»³. Друга функція соломонара (відвертати град від людських осель) зближує його з образом вітряника та хмарника.

Чорнокнижник, на противагу іншим дводушникам, часто не наділений агресивними рисами, «деякі люди знаються з ними і тішаються їх приязню, часто зустрічали їх або лише бачили, як вони летять у хмарах або спускаються на землю»⁴. Існує багато оповідань про їх пригоди, які виникли внаслідок спостереження людей за різними природними явищами, пов'язаними з атмосферним тиском. Зокрема, І. Сенько 1991 року записав у с. Ворочеві таку бувальщину про чорнокнижника: «Був у нас піп, люди кликали його Чорнокнижником. Як ішла буря, то він тікав із села в ліси. Там він розганяв бурю. Вертався до дому дуже змучений. То було більше як сто років тому»⁵. У цій міфологічній оповіді відбувається певне «переплетення» образів чорнокнижника і хмарника (мольфара, градівника), який, згідно з народними уявленнями, діяв в інтересах селян і відганяв від городів та осель хмари.

А. Мойсей записав легенду в селі Ілішешти (південна частина Буковини, Румунія), у якій описується спроба звичайного чоловіка прочитати чарівну книгу соломонара, поки той спить. Результат прагнення магічно неосвіченої людини долучитися до сакральних знань виявився непередбачуваним: віз, на якому вони обоє їхали, піднявся в небо.

¹ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці: Друк Арт, 2008. С. 138.

² Там само. С. 140.

³ Там само. С. 140.

⁴ Потушняк Ф. Чорнокнижники в народномъ вѣрованю. С.137–138.

⁵ Сенько І. Гонихмарники. С. 49.

«Наляканий візник розбудив соломонара і той, прочитавши текст навпаки, потихеньку спустив віз на землю»¹. А. Мойсей наголосив, що форма книги соломонара могла бути подібною до каменя-талісмана з викарбуваними на ній «дев'ятьма таємничими буквами»². У румунській міфології соломонарі здійснюють магічні дії, дуже подібні до тих, що визначають сутність чорнокнижників: «основними атрибутами соломонарів були вуздечка і чорна книга. Вуздечкою вони приборкували драконів, які слугували їм засобом пересування, верхи на драконах підносились на хмари і "варили лід" [...]. "Чорну книгу" соломонарі читали в той час, коли за допомогою драконів піднімали лід із бездонних озер у небо, або знову заповнювали озера водою»³.

Чорний колір, за спостереженням К.-П. Естес, символізує «повалення давніх цінностей»⁴, відмову від них. У випадку з чорнокнижником, це – утвердження своєї влади над природою через подолання страху перед силою стихії. Крім того, «чорний – це колір землі, плодючості, первинного ґрунту, в який засівають усі ідеї. Але чорний – це й ще символ смерті, згасання світла. Є в чорного й третій аспект. Цей колір пов'язаний зі світом між світами [...], бо чорний – це колір опускання, падіння. Чорний – це обіцянка: скоро ви дізнаєтеся про те, чого раніше не знали»⁵. Отже, чорний колір шкіри, чорний одяг і чорна книга чорнокнижника, безперечно, мають міфологічно вмотивований зв'язок із сакральними знаннями, котрі доступні на межі світів для особливих людей, які можуть жити і життям буденним, і подекуди виявляти свою магічну обдарованість. Семантика образу чорнокнижника цілком відповідає міфологічній парадигмі чорного кольору: чорнокнижник сприяє плодючості землі як повелитель дощу, вологи; він перебуває між двома світами (належить і світу людей, і світу духів/демонів); він може спричинити смерть, навівши на села та поля нищівний град.

¹ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 131.

² Там само. С. 131.

³ Там само. С. 131.

⁴ Эстес К.-П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. С. 106.

⁵ Там само. 107.

«В уявленні про чорнокнижника, – вважає Ф Потушняк, – злилося багато елементів, щось від вітряника, лісової людини, лісових людей та ін. під впливом уявлень про дводушників. Зображення чорних хмар, що несуть дощ, постало в символічному образі чорного чоловіка (хмари) і водночас мудрого, здатного впливати на хід подій у природі [...]. Що ж до слова "чорнокнижник", то ним називають людину, що багато книжок прочитала і тому знає багато таємниць»¹. Чорнокнижники, згідно з народними віруваннями, нібито наділені здатністю передбачати події і бачити те, що чекає на них самих. Той з них, що тільки оволодіває сакральними знаннями, сам може «зробити так, що чорнокнижники візьмуть його до себе... Під час бурі захоплять його в хмари і понесуть на околицю, до своїх селищ, і тут навчають його тому, чого він ще не знає. Буває це довга і тяжка наука, яку будь-хто не здатен осягнути, лише такі вчені люди, як вони»².

Соломонарі, на відміну від чорнокнижників, згідно з демонологічними віруваннями східнороманського населення Буковини, мали здобувати магічну «освіту» під землею, сім років «сам диявол навчав їх усіх мов живих істот, таємниць природи, чар і ворожінь, що існують на землі. І лише після завершення навчання вони здіймалися на крилах вітру до хмар і починали керувати градом і хуртовинами»³. Семирічне навчання під землею, на думку А. Мойсея, зближує образ соломонара зі змієм/шарканем, якому так само потрібно було 7 років, «щоб перетворитися на дракона. У деяких зонах Трансільванії соломонар мав назву шеркан, що з угорської перекладається як дракон»⁴.

У румунській міфології є жіночі відповідники образу чорнокнижника/соломонара – соломоноріце, які могли керувати дощовими хмарами, оскільки «були навчені соломонарами-самітниками (цей термін відомий у Ботошанському, Фегераському та Сучавському повітах Румунії)»⁵.

¹ Эстес К.-П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. С.138.

² Потушняк Ф. Чорнокнижники. С. 137.

³ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 131.

⁴ Там само. С. 140.

Румунії)»¹. Соломонарице відповідно семантично досить подібні до образу відьми в українській міфології, яка теж володіла вмінням керувати вологою, викрадати дощ (метафорично – доїти небесних корів)².

У Карпатському регіоні (Івано-Франківщина), очевидно, теж колись існували уявлення про жіночий відповідник образу чорнокнижника. Зокрема, у кількох казках, записаних С. Пушиком від Доні Юрчак у с. Полика Богородчанського району Івано-Франківської області, є образ чорнокнижниці, яка наділена всіма рисами відьми. Водночас чорної книжки вона не має й не володіє знаннями та вміннями, які народна уява приписувала чорнокнижникам. У казці «Хоробрий жовняр»³ (СУС–307) чорнокнижниця «царську дитину вирвала в няньки з рук, а свою – чорну, джаврату, лишила й утекла»⁴ (у народних віруваннях Закарпаття підміняли своїх дітей на чужих відьми-босоркані). Донька чорнокнижниці помирає у віці вісімнадцяти років і перетворюється на упирицю (щоначі з'їдає вояків, які охороняють її труну в церкві). Її долає сміливий солдат (лягає на її місце в труну), а упириця зникає серед бурі, коли заспівали перші півні. Таким чином, у цій казці причетність чорнокнижниці до грози та вітру окреслюється в мотиві зникнення її доньки зі світу людей.

У казці «Чорнокнижниця і дівчина Іванка» (СУС-313А)⁵ на чорнокнижницю проєктуються риси відьми (Баби Яги), яка купує в чоловіка те, про що він удома не знає (доньку). Коли дівчині виповнилося двадцять років, вона стала заручницею чорнокнижниці. А визволив полонянку царевич, який вступив у боротьбу з чорнокнижницею: вистрелив у неї пшеницею, «та тільки поранив Чорнокнижницю. Вона дістала зміїні крила, стала дихати на нього вогнем, бити вогненними крилами. Царевич витягнув меч і обрубав ті крила. Чорнокнижниця впала (кров така чорна, як дьоготь,

¹ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 132.

² Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних образів чорнокнижника та соломонара. *Вісник МДУ. Серія: Філологія*. Маріуполь, 2019. Вип. 20. С. 144.

³ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки / передм., запис і підготовка текстів, словник С. Пушика. Ужгород: Карпати, 1983. С. 72–76.

⁴ Там само. С. 72.

⁵ Там само. С. 90–94.

скапотіла на землю) і сконала»¹. Передумовою смерті чорнокнижниці стає втрата крил (здатності літати), що метафорично узалежнює її життя від зв'язку зі стихією повітря.

У «Казці про Чорнокнижницю, її дочку й проданого хлопця» (СУС–313А)² на чорнокнижницю проектується образ відьми. Вона літає на мітлі, купує в чоловіка те, про що він удома не знає (сина) і, коли наздоганяє втікачів (свою доньку й «купленого» хлопця), помирає, випивши занадто багато води, що метафорично відображає непідпорядкованість їй стихії води.

В українській міфології чорнокнижники, як магічно марковані особистості, нібито живуть за межами людських поселень. Народна уява створила для них окремий простір: «Живуть вони передусім на полянах, у глибоких лісах, де ще ніхто не заходив. Звичайно там мають вони свої печери, де сидять і мудрують, як світом управляти»³. Зауважимо, що на Закарпатті зафіксовані уявлення, що деякі чорнокнижники можуть жити й серед звичайних людей, а не тільки у віддалених місцях. Вони нібито лише інколи відвідують «зборища» своїх колег, а розпізнати їх справжню сутність важко. Також існують народні оповіді про те, що чорнокнижники беруть у полон простих людей, які змушені їм прислужувати протягом 15 років, а потім їх відпускають з умовою зберігати в таємниці побачене. У такий спосіб у народних бувальщинах реалізується віра простих людей у можливість «прилучення до божества», яким у їх уяві певною мірою постає чорнокнижник.

У казці «Про хлопця, який прочитав чарівну книжку»⁴ (СУС–325), яку записав П. Лінтур від Степана Бочка у селі Солочин (Свалявський р-н Закарпатської області), чорнокнижник наймає слугу, який згодом перебирає магічні здібності свого вчителя, прочитавши книжки, що були в домі

¹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки / передм., запис і підготовка текстів, словник С. Пушика. С. 93.

² Там само. С. 94–99.

³ Потушняк Ф. Чорнокнижники в народномъ вѣрованю. С.137.

⁴ Зачаровані казкою: Українські народні казки Закарпаття в записях П. Лінтура / упоряд. І.Сенька та В. Лінтура; вступ. ст., прим. та слов. І. Сенька; післямова П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1984. С. 193–196.

господаря. Казка моделює ситуацію неприйняття чорнокнижником крадіжки знань, він намагається знищити хлопця. Чорнокнижник та Іван змагаються, перебуваючи в подібі тварин, і хлопець перемагає чаклуна. Юнак перетворювався на зайця, голуба, перстень, мак та лисицю і в подібі лисиці знищує чорнокнижника-когута. Відповідно казка символічно моделює ситуацію своєрідної ініціації хлопця: юнак здобуває знання чорнокнижника, але не стає таким, як чаклун. Відбувається метафоричне розщеплення образу чорнокнижника: юнак переймає лише деякі вміння чаклуна (не спрямовані на шкоду людям, не пов'язані з насиланням граду на села), а демонічні властивості гинуть разом із чорнокнижником.

Варіантом цього сюжету є казка «Гонихмарник і його віщий слуга»¹ (СУС–325 частково, 811*), записана В. Гнатюком від М. Пустая в Збуї Земплінської столиці (Словаччина). Тут джерелом магії чорнокнижника є не книга, а чотири золоті букви, створені з магічної «мазі». За відсутності гонихмарника юнак заглянув у щілину дверей дванадцятої кімнати і побачив там диво: «Увидів на столі у дванадцятій хижі золоті чотири букви, що золотом написані були. [...] хто їх видів, то вшиток світ видів і всілякі порядки»². Однак, відвівши погляд від золотих букв, хлопець усе забув. Таким чином, казка акцентує на неможливості героєм засвоїти магичні знання без споглядання чарівних букв – коли не бачить їх, є звичайною людиною. Можливо, споглядання золотих букв є метафоричним переосмисленням стану трансу/«просвітлення», перебуваючи в якому чаклун чи шаман має можливість доступу до колективного несвідомого. Також магія чорнокнижника пов'язана з символікою чисел (дванадцять і чотири) та кольору (золотий). У будинку гонихмарника дванадцять кімнат, і саме в дванадцятій кімнаті сховані магичні знання. Дванадцять – це символ вічності, безперервності, певного циклу, гармонії. Здатність бачити і знати про все на світі дають героєві саме чотири букви ($4 \cdot 3 = 12$), так у казці об'єктивується

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 30–32.

² Там само. С. 30.

архетип четвірності (котрий є однією з проєкцій архетипу Самості – вищої мудрості, знання). Золото теж асоціюється з просвітленням та розвитком. Отже, чотири золоті букви є уособленням архетипу Самості, саме вони сприяють ініціації героя, його магічному розвитку, набуттю знань та вмінь гонихмарника. Казка моделює ситуацію повторення слугою чорнокнижника магічного акту, який дозволяє пізнати те, що не під силу звичайним людям. Коли вдруге побачив хлопець золоті букви у дванадцятій кімнаті, «ушиткой знав, як є на світі. Увідів, із чого то вони двоє живуть, пан і слуга, ані не варять, ані не пикуть, усе готове мають у тій хижі під столом: у припорошенім горняті така золота масть, що коли б собі тов мастьов іще такі букви ісправив і другий, так би годен гонити хмарами, як і тот гонихмарник. Зробив хлопець собі такі букви з тої масті [...]. Узяв і утік додому з ними»¹. Згодом викрадені золоті букви хлопець використовує, щоб перетворитися на золотого барана, золотого буюка, золотого коня (золоті букви сприяють перетворенню на золотих тварин). У змаганні з гонихмарником юнак програє, але звільняється з полону завдяки допомозі служниці коваля, а гонихмарник залишається живим. Отже, у чарівних казках чорнокнижник/гонихмарник ототожнюється зі злом, постає мудрим чаклуном, який ретельно оберігає свої магічні знання від людей, хоча не завжди це йому вдається.

Гонихмарник є подібним до чорнокнижника персонажем. Згідно з народними уявленнями, він теж здатен викликати дощ та град, але не має чорної книги, чорного одягу чи чорного кольору шкіри, це звичайний, на перший погляд, чоловік. На Закарпатті бувальщини про гонихмарників записали В. Гнатюк, П. Лінтур та І. Сенько, на Пряшівщині – Н. Вархол, М. Шмайда, на Прикарпатті – І. Волошинський, О. Дерев'янка (опубліковані в Етнографічних збірниках 1908, 1910, 1911 рр.). Удало систематизовано

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 30.

сюжети цих міфологічних оповідей у статті І. Сенька «Гонихмарники»¹. Чорнокнижників часто називали й гонихмарниками, про них І. Сенько записав міфологічні оповіді в кількох селах Закарпаття, зазначивши, що часто трапляється сюжет про те, як селянин вилами або ножом кидав у вихор, який заважав йому складати сіно, а згодом з'ясовувалося, що в тому вихорі був гонихмарник (ним виявляється кум селянина або ж незнайомий чоловік із сусіднього села). «У обох випадках гонихмарники під час бурі були невидимими. Їх легко ототожнити з духами, демонами. Інші фольклорні сюжети домальовують образ чорнокнижника-демона»².

На нашу думку, гонихмарник відрізняється від чорнокнижника тим, що свої магичні знання здобуває не в процесі навчання, а відкриває їх у собі інтуїтивно. У народних оповідях гонихмарники мають амбівалентну сутність: 1) можуть допомагати тим, хто на це заслуговує; 2) карати самовпевнених, марнославних. Зокрема, І. Сенько навів бувальщину, записану О. Дерев'янком, у якій гонихмарники наказували грозам обминати поля пана, який у голодні роки допомагав бідним: «То як був коли град, то люди навіть чули, що вгорі щось кричало: "Не пусти, не пусти на Кубайлову ниву!" То всюди град повибивав, а на його полю збіжжя ані не рухане було градом»³. На Прикарпатті, за спостереженням І. Сенька, часто трапляються бувальщини, у яких гонихмарник демонструє свої магичні сили освіченій людині, щоб підтвердити свою винятковість: «Освічена людина не вірить хмарникові, що він може вплинути на хмари; на доказ своєї сили хмарник у назначений час вибиває градом ліс чи поле скептика»⁴. А в бувальщині, зафіксованій М. Шмайдою на Пряшівщині⁵, утверджується неспівмірність світоглядів гонихмарника і звичайної людини: вїйт дозволив гонихмарникові перегнати через його поле отару овець, не розуміючи, що вівці – це грозові хмари. Відтак поле вїйта побив град.

¹ Сенько І. Гонихмарники. С. 48–49.

² Там само. С. 48.

³ Там само. С. 49.

⁴ Там само. С. 48–49.

⁵ Там само. С. 49.

Семантично протилежними до чорнокнижника і гонихмарника персонажами є градівник, мольфар, хмарник, котрі здатні керувати грозою, громом та блискавкою й оберігати людей від руйнівного впливу стихій, насланих демонічними істотами. Народні вірування про таких людей зафіксував на Закарпатті Ф. Злоцький: «Існують так звані гонителі грози, які спроможні тримати грозу осторонь від околиці села. Вони однак не повинні боятися і сміливо треба протиставлятися грозі, бо якщо втечуть, будуть убиті блискавкою»¹. Водночас, як зауважує І. Сенько, хмарники протистоять гонихмарникам, здатні подолати їх: «Хоч гонихмарники і спроможні зробити велику біду, але вони не всесильні: хмарники, яких гуцули називають ще мольфарами, можуть відвернути градоносні хмари. Проти хмари йдуть із християнськими атрибутами: із дзвоником, з яким піп ходить причащати вмираючих; із палицею, з допомогою якої запалюють свічки на світильнику в церкві; з ліщинковою паличкою, над якою відслужено дев'ять богослужінь...»². За спостереженням І. Сенька, до магічних предметів, якими можна зупинити хмару, народна уява відносить палицю, якою врятували жабу від змії, котра намагалася її з'їсти, а також «палицю, яку вкрали від жебрака»³.

А. Мойсей відзначив, що в румунських селах Буковини існують вірування, ніби хмарники (їх там називають гріндінарями) для відвернення граду теж використовують вербовий прутик, яким врятували жабу з пащі змії. Такий прутик вважається «здатним розігнати градові хмари на півночі Білорусі, на білоруському Поліссі, у Люблінському воєводстві, на Житомирщині, Галичині, Закарпатті, Гуцульщині»⁴. Гріндінарі для відвернення граду також використовували «палицю, яка на одному кінці мала

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 320.

² Сенько І. Гонихмарники. С. 48.

³ Там само. С. 49.

⁴ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 147.

спеціальне заглиблення, заповнене освяченою пшеницею»¹, залізний хрест, гілку ліщини, процес биття в залізні предмети.

Інколи в народних оповідях сплутуються назви гонихмарника і хмарника-захисника. Зокрема, Федір Кость-Скубенич із Тур'їх Ремет описав хмарника як лицаря-переможця над драконом (шарканем), але назвав його гонихмарником: «Гонихмарники – чисті люде. Вони від Бога і сповняють божу волю. Єден з тих гонихмарників мав під язиком проскуру, котру посвятили па Благовіщення. Він гнав шаркань, коли вона летіла в тучах полями-горами і вшитко палила на своєм пути (Архів П. Лінтура, записано 1961 року)»². Тут хмарник наділяється здатністю оберігати людей від руйнівного впливу бурі та граду, утілених в образі шаркані. Хоча в іншій бувальщині, записаній І. Сеньком від М. Шопляка-Козака у с. Келечин (Міжгірський р-н Закарпатської обл.), хмарник постає зовсім не шляхетним лицарем, а людиною, яка використовує свої магічні здібності виключно у власних інтересах: «Був у Ростоці Беца, який бурі спирав. Робили сіно на Бескиді, і почали надходити густі хмари. Люди почали хапати сіно, а він обійшов свою землю і в поконечу затяв сокиру та сів собі. Надійшла буря, від людей сіно приляло, а у нього – ніт. Люди пішли додому, бо сіно у них помокло, а він своє почав збирати...»³.

Ця міфологічна оповідь також яскраво вмотивовує зв'язок хмарників (гонихмарників) зі стихією води. Навіть після смерті, без виконання самим хмарником якогось магічного акту, відчувається його вплив на грозові хмари. Перед смертю Беца наказує своїм дітям, щоб повільно виливали ту воду, якою обмиють його тіло. «А діти забули сказати про се людям, які обмивали його тіло, і ті виплеснули всю купіль відразу, ще й корито перевернули [...]. Як почався опровід, зібралося на бурю. То зійшлися демони на його похорон. Почалася велика злива. Опровід закінчився у боіщу. Вода тогди забрала

¹ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 147.

² Сенько І. Гонихмарники. С. 49.

³ Там само. С. 49.

мости, одну жону, хлопця і корову»¹. Вода, владу над якою метафорично увібрав у себе Беца, нібито звільняється після виливання купелі померлого й довершує свій, можливо, нереалізований за життя Беци вплив, оскільки раніше їй заважали стримуючо-захисні магичні дії хмарника. Поява демонів на похороні символічно відображає помсту чорнокнижників та гонихмарників, дії яких обмежував за життя померлий хмарник.

Хмарники (громівники) виконували ряд магичних ритуалів, яким українські селяни надавали великого значення. Завданням хмарників було оберігати поля господарів від граду протягом періоду дозрівання урожаю. Як зазначила Г. Бердник, колись «господарі кликали "дідів і бабів із гір", приймали їх у себе впродовж періоду визрівання врожаю, від Благовіщення, коли перший грім гримить, до святого Іллі, коли "громи вже небійні", щоб ті захищали посіви від граду та грози, а господарі потім платили градівникам часткою нового врожаю»².

Згідно з народними віруваннями українців, хмари, які ще не досягли меж села, можна було розігнати за допомогою церковних дзвонів. Однак робити це слід було вчасно. Зокрема, про це йдеться в бувальщині, записаній Н. Вархол на Пряшівщині 1980 року: «Дзвонар задзвонив пізно – хмару вже не відвернути; гонихмарник пояснює дзвонареві, що як не можна на вузькому місці розвернути віз, так не можна вернути хмари з-над поля, коли з них має випасти град»³. У румунських селах Буковини громівники (гріндінарі), щоб розігнати хмари, згідно із записами А. Мойсея, використовували церковні дзвони, а також – три гілки верби та «три гілки липи, освячені на Вербні свята»⁴. Якщо ж соломонарі не дослухались до гріндінарів «і не відвертали дощові хмари від села, гріндінарі косами різали

¹ Сенько І. Гонихмарники. С. 49.

² Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). С. 104.

³ Сенько І. Гонихмарники. С. 49.

⁴ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 147.

навхрест хмари, і тоді, за народним повір'ям, соломонар верхи на драконі зразу падав на землю, а зверху на нього рушився весь лід»¹.

Наші предки пов'язали існування незрозумілих для них атмосферних явищ з образом «вченої» людини (чорнокнижника) й поставили в такий спосіб природу в пряму залежність від людини. Магічна освіченість чорнокнижника виявляється у здібностях керувати дощем, хмарами, грозою через посередництво чарівного слова, зафіксованого в чорній дивовижній книзі (бувальщини «Звідки бере ся град», «Чому громи б'ють»). Чорнокнижники в народних повір'ях та бувальщинах увібрали в себе семантику архетипу Самості (мудрого старого), а в чарівних казках – архетипу Тіні, уподібнилися до чаклунів («Гонихмарник і його віщий слуга», «Про хлопця, який прочитав чарівну книжку»). Жіночий відповідник чорнокнижника – чорнокнижниця – на Закарпатті не відома. Однак чорнокнижниця є героїнею казок, записаних на Івано-Франківщині («Хоробрий жовняр», «Чорнокнижниця і дівчина Іванка», «Казка про Чорнокнижницю, її дочку й проданого хлопця»), і функціонально вона подібна до образу відьми. Семантично протилежним до чорнокнижника є хмарник/мольфар/градівник – людина, здатна оберігати села від руйнівного впливу грози, грому та блискавки. Вірування в градівника/хмарника, з одного боку, розширювало межі людського розуму, а з іншого, ставило людину (не дводушника) вище над природою. Звісно, подібний підхід до взаємозв'язку людина-природа міг виникнути лише тоді, коли відбулася культурна самоідентифікація людства й зник тотальний страх перед невідомим. Природа (гроза, грім, блискавка) вже уявлялася керованою, а не безумовно руйнівною стихією, стерлися ознаки культу, а натомість утвердилося бажання людини підпорядкувати собі навколишній світ і все, що раніше викликало страх. Уявлення про чорнокнижника/гонихмарника та градівника/хмарника постає як спроба людини виокремити в собі риси

¹ Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. С. 147.

божества, заявити про свою здатність впливати на світ природи. З іншого боку, народні оповіді про чорнокнижників увиразнюють таку етнопсихологічну рису українців Закарпаття як повага до «вченості», вшанування освічених людей.

Висновки до четвертого розділу

1. У повір'ях українців Закарпаття душа уявляється невидимими нитками прив'язаною до тіла, але здатною на самостійні дії й такою, що може набувати різних форм, постає у вигляді тіні. Ряд уявлень про шлях душі у світ мертвих, зустріч з персоніфікованими днями тижня чи святим Петром, які здійснюють над нею суд, метафорично відображають ритуали переходу, пов'язані зі складними випробуваннями. Бувальщини художньо моделюють різні сценарії життя душі після смерті: реінкарнація в межах роду – «Душа діда переселилася у тіло внука»; потрапляння в чистилище («Про душу людини») або пекло («Про Супонецьке (або пекло)»); відбування покарання в тілі тварини («Покійниця-покутниця»). У деяких бувальщинах душу померлого на межі світів тримають незакінчені справи («Мати-покійниця приходить до дитини», «Покійниця приходить за боргом», «Мрець приходить за окулярами») або моральні переступи («Мрець просить відпустити гріхи», «Мрець-боржник», «Покійниця-покутниця»). У деяких бувальщинах спілкування з померлим віщує смерть живому, душа якого вже перебуває на межі й тому здатна бачити й чути те, що не під силу іншим («Цьопачку забрала давно померла мама»).

Уявлення українців Закарпаття про життя душі після смерті стало основою магічних ритуалів, одні з яких повинні були допомогти душі покійника потрапити в потойбіччя: вкладають мертвому до рук свічку, щоб не заблукав; взувають його у черевики, щоб не йшов босим по кам'янистій дорозі чи через вогонь. Інші ритуали мали убезпечити живих від впливу мерця та пов'язаної з ним енергії смерті: наприклад, слід було подивитися на живе дерево і сказати: «Як то дерево здорове, так і ми здорові». Щоб душа небіжчика не забрала з собою те, що було важливим для нього за життя, після

того, як закінчувалося відспівування, дві жінки попід труну передавали одна одній тричі вузлик, в котрому було зав'язане зерно і сіль. Потім цю сіль давали худобі, а зерно висипали до насіння. Можливо, у такий спосіб відбувався метафоричний розрив зв'язку між душею померлого чоловіка і його господарством, худоба й насіння символічно ставали захищеними від енергії смерті. Ряд уявлень про шлях душі у світ мертвих, зустріч з персоніфікованими днями тижня чи святим Петром, які здійснюють над нею суд, метафорично відображають ритуали переходу, пов'язані зі складними випробуваннями.

2. Народні оповіді українців Закарпаття пов'язують самогубство із впливом на людину нечистої, демонічної сили. З точки зору психоаналізу, воно зумовлюється розщепленням свідомості індивіда, впливом на особу темного alter-ego, яке підпорядковує собі дії свідомості («Я»). У народних віруваннях та бувальщинах Закарпаття причетним до скоєння самогубства часто є чорт, якого нещасний бачить у момент своєї смерті. У бувальщинах про самогубство через повішення чорт або підмовляє до цього кроку зневірену людину («Чорт підмовляє до самогубства»), або показується перед смертю нещасного, коли той утрачає здатність дихати («Чорт і повішеники»). На самогубців проєктуються риси, притаманні образу чорта, – вони також стають злими, демонічними істотами, котрі прагнуть позбавити життя іншу людину («Потопельниця»). Інколи потопельник використовує магічну формулу «Мав бути, та нема його», за допомогою якої метафорично застерігає про свій намір забрати людське життя («Як чоловік утопився»). Часто потопельник уподібнюється до водяника («Потопець і риба»).

Магічні ритуали, яким піддавалося тіло самогубця, мали на меті створити психологічний бар'єр у свідомості людей – застерегти їх від необдуманого ставлення до власного життя. Згідно із записами Ф. Потушняка, до рота самогубцю клали потовчене скло, олово, освячений мак, серце пробивали осиковим, глодовим або липовим колом. Мотузку, яку зняли з шиї повішеника, використовували в магічних актах (корчмарі кидали

її до горілки, щоб мати більше відвідувачів; застосовувалася для відлякування коней).

3. На Закарпатті побутують казки, легенди та бувальщини про мертвого коханця, який приходить до дівчини/жінки. У казках героїня може померти й у такий спосіб уникнути стосунків з чортом, а потім народитися знову й вдало вийти заміж (казка «Прядки»). Однак якщо дівчина/жінка вдається до магічного ритуалу, щоб викликати мертвого коханця, то на неї, як правило, чекає смерть (казки «Попадя і її мертвий коханок» та «Коханок-мерлець»). Згідно з народним світоглядом, зустрічі з мертвими є гріхом, вони руйнують душу людини, яка не здатна сприйняти справжню реальність й моделює для себе уявний комфортний світ, уникаючи болю й самотності. Щоб припинити відвідування мертвого коханця, закарпатці освячували хату, у ліжку одержимому клали святу воду, мак, ніж, на поріг ложили сокиру вгору лезом, самого недужого одягали в старий церковний одяг (стихар та епітрахиль).

4. З культом предків у ритуальній традиції українців Закарпаття пов'язані «задушні» суботи: у ці дні вшановували померлих членів родини через своє добре ставлення до чужих, обділених долею людей (жебраків, калік), вся увага зосереджувалася на духовних цінностях, встановленні метафізичного зв'язку з покійними предками. «Задушна» субота належала до площини сакрального часу, а тому всі вчинки, здійснені у цей день, метафорично зумовлювали подальшу долю людини, «програмували» її успіх або невдачу.

Култ предків на Закарпатті зумовив появу таких магічних ритуалів: обернутим решетом сіяли муку на столі відразу ж після поховання мертвого, і якщо дух з'явився першої ночі в хаті тієї родини, то залишав за собою знак на тій муці, і це означало, що він потребує допомоги (молитви, пожертви); частину страви з різдвяної вечері залишали на столі на три дні для померлих; закопували на могилах окрайці пасок, качали на могилах писанки на Великдень; щоб швидко забути померлого, клали за пазуху грудку землі з могили після похорону; колись вдова розрізала крейцер на чотири частини, і

кожну клала в чотири кутки кімнати (щоб після смерті чоловіка уникнути бідності), а на даху хати клала обернуте решето (метафорично усувала «відсіювання» (не розглядання) її женихами у ролі потенційної нареченої).

З психологічної точки зору, ритуали, пов'язані з культом предків, відображали: 1) прагнення людини утвердити ідею безсмертя душі, безконечності життя; 2) бажання усунути страх перед смертю та ображеними небіжчиками; 3) прагнення виконати свій морально-етичний обов'язок, належним чином ушанувавши померлих предків, допомігши їм почуватися комфортно в потойбіччі, а за це дістати винагороду – щасливе й гармонійне життя, не затьмарене бідами.

5. Назва «дводушники» натякає на існування певного дуалізму, поєднання в одному тілі людської й демонічної душі. Віра в існування другої демонічної душі метафорично утверджує ідею спасіння навіть великого злочинця, оскільки за вчинене зло відповідатиме його темне єство – Тінь, залишившись на межі світів в образі упиря або потрапивши у світ грішників. Метафоричне моделювання образів дводушників відображає такі етнопсихологічні риси українців Закарпаття, як образність сприйняття та уміння знаходити компроміс із зовнішньою пітьмою.

Босорканя (відьма) уявлялася або душею-привидом, що блукає по землі і шкодить людям, або жінкою, тіло якої підпорядкувала собі зла душа. Закарпатці вірили, що босоркані можуть мати одну, дві або три злі душі. Такий багатогранний («кількадушний») образ відьми виник унаслідок нашарування вірувань у різних демонічних істот. В образі босоркані поєдналися риси чаклунки, перевертня та упиря.

У бувальщинах Закарпаття описуються зборища роздягнутих босоркань, на яких вони розповідають про свої злодіяння: вбивства, насилання хвороб та бід, позбавляння корів молока («Гефлючка Олена»). Відомі на Закарпатті також бувальщини й казки про зустріч чоловіка з відьмами, що мало не закінчується для нього смертю або ж потраплянням на чужину (казка «Як

вийшов піп на гостині у чарівниць», записана В. Гнатюком у Східній Словаччині).

У закарпатських бувальщинах, казках та легендах босорканя зображується зі зримо ушкодженим материнським інстинктом: вона відмовляється від своєї хворої дитини й обмінює її на чужу. Цим вона уподібнюється до персонажів словацької міфології: богінки, Руни, водяної баби. У бувальщинах Закарпаття є й образ мертвої відьми-упириці («Дводушниця»). Подібність босоркані до образу відьми, відомої в інших регіонах України, виявляється в магічних вміннях відбирати в корів молоко («Про бабу Петрючку»), літати й «зурочувати» малих дітей тощо.

Краяни здійснювали такі магічні ритуали, спрямовані на розпізнавання відьом: робили «стільчик для відьми»; ставили за капелюх на Великдень перо часнику, пророслого через голову вбитої змії; на свято Юрія варили цідильце з дев'ятьма голками.

Босоркуном вважався чоловік, нечистий дух якого блукає вночі у своїй подобі або в образі тварини (собаки, зайця, коня, лебедя тощо). Босоркун, як і босорканя, удень є звичайною людиною, не відрізняється від інших. В образі такого дводушника втілюється уявлення про темну сторону душі чоловіка, котра іноді змушує його до девіантної поведінки (в одній з бувальщин босоркун, перетворившись на ожину, прагне вбити власного сина).

Упир уявляється на Закарпатті як блукаюча демонічна душа дводушника, котра не може подолати межі між світом живих і мертвих. Щоб тілом дводушника не заволоділа демонічна душа, слід було здійснити ряд магічних ритуалів (вони детально описані в бувальщині «Дводушник», зафіксованій П. Світликом). Уявлення про упиря могло виникнути внаслідок страху перед можливою безкінечністю зла, котре нібито не зникало навіть після смерті дводушника, і продовжувало втручатися в життя людей.

Містичний світогляд закарпатських селян змодельював уявлення про два типи упирів: лісового та водяного. Ліс і вода є символами сфери колективного несвідомого, яке у сновидіннях та міфах може візуалізувати

страхи та фобії людини. Лісовий упир уявлявся дводушником, який живе в лісі й нападає на людей вночі і в полудень, випиває їх кров. Утративши чисту душу, лісовий упир позбувається людського буття, а тому прагне своєрідної «компенсації», прилучення до життя через кров живих організмів (людей чи тварин).

Водяними упирами нібито ставали чоловіки-дводушники, що втопилися. За своєю семантикою водяний упир подібний до водяника та русалок, він також прагне втопити людину. На відміну від лісового упиря, водяний з'їдає труп людини, а не випиває її кров (через поїдання мертвого тіла умовно прилучається до потойбіччя). Однак у бувальщинах, записаних у кінці ХХ століття, водяний упир вже не є вбивцею: він лише лякає людей, котрі увечері перепливають на човні річку, показується їм у вигляді білої голови, або ж приходять до будинку рибалки просити свою частку риби, яку допоміг упіймати.

Нічником вважався чоловік, який має дві душі і два серця; як привид може з'являтися уночі та мучити або ж убити людину, коли вона перебуває на самоті. Відмежована від соціуму особа здатна прислухатися до власних страхів та думок, що може спричинити галюцинацію чи дуже страшний правдоподібний сон, у котрому їй протистоїть демонічна сторона її власної душі – привид нічник (негативна Тінь). Легенди й бувальщини про нічника (зафіксовані П. Богатирьовим та Ф. Потушняком) є метафоричними застереження перед небезпечною силою несвідомого, внутрішнім злом.

Вовкун (вовкулака) уявлявся дводушником, який має два серця (легенда «Дводушник», записана Л. Дем'яном). І це зумовлює два різні сценарії його поведінки. Хижість, зло, агресія, ірраціональність, нездатність любити, прагнення завдати болю навіть близьким людям (напад на дружину, кума чи сина) наявні в сюжетах більшості міфологічних оповідей про вовкуна і метафорично відображають одержимість чоловіка архетипом негативної Тіні.

У народних бувальщинах Закарпаття чоловіка може перетворити на вовкуна босорканя (без конкретизації магічного акту або ж завдяки магічному напою), мати прагне матері змінити долю сина, зробити йогоподібним до брата (легенда «Вовкуни»). Такий мотив метафорично відображає деструктивний аспект виховання: надмірна турбота матері стає причиною інфантильності сина. Інколи сам вовкун ніби підсвідомо прагне бути викритим (бувальщина «Про вовкуна (вовкулаку) Ферка») – наймається охороняти овець, які є його потенційною жертвою. На Закарпатті побутують також бувальщини про ненавмисне поранення родича (брата, батька), який набув подоби вовка; про допомогу пораненому вовкунові, який згодом віддячується своєму рятівникові; про те, як вовкун заважає мисливцеві стріляти у перевертня, і це рятує чоловіка від смерті. У таких бувальщинах демонічний аспект сутності вовкуна не виявляється, на нього проєктується архетип позитивної інстинктивної Тіні. Витягування вівчарем скалки чи цвяха з лапи вовкуна є символічною проєкцією здатності людини прислухатися до власних інстинктів, прийняти й усвідомити їх. На Закарпатті не зафіксовано міфологічних оповідей про жінку-вовкулаку, вовк-перевертень – це завжди чоловік.

Вітряник – це дводушник, котрий у певні дні нібито міг літати у хмарах і бути невидимим, що певним чином пов'язує його із Стрибогом. Зв'язок між вітряником та стихією води виявляється в магічному ритуалі – лити воду на його могилу. Згідно з віруваннями українців Закарпаття, вода вважалася жертвоприношенням вітрянику, оскільки в народній уяві зв'язок між ним і стихією води зберігався й після його смерті, а тому люди носили воду на могилу вітряника і «баяли», щоб дощі не завдали шкоди селу (ритуал згадано у праці Ф. Потушняка «Душа в народному повір'ї села Осій»).

Шаркань – демонологічний (тератоморфічний) образ у міфології Закарпаття, велика сліпа змія з дванадцятьма головами (які виростають протягом семи років), з уст яких іде полум'я (легенда «Про шаркуна»), на неї проєктується архетип негативної інстинктивної Тіні. Основна властивість

шаркані насилати на села бурю з градом. Слепота шаркані є метафорою ірраціональності («сліпоти») інстинктів людини, потягів, якими слід керувати, інакше вони можуть викликати бурю емоцій, зруйнують звичний сценарій життя. Вітряник щодо шаркані виконує стримуючу та регулюючу функції свідомості: обмежує масштаби можливого зла – скеровує змію за межі сіл (град падає на пустелю, а не на будинки людей). У такий спосіб утверджується вищість людської свідомості над сферою інстинктів, котрі можуть бути підпорядковані волі «Я». Такі народні вірування відображають своєрідний містичний прагматизм українців Закарпаття.

«Той, що зміям наказує» – дводушник, друга душа якого споріднена зі зміями (здатна спрямовувати їхні дії в бажаному напрямку, метафорично – перебуває над інстинктами, персоніфікаціями яких вважаємо змії). Для одержання влади над зміями чоловік переймає знання від попередника, вже ініційованого товариша-вчителя. Відображене в бувальщинах уявлення про існування чоловіка, здатного підпорядковувати собі змії, психологічно послаблює страх людини перед ними. «Той, що зміям наказує», вітряник та шаркань – дводушники, у тілі яких постійно співіснують добра та зла душа.

б. Чорнокнижник у фольклорі Закарпаття здатен керувати бурями та грозами, він мудрий чаклун, який почерпнув знання з чорної книги (бувальщини «Звідки бере ся град», «Чому громи б'ють»). Чорнокнижник увібрив у себе семантику архетипу Самості (мудрого старого). Він постає ворогом чорта й уподібнюється до бога-громовика Перуна та святого Іллі, які громом та блискавкою знищували чортів (бувальщина «Чому громи б'ють»). Хоч інколи чорти постають помічниками чорнокнижників – допомагають їм кидати на землю лід у вигляді граду (бувальщина «Чорти і грішники носять град міхами»). У чарівних казках чорнокнижник уподібнився до чаклунів, увібрив у себе семантику архетипу Тіні («Гонихмарник і його віщий слуга», «Про хлопця, який прочитав чарівну книжку»). Жіночий відповідник чорнокнижника – чорнокнижниця – на Закарпатті не відома. Однак вона є героїнею казок, записаних на Івано-Франківщині («Хоробрий жовняр»,

«Чорнокнижниця і дівчина Іванка», «Казка про Чорнокнижницю, її дочку й проданого хлопця»), і функціонально подібна до образу відьми. Водночас чорної книжки чорнокнижниця не має й не володіє знаннями та вміннями, які народна уява приписувала чорнокнижникам. У румунській міфології подібним до чорнокнижника є соломонар, його жіночий аналог – соломоноріце, яка теж могла керувати дощовими хмарами.

Семантично протилежним до чорнокнижника персонажем є хмарник/мольфар/градівник – людина, здатна оберігати села від руйнівного впливу грози, грому та блискавки. Сила такого хмарника полягає у вмінні впливати на природу магією слова та ритуалом, причому без чарівної книги. Вірування в градівника/хмарника ставило людину (не дводушника) над природою й утверджувало можливість подолання магічно-раціонального («книжного») природно-інтуїтивним, магічно-іраціональним, що зближує цей образ з архетипом Самості.

Розділ 5

Етноархетипна семантика образів демонів, духів природи та надприродних істот у фольклорі Закарпаття

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

Однак появі уявлень про демонів передував процес самоідентифікації людини у світі, спочатку сформувалися вірування про душу, її сутність та сакральний зміст: «Уявлення про душу є первинним. І тільки після того, як людина мала вже деяке уявлення про свою душу і відрізняла її від зовнішнього світу, котрий ставив перед нею деякі питання про себе, –

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

² Там само. С. 3.

людина створила світ демонів»¹. Відповідно, спостереження за явищами природи й прагнення пояснити трагічні/незрозумілі події у власному житті, а також психологічні процеси, породжені страхом перед невідомістю, стали передумовою появи вірувань у різних демонічних істот: «Уявлення про демонів утворилося із поєднання сприйняття зовнішнього світу з внутрішнім духовним станом людини. Але зовнішній світ для неї і сам по собі жива істота, і все навколо має властивості людського я, – хоче мислити і відчувати, як вона. Між об'єктивним і суб'єктивним створюється вузька аналогія. Тому людині й легко стає одухотворювати оточуючий її світ»².

Очевидно, процес одухотворення непізнаного світу природи був тривалим і поступово з'являлися нові персонажі, котрі робили навколишню природу більш зрозумілою для наших прапредків. Ф. Потушняк наголошував на еволюції уявлень про демонічних істот, про їх трансформацію відповідно до історичного розвитку людства: «Ці персоніфікації жили з людиною на протязі тисячоліть, набуваючи все нових і нових форм, відповідно до тих умов взагалі, і до географічних зокрема, де уособлення мало реалізуватися. У нових географічних умовах спочатку персоніфікації помирили, але з їх останків, як із дивовижного попелу, народжувалися нові, відповідні новим обставинам життя самої людини-творця. Наприклад, у волинян переважають уявлення про дводушників, у горців лісової смуги та полонин – про демонів лісових, повітряних та ін., у той час як уявлення про чортів і демонів хвороб – всюди однакові, бо географічні умови їх не стосуються»³.

Прагнення до міфологізації світу й простору було властиве нашим прапредкам, оскільки створений уявою сакральньо-містичний простір наповнював глибинним сенсом їх життя, людина асоціювала себе з творцем через виконання ритуалів календарного циклу й метафоризацію явищ свого життя й світу природи. Адже «у душі людини є, без сумніву, потяг до

¹ Ф. П. Демоны вь народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 178 (20 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

творення образів всіх явищ, включно з феноменом свого духу в людиноподібній формі. Через них розгадує вона всі загадки світу й життя. Світ у людиноподібній формі й образах – для неї перше знання про себе та про оточуючу природу, хоча у всьому цьому нема ознак логічного світосприйняття...»¹. Персоніфіковані образи демонів сягають своїм корінням колективного несвідомого й мають архетипну природу. На них, вважаємо, проєктується архетип Тіні.

5.1. Чорт та домовик

Уособленням зла у народних віруваннях часто постає чорт (біс, дідько, демон, сатана, диявол, «щез би», домовик, «годованець»). Уявлення українців про нього зафіксували Г. Булашов, В. Войтович, В. Гнатюк, митрополит Іларіон, І. Нечуєм-Левицький, Ф. Потушняк, В. Шухевич та інші. Сучасні фольклорознавці Н. Войтович, В. Галайчук, А. Кривенко, М. Качмар, А. Кривенко, О. Пасічний, О. Поріцька акцентували на різних аспектах образу чорта. Зокрема, Н. Войтович розглянула образ чорта в контексті народної демонології Бойківщини². А. Кривенко проаналізувала календарні повір'я про чорта в демонології Волині³. М. Качмар осмислила народні версії походження чорта в українських етіологічних легендах⁴.

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

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

²Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.

³Кривенко А. Традиційні уявлення волинян про чорта: календарний контекст. *Научные труды SWorld*. Иваново: Научный мир, 2015. Т. 19. Вип. 2 (39). С. 65–74.

⁴Качмар М. Демонологічні мотиви українських етіологічних легенд: народна версія походження чорта. *Питання літературознавства*. 2011. Вип. 84. С. 125–132.

впав на землю, тому що Бог захотів втілитися в людині. Ця традиція відображена у кількох єврейських апокрифічних книгах, знайдених в кумранських печерах. Вона була згодом розроблена Орігеном»¹.

На переконання Дж. Хендерсона та К.-Г. Юнга, у психіці людини повинна існувати якась абсолютна сила зла, котра не може бути раціоналізована, котра є архетипічною Тінню і не може бути відділена від універсальної релігійної проблеми. Дж. Хендерсон, відштовхуючись від міркувань дослідників Старого заповіту, наголосив, «що первісно ідея Сатани не була персоніфікована в конкретній фігурі, а виражалася в дієслові "перешкоджати". Постать "ворога" з'явилася значно пізніше, ще пізніше цей образ був включений у Божественне (Самість) як "друга рука" (гнів) Бога»². Подібного висновку дійшов і Ф. Потушняк, який вважав, що в основі народних вірувань лежить певний дуалізм, і це стосується «передусім апокрифів про створення світу, де Бог і чорт – два протилежні принципи: один творить все добре, інший – все зло. Гуцули і нині називають чорта Аридником. Із парсизму цей дуалізм перейняв юдаїзм, від юдаїзму – християнство»³.

Образи злих духів і демонів, якими людська уява населила навколишній простір, на думку М.-Л. фон Франц, виникли під впливом страху людей перед природою, яка уявлялася наділеною «надзвичайною силою або небезпечною для певної соціальної групи. Для людей, які оселилися поблизу моря, це будуть морські демони або духи; для тих, що живуть поблизу непрохідного лісу, – лісові духи; для людей, що живуть в горах, – духи гір і льодовиків»⁴. Таким чином, у свідомості людей сформувалося уявлення, що злі духи й демони є уособленням злої іпостасі самої природи.

¹ Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа / пер. с англ. В. Агаркова, С. Кравец. Москва : Академический Проект, 2007. С. 285.

² Там само. С. 180.

³ Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 10 (10 октября). С. 4.

⁴ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 199–200.

Одержимість людини силами зла в міфах та казках метафорично відображається в образах напівлюдей-напівтварин, «наприклад, чоловік з ногами-списами або чоловік-троль»¹, чорт. Поява такого демонічного образу, за твердженням М.-Л. фон Франц, метафорично відтворює внутрішнє перетворення людини «на щось руйнівне і демонічне, коли вона стає одержимою силами зла»². Дослідниця вважає, що найжахливішим злом, яке тільки можна собі уявити, є феномен одержимості. Про зв'язок зла, що існує у сфері несвідомого людини, і здатне за певних умов об'єктивуватися в образах демонів, писав Ф. Потушняк: «В образі чорта людина персоніфікує свої злі прагнення, почуття, справи і под.»³. У такий спосіб відбувається метафоричне розщеплення внутрішнього світу особистості, зло «виноситься за межі» людського Ego, усвідомлюється як темне alter-ego, стає персоніфікацією архетипу негативної Тіні. Індивід визнає існування зла, засуджує його і своє амбівалентне ставлення до зла відображає в міфах, легендах, бувальщинах, повір'ях, де демони реалізують бажання та прагнення людини, які суперечать нормам суспільної моралі.

А. Голан зауважив, що ще в епоху палеоліту виник образ рогатої істоти, яка була дуже подібна до християнського зображення чорта – це напівзвір-напівчоловік. Учений переконаний, що первісні люди малювали таких істот не задля розваг, і ці зображення не варто сприймати як карикатури на когось із членів племені. «В античні часи цей образ був уточнений: етрусський художник створив портрет Чорнобога таким, яким згодом християни уявляли собі диявола, з цапиними рижками і борідкою; на вусі у нього три знаки насіння, що проростає, а зображення другого обличчя на голові статуетки відображає уявлення про двоїстість божества»⁴. А. Голан, дійшов висновку, що чорт – це колишній язичницький бог пекла. Учений

¹ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 200.

² Там само. С. 200.

³ Ф. П. Демоны в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 11 (13 октября). С. 4.

⁴ Голан А. Миф и символ. С. 220.

дискутує з сучасними дослідниками народних повір'їв, котрі «вважають, що чорт, дідько і т. д. – це, так би мовити, дрібна демонологія, плоди повсякденної фантазії»¹.

Н. Вархол також вважає, що образ чорта пов'язаний з уявленнями про темне божество, антагоніста Бога: вірування в «чорта, первісно неслухняного ангела, знайшло своє відображення на іконописних картинах Страшного Суду, де він зображений з крилами. Сюжет про походження чортів та їхню боротьбу з Богом містять в собі й апокрифічні легенди»².

За спостереженням Ф. Капиці, існують народні уявлення про те, що за спиною «чорта можна побачити чорні крила»³, колір яких увиразнює зв'язок цього демонологічного персонажа з темним ангелом або ж Чорнобогом. У народних віруваннях Закарпаття, «чорт – персофікація зла, божої неприязні, що в багато-чому обмежує абсолютну владу Бога [...]. Релігія розробила уявлення про чорта по-своєму, народна фантазія приписала йому, крім загадкових властивостей ще й різні значення та справи»⁴.

Ф. Потушняк наголосив на існуванні впливу релігії на народну фантазію, що зумовило тенденцію до злиття уявлень про демона із уявленнями про чорта. Зокрема, Й. Тереля у місті Сваляві (Закарпаська область) записав міф «Диявол», у якому розповідається про появу чорта й перетворення його з «побратима Бога» на демонічне створіння: «Сумно було Богови серед царства свого, взяв і вчинив собі побратима. Дуже красного молодця, дуже розумного. А що вже здібний і хитрий, то пошукати треба було. Навіть серед людей такого не було. У всьому рівний Богові»⁵. Бунт чорта проти Бога міф окреслює як появу нової диявольської церкви, що приваблює людей можливістю вирішити їх побутові проблеми, позбутися нещастя: «Зачав Бог позирати, що Диявол своїм розумом почав суперечити

¹ Голан А. Миф и символ. С. 220.

² Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 176.

³ Капица Ф. Тайны славянских богов. Москва: РИПОЛклассик, 2007. С. 203.

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

⁵ Диявол. / Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

божеській правді. А Диявол почав будувати церкву без Христа. Зачали в ню люди ходити. І зачали люди на Бога нарікати, що так багато Бог біди запустив межі людьми, а Диявол то почав поправляти»¹. Міф також метафорично вмотивовує уявлення про чорта як про рогату й хвостату істоту з копитами замість ніг: «А що Диявол дуже хитрий був, то зачав серед людей сам себе малювати із рогами та хвостом і незугарним на вид. Люди стали собі легковажити на силу Диявола й сміятися із нього, як із дурника. А потім і зовсім перестали застерігатися перед диявольською хитрістю»². Таким чином, зовнішність чорта трактується міфом як маска, що повинна приховувати справжню сутність зла й робити людей безборонними перед спокусами: «Побачив Диявол, що люди за нього нич не знають і пішов поміж них. І розпустив між людей Диявол змішання, сліпий жах і розкол»³.

М.-Л. фон Франц акцентувала на наявній у світових міфах і казках тенденції наділяти сили природи деякими рисами людей. Наприклад, таким є велетень, тіло якого складається з кам'яних брил, котрий «здатен зруйнувати абсолютно все, і контури його тіла нагадують людину. Інший демон, подібний до собаки, з людською головою, яка викликає огиду. Є багато змішаних форм – напівлюдей, напівтварин, а також фігур з потворними людськими обрисами. Дух зла неймовірно худий, і люди кажуть, що таким худим його зробило зло»⁴. Таким чином, наявність в образах демонів елементів і людської, і тваринної природи (яка є метафоричним уособленням руйнівних, деструктивних інстинктів) символічно відображає уявлення про дуалізм самого зла (воно має різні обличчя) і водночас про дуалізм характеру людини.

За спостереженням Г. А. де Воллана, серед верховинців Закарпаття у 70-х роках ХІХ століття була дуже поширена віра в активне втручання у справи людей «втіленого диявола або чорта. Про це вірування свідчать не

¹ Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

² Там само. С. 66.

³ Там само. С. 66.

⁴ Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках. С. 206.

тільки чортові камені, тобто уламки скель, нібито скинутих чортом під час його перельоту через них, але й детальні оповіді про лукаві походеньки чорта, про його витівки з пастухами і т. д. У цих оповідях чорт постає то у подібі ворона, то у вигляді крилатого дракона»¹.

У народних віруваннях українців чорт має різний вигляд, але його зовнішність включає в себе видимий атавізм, дефект, щось, запозичене від тварин. Змодельований таким чином образ демона, що відрізняється від людини невідповідністю уявленням про норму й красу, метафорично утворює засудження суспільною свідомістю його внутрішньої сутності. Потворна зовнішність яскраво відображає потворність внутрішню. Згідно з записами Ф. Потушняка, чорт, як правило, у народній уяві закарпатських селян «низький, череватий, на тонких ногах, або сухий і дуже високий, або ж маленький, горбатий. У чорта людське обличчя, але шкарадне. Він має копита, роги і хвіст або одну людську ногу, а другу – кінську, при чому вона завжди схована під одежею»². За спостереженням Н. Вархол, чорти спочатку уявлялися не з копитами, а з качачими чи гусячими лапами³. Дослідниця зазначила, що чорт з курячими та качачими ногами знаний у селах Свидниччини (с. Белеївці, Словаччина). А «у чеських фольклорних проявах ця ознака властива водянику»⁴. Зовнішня подібність демонічних істот до тварин чи птахів метафорично відображає їхню архетипну природу – об'єктивацію в цих образах архетипу негативної Тіні, пов'язаної зі сферою інстинктів.

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

¹ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. С. 189.

² Ф. П. Демони в народном вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 11 (13 октября). С.4.

³ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 180.

⁴ Там само. С. 183.

швидкість, з якою він ходить. І взагалі, чорт часто набуває образу коня [...]. Чорт і нечистоти мають над конем владу. Чорт може їздити на коні, то як звичайний чорт, то як "газдівник", а нероз використує його задля своєї мети»¹. На думку Ф. Потушняка, уявлення про коня тісно пов'язані зі світом темним, демонічним.

Ф. Потушняк зафіксував народні вірування в те, що чорт може отримати владу над конем, коли хоронять тіло грішника або дводушника. Водночас «над волами «він» не має права, як і над іншим рогатим (чистим) скотом»². Відтак, оскільки кінь у народних віруваннях асоціювався з демонічною силою, він нібито міг перевезти душу померлого у світ темний і занести її в такий спосіб.

В апокрифах місцем перебування чортів є пекло, але закарпатські селяни вірили, що улюбленими локаціями чортів є «старі млини, покинуті хати, руїни, печери, старі фари»³ – тобто місця, позбавлені цивілізаційного впливу, відмежовані від впорядкованого життя, котрі є уособленням хаосу. У деяких бувальщинах та легендах чорти мають риси міфологічного трікстера: вони люблять розважатися, «не позбавлені гумору»⁴ і водночас жорстокі. Архетипна природа образу чорта увиразнюється також його «багатоликістю», здатністю одягати маски, що метафорично відображає уявлення про багатогранність зла, про його індивідуальний вияв у душі кожної людини: «Чорти блукають по світу, всіляко маскуючись, та виконують свої обов'язки. У народних розповідях чорт може перетворитися в кучера і повезти пасажирів, куди йому захочеться, або ж як незнайомий пан промчати на бричці із селянами по ярмарку [...]. Чорт може присісти в гурт селян, що розмовляють при багатті, або ж перетворитися в мельника і молоти в пустому млині за селом»⁵. Такі народні вірування були завуальованим,

¹ Ф. П. Сани в похоронному обряді. *Недѣля*. Ужгородь, 1942. Рочник II. Число 38 (27 сѣнтября). С.3–4.

² Там само. С. 4.

³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. №11 (13 октябрия). С.4.

⁴ Там само. С. 4.

⁵ Там само. С. 4.

символічним застереженням для людей: треба бути пильними, бо зло зовсім поруч і не завжди його можна розпізнати.

На Закарпатті ще в середині ХХ століття побутувало уявлення, що чорти люблять «розважатися в корчмах, що знаходяться віддалік людського житла, під лісом чи при дорозі. Тут вони збираються під виглядом багатих людей, в чорних фраках, при чому завжди впадає в око щось яскраво-червоне – краватка, піджак і т. п., вони дуже буйно розважаються. П'ють "коріцман" (денатурат), розбивають крісла, пляшки, співають сороміцькі пісні, матюкаються, витанцьовують, словом здійсмають такий гамір, що корчма здригається. Якщо хтось із звичайних смертних у цей час зайде до корчми, то чорти пригощатимуть його найкращими винами, будуть низько кланятись і вихваляти гостя. Але потім почнуть знущатися над ним, візьмуть до танцю і нарешті, ледь живого, відпустять додому»¹. Такі вірування відображають найважливішу функцію чортів – спокушати людей, зароджувати в їх душах гординю, уподібнювати людей до себе (адже саме гордість, згідно з апокрифами, зумовила падіння Люцифера). Таким чином, в образах чортів персоніфіковані примітивні інстинкти людини та її підсвідоме прагнення до всездозволеності, подолання певних морально-етичних норм.

На образ чортів часто проєктується така негативна риса людей, як гультяйство та грошолобство. Зокрема, у народних віруваннях одного з регіонів Закарпаття існувало уявлення, що «чорти часто збиралися в "крушиновій корчмі" (при дорозі із с. Білок до с. Довгого) та в "червеній корчмі" поблизу Сигота. Музикантові та корчмарю чорти давали стільки грошей, скільки ті хотіли, але вранці гроші перетворювалися в плоскі камінці»². Вірування в зникнення грошей, заплачених чортами, метафорично відображає ілюзорність цінностей, джерелом яких є зло.

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

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №11 (13 октября). С. 4.

² Там само. С. 4.

Заднє, Іршавський р-н, Закарпатська область) чорт допомагає герцогові виграти в карти всі гроші його гостей і в такий спосіб прагне посварити їх між собою. Герцог «усі гроші виграв від своїх гостей. Почали на нього позирати, ош що тот чинить, що не має чести; і якось йому карта єдна з рук упала, та знімав пак із землі, та глипне, а ззаду нього єден пропасник (чорт – О.Т.) стоїт; тот му помагав»¹. Однак видимим чорт був лише для герцога, власника будинку, де відбувалася гра в карти; гості його не бачили. Тож «нечисте» місце, на якому був побудований дім, справляло вплив на мешканців, було межею, де об'єктивувалися демонічні сутності.

Також у цій казці чорти навмисно роблять свідком своїх гульбищ людину, змушують чоловіка спостерігати за їх розвагами, але не завдають йому шкоди: «Раз тільки що усне єден граф, чує, а там такий гомін, ходять, іграют! Прийде єден пан, чорт, і підійме того графа, аби позирав, як іграют. Позират, а там їх тільки, що й іглов би не дзьобнув. Тоді прийде тот пан знову й кладе знову спати»². Така віра в можливість втручання чорта в життя людей на «нечистих» місцях була метафоричним застереженням про необхідність виважено ставитися до вибору місця для побудови житла, відповідно до народних вірувань і табу.

Народна уява приписала чортам здатність сіяти розбрат між людьми: «Чорти навідуються на весілля та інші застілля, де підбурюють селян на сварки та бійки»³. У такий спосіб відбувалося психологічне заміщення: провина за конфлікт, сварки, ненависть і егоїстичні прагнення переносилася на представника потойбіччя, сутністю якого є зло, а з людини знімалася відповідальність за її деструктивну поведінку.

У народних віруваннях Закарпаття побутує уявлення про зв'язок хвороби епілепсії («падучки», «нечистої хвороби») з одержимістю людини демонічним духом. Існує вірування, що «чорт може мучити і кидати

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. С. 146.

² Там само. С. 146.

³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. №11 (13 октября). С. 4.

людиною. Тоді говорять, що людина хворіє "нечистою хворобою", тобто падучкою»¹. Непідвладність тіла свідомості людини метафорично інтерпретується як підпорядкування особистості демонічній істоті². Причини появи такої хвороби не відомі, тож народна уява пов'язала її з діяльністю чорта. Ф. Потушняк зафіксував магичні ритуали, спрямовані на зцілення хворих «нечистою хворобою». У цих обрядах важливе місце посідає магія межі, уявлення про яйце-зносок як місце перебування чорта, ритуальне омивання та магичні властивості рослин: «Коли трапиться перший припадок, хворого зразу ж кладуть під корито, і, зав'язавши у вузлик землю із трьох меж, б'ють нею тричі в корито і тричі хворого. Потім вузлик разом із "зноском" кидають через хату, а далі зразу ж закопують в землю за хатою»³. Цей спосіб зцілення хворого на епілепсію пов'язаний з вірою у можливість «переселення» чорта з тіла людини у яйце-зносок – знахар намагається вигнати демона, б'ючи недужого вузликом із землею, узятою з трьох меж. Отже, зцілююча сила проєктується на землю.

Інший метод зцілення людини від одержимості чортом (злим духом) полягав у «змиванні». Для цього знахарі «у новому глиняному горшку гріють воду з річки (над якою хочуть "змивати" хворого), вливають в неї декілька крапель свяченої води разом із "чистцем", "тим'яном", "Іван-зіллям", шматком свяченої паски, різдвяного ладану, кусочком свічки з хреста і "живими квітами" з м'ятою. Тої ж ночі, опівночі, над млиновим колесом голий ворожбит виливає цю воду на голову хворому, також голому, промовляючи таке заклинання: "Тогди вернувбисья, коли ся вода горі лотоками (розбиває горшок) та й сей горниць цілий буде". Потім він обертається і біжить назад, не оглядаючись. Чорт, що поплив за течією, не може вже вилізти по воді, котра падає з колеса. Бо чорт може повернутися

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №11 (13 октября). С. 4.

² Тиховська О. Психологічне підґрунтя образів чорта та домовика в міфології Закарпаття. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Київ, 2020, Том 31 (70). № 2. С. 62.

³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №12 (16 октября). С. 4.

лише тим шляхом, яким він прийшов»¹. Цей ритуал зумовлений вірою в очисну силу води і рослин – заморожена вода, яка зливається на голову хворому і стікає на млинове колесо, метафорично повинна вигнати й чорта з тіла людини. А оскільки чорти, згідно з народними віруваннями українців, полюбляють жити на млинах, усе це відбувається біля млинового колеса. Як відомо, млинове колесо крутиться лише в один бік, тож, «вислизнувши» разом з водою, чорт уже не зможе повернутися назад, і, отже, людина повинна зцілитися.

Дещо спрощений варіант проганяння нечистого з тіла людини зафіксований в селі Косівська Поляна. Ритуал зцілення недужого виконувала баба Халандичка, яка «робила це в такий спосіб. Спочатку хрестила, потім на весь голос кричала: "А пропав би-с, не мав би-с сили й моці. Цур тобі, а щез бис!" – тричі спльовувала в його бік. Обтирала себе і того, над ким нечиста сила робила насильство (чи гвалтування)»². Таким чином, ритуал передбачав змивання впливу чорта, але, замість води, використовувалась слина ворожки. Ритуал уявлявся складним, оскільки чорт міг чинити опір, тому важлива роль відводилася швидкості реагування: "Головне, казала вона, випередити диявола, поки він вас не збив з ніг. Коли не встигала, провадила далі баба, то часто ходила з синцями, інколи й ребра він ламав їй, а одного разу – й руку"»³.

Ф. Злоцький зауважив, що на Закарпатті в кінці XIX століття існували уявлення про два своєрідні різновиди чортів. «До родини чортів належать: а) "почник" – кого він зустріне – того й задушить; б) "воєвод" – він ганяє перед собою води річки, а якщо коло води знайде людину, утопить її»⁴. «Воєвод», відповідно до опису, є подібним до водяника або ж водяного упиря.

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №12 (16 октября). С. 4.

² Баба Халандичка. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 95.

³ Там само. С. 95.

⁴ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 321.

Ще одною іпостассю чорта в українському фольклорі є демон-помічник мисливця, який, уклавши угоду з чоловіком, починає керувати його рушницею. Вірування про вплив чорта на рушницю мисливця зафіксував на Закарпатті Ф. Злоцький: «Хто знається у тім, як заворозити рушницю, тому головним чином на великих святах повезе у полюванні: чорт буде ганяти до нього звірів. А якщо у такі дні не вийде на полювання, чорт зажене звірів аж до його хати, щоб він неодмінно приступив до полювання»¹. На думку Ф. Потушняка, прагнучи здобути успіх на полюванні, мисливець міг покликати на допомогу нечисту силу і тоді зрікався світу ясного, ставав підданим «світу темного (а на межі цих двох світів і перебуває людина)»², віддаючи свою душу чортові.

Ф. Потушняк описав декілька обрядів, до яких вдавалися нерозважливі мисливці на Закарпатті задля отримання значної здобичі на полюванні: «На Великдень, коли люди співають в церкві "Христос воскрес!", вийде такий на горбок за селом і вистрілить тричі примовляючи: "Люди в церкві, а я стріляю". На такого будуть іти звірі в лісі, й кожного разу, коли прицілиться, то й влучить, бо вже такому чорт помагає»³. Такий ритуал, з психологічної точки зору, є своєрідним протестом проти духовних цінностей, запереченням ідеї воскресіння Бога, оскільки влучні постріли несуть смерть. На нашу думку, мисливець, стріляючи під час богослужіння, метафорично відрікається від Бога й проголошує про свій намір служити нечистому, дублюючи його поведінку, адже глум над святинями – це пріоритет темного божества, демона, чорта⁴. Доцільність такого трактування увиразнюється ще одним ритуалом «запродажу», який мав бути здійснений «вранці, зазвичай в неділю під час служби, або у велике свято [...]»; щоб стати спритним стрільцем, треба стати перед хрестом ("десь там, де люди не ходять") і

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 320.

² Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгарь, 1942. Рочник II. Ч. 1. С.149.

³ Там само. С. 149.

⁴ Тиховська О. Психологічне підґрунття міфологічних уявлень про рушницю та полювання у народних віруваннях Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Вип. 2 (40). Ужгород, 2018. С. 63.

вистрілити в нього, сказавши, для чого це робиться. Тоді або "він" сам з'явиться, або рушниця сама і без його появи стане "чарівною", "бо от тепер вже він нею почне управляти")»¹. Цей ритуал міг виконуватися й трохи по-іншому: мисливець причащався в церкві, але причастя не з'їдав, а ховав під язиком і ніс до дому. Такі горе-стрільці «зав'язують його (причастя – О.Т.) в ряднину, а потім на Великдень за селом, на горбку до освячення пасок, коли люди співають "Христос воскрес!" стріляють в нього, попередньо вложивши або завертівши його в пень. Той, що це зробить, вже передавався "йому". Це можна зробити і в інший день. Тільки тоді не все може вдатися ("хоч гріх невідкупний")»². Стріляючи в хрест або в причастя (котре символізує тіло і кров Бога), чоловік здійснював своєрідну демонічну ініціацію – проходив посвячення у «клас» богоборців, відступників, уподібнювався до нечистого через символічну декларацію свого наміру: 1) убити бога – уособлення добра та істини, 2) убити божественне начало в своїй душі (знищити зв'язок з Богом на свідомому та несвідомому рівні). На нашу думку, такий обряд метафорично відображає розрив зв'язку між архетипом Самості та Его й одержимість людини архетипом негативної Тіні. Досить цікавим є те, що мисливець-«запроданець» проєктує своє темне alter-ego на рушницю, яка стає уособленням смерті, жорстокості та невмотивованого вбивства тварин: «Коли такий запроданець перебуває на ловах, чорт підганяє йому звірів під приціл, а деколи і сам водить цівкою. І виходить так, ніби та рушниця сама влучає. Коли стрілець уникає полювання, "він" дуже сердиться. Йому тоді добре, коли стрілець дуже багато звірів уб'є, і згрішить у такий спосіб»³.

«Нечистий» метафорично взаємодіє з мисливцем через спільне керування рушницею – чоловік володіє зброєю як фізичним об'єктом, тримаючи її в руках, а демон підпорядковує її собі на трансцендентному рівні, непомітно спрямовуючи до потрібної цілі, наснажуючи зброю власним руйнівним, деструктивним духом. Таким чином, рушниця набуває магічних

¹ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 150.

² Там само. С. 149–150.

³ Там само. С. 150.

властивостей, оскільки на неї перенесена сила «нечистого», вона ніби отримує здатність впливати на поведінку тварин – і до мисливця, який володіє нею, «звірі йдуть цілими когортами, що він аж всіх їх перестріляти не може. "Він завжди на щось наткнеться в лісі, що можна застрелити". Однак такий мисливець кінець кінцем стає нещасним, бо й совість починає його мучити за таку кількість знищених звірів, а потім вони починають йому ввижатися цілими натовпами і з'являються в його снах»¹.

Вплив негативної Тіні стає щораз сильнішим, вона повністю підпорядковує собі «Я» людини, цей процес призводить до одержимості демонічним аспектом несвідомого й мисливець-«запроданець» втрачає психічну рівновагу, божеволіє: «Руки такого не здатні взятися ні до якої роботи. До цього додається нарешті страх перед ними (тваринами – О.Т.) і за свою душу. Він зненавидить свою рушницю і всіма силами буде прагнути позбутися її та свого ремесла, один раз і назавжди зрікаючись брати до рук рушницю, що, однак, не так легко зробити»².

У народних віруваннях українців Карпат підпорядкована чорту «рушниця ніколи не втрачає своїх властивостей, бо нею вже він володіє. А він від свого вже не хоче відступити легко. Коли така рушниця висить на клинку, вона сама час від часу рухається. Також і в куті вона не буде тихо стояти: теж час від часу рухається. Якщо ж залишити її зарядженою, вона може сама по собі вистрелити і когось обов'язково уб'є. Мусить завжди, хоча б лише раз у сім днів використовуватися для мисливства, а особливо в неділю (коли ходити по лісі гріх, коли люди в церкві). Її знищити також не можливо, бо "він" вчепиться до того, хто її знищив»³. У такий спосіб рушниця трактується як вмістилище (житло, тіло) нечистого духа, котрий потребує способу самовияву й шукає об'єкта маніпуляції. Однак щира спокута мисливця-«запроданця» здатна звільнити його від одержимості

¹ Потушняк Ф. Стрільба в народномъ вѣрованю. С. 150.

² Там само. С. 150.

³ Там само. С. 150.

демонічним полюванням (метафорично – від одержимості архетипом негативної Тіні).

І. Сенько записав у с. Келечин від М. Шопляка-Козака 1978 року бувальщину «Заворожена пушка». Тут дивовижною рушницею володіє дід Рішко, але яким чином він її отримав, як вона набула магічних властивостей, у бувальщині не згадується. У діда «була заморожена пушка. Коли треба було йти на вадаску, вона сама клокала в стіну. Він мусив того дня щось убити»¹. Специфічним мотивом цієї бувальщини є несподівана зустріч діда Рішка з чортом-повелителем рушниці: «Раз він косив у Розокатій. Там йому з'явився цапок із рогами-короною. Узяв дідо пушку, підкрадається до цапка. Та лише прицілився – цапок щез. Дідо плюнув, узяв пушку на плече – а цапок знову перед ним з'явився. Так довів цапок діда аж до Майдана, над рипу. Там цапок, пропав би, заспівав»². Дід прагне позбутися цапка-демона і для цього використовує магічні засоби: «Він вийняв спеціальні набої: гаки, якими жеребець був перший раз підкований, і пшеницю, яку дванадцять раз носили на сейночне. Узяв ціль – убив цапка. Підійшов дідо подивитися, а то стало чорним вороном. Розклав вогонь і спалив убитого ворона. Та від того часу пушка уже не клокала у стіну, і дідо не міг із неї щось убити»³. Старий Рішко без сумнівів позбувається демона, не усвідомлюючи, що той був пов'язаний із його рушницею. Оригінальність сюжету бувальщини зумовлена мотивом убивства чорта рушницею, яка була йому підвладна. Таким чином, у цій міфологічній оповіді утверджується думка про здатність людини усунути зло зі свого життя, навіть коли вона діє неусвідомлено, інтуїтивно.

У бувальщині «Нещастна зброя (пушка)», яка була опублікованій 1924 року в журналі «Наш рідний край», заморожену рушницю прадід оповідача отримує в подарунок від солдата-дезертира: «Як війна dokonчилася, вояк не

¹ Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка / упоряд., передм., приміт. та словник І. Сенька; запис текстів І. Сенька, В.Сенька. Ужгород: Карпати, 1988. С. 37.

² Там само. С. 37.

³ Там само. С. 38.

знав, чим оддячитися своєму прадідові. Була в нього така зброя, що кожного дня треба було з неї стріляти, бо аж не стрілити, то вона сама стріляла за вояком. Вояк подарував зброю своєму прадідові»¹. Однак рушниця прагне «нав'язати» чоловікові свою волю, керує його поведінкою: «Раз на Великдень ніс пасху святити, а нещасної зброї не брав із собою. Зброя зачала за ним стріляти, аби і її брав. Взяв він зброю і пішов, но не до церкви, але в ліс поблизу села. Там привиділася йому серна. Стрілив, а то була сусідова корова. Заплатив за корову 40 срібних»². І тоді чоловік усвідомив, що рушниця є уособленням зла, й вирішив позбутися її.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, мисливець міг позбутися завороженої рушниці й уникнути божевілля, якщо вчасно усвідомлював свою помилку, а тоді продавав магічну зброю комусь іншому або залишав її десь у безлюдному місці як «подарунок» для недосвідчених стрільців. У бувальщині «Нещасна зброя (пушка)» описується декілька спроб чоловіка позбутися завороженої рушниці: він кидає її спочатку у вогонь, потім у воду, але зброя опиняється на своєму місці. Лише після того, як стрілець продав демонічну зброю, зміг її позбутися. Символічно продаж замовленої рушниці утверджує ймовірність психічного зцілення людини через створення передумов для звільнення її від впливу чорта – архетипу негативної Тіні (через усвідомлення його руйнівної сутності). Про вигнання демона зі зброї у більшості міфологічних оповідей не згадується.

Легенда «Покараний стрілець»³, записана у селі Космач (Косівський район Івано-Франківської області), показує, що покаранням для стрільця, який володіє завороженою рушницею, може стати тривале перебування під землею в товаристві змій. Мисливець зустрічає в лісі на свято Воздвиження Христового багато змій, і, одержимий страхом, усвідомлює гріховність своєї поведінки: «А вже Господь мене покарав за свята вчисті і за неділі»⁴. У

¹ Нещасна зброя (пушка). [подав М. Копос]. *Наш родный край*. Тячово, 1924. Рочник II. Число 8. С. 7.

² Там само. С. 7.

³ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). С. 1002–1003.

⁴ Там само. С. 1003.

легенді акцент зроблено на трансформації світогляду стрільця – на усвідомленні ним гріховності його поведінки, що символічно окреслює зникнення демонічного духу з рушниці. Метафорична трансформація зброї тут зумовлена особистісними змінами, що відбуваються в душі людини: стрілець позбувається зла у своїй душі, і, як наслідок, демон перестає керувати рушницею.

Подібну бувальщину записав Ф. Злоцький на Закарпатті, але про рушницю в ній не згадується, чоловіком керує бажання вбити змію, і покаранням за це для нього стає перебування зі зміями в підземеллі до весни: «Один ганявся за змією, щоб її вбити. Змії забрали його з собою під землю, і тільки навесні відпустили його»¹.

Отже, чорт, згідно з уявленнями українців, міг підпорядковувати собі рушницю мисливця, а згодом і душу чоловіка, але не назавжди. Бувальщини «Заворожена пушка», «Нещастна зброя (пушка)» та легенда «Покараний стрілець» відображають оптимістичне світосприйняття українців, оскільки стрілець здатен позбутися влади демона.

Ще однією іпостассю чорта є домовик. На Закарпатті побутує повір'я, що він може оселитися в хаті, де вже живуть люди і яка «побудована на поганому місці, де було скоєно якесь нечисте діло. Чорт буде показуватися, лякати і мучити людей та худобу. Його можна позбутися лише з допомогою молитви, посту, свяченої води»². На подібності образів домовика й чорта наголосила О. Поріцька: «Домовики – це домашні духи, що з'явилися з крапель, які старший чорт, умочивши палець у воду, струснув позад себе»³. Крім того, дослідниця відзначила, що образ домовика-помічника («годованця») виник дещо пізніше⁴.

¹ Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. С. 315.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октябрю). С. 5.

³ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.). Київ, 2004. С. 44.

⁴ Там само. С. 45–48.

Відмінність між чортом і домовиком, за спостереженням Ф. Потушняка, полягала в тому, що домовик «служить тільки за душу. Наш народ знає декілька домовиків. Найголовнішим є "газдівник"»¹. На відміну від чорта, найчастіше домовик не мав зооморфних ознак (копит, пташиних лап, кігтів, хвоста), його зовнішній вигляд не був загрозливим, він уявлявся «подібним до маленького мужчини, звичайного дідка, але на зріст не вище 10-річного хлопчика. На голові у нього червона шапка, інший одяг не відрізняється від звичайного. На вигляд він немічний, але насправді силу має незвичайну – млинове колесо може крутити, як іграшку»². Такі уявлення про домовика метафорично утверджували думку про те, що не варто недооцінювати зло: на перший погляд, воно ніби зовсім не страшне й не несе якоїсь загрози, але його прихована за непримітною зовнішністю сутність виявляється за певних умов смертоносною. Водночас І. Хланта зафіксував у селі Косівська Поляна бувальщини, у яких домовик подібний до чорта (має роги і хвіст). За спостереженням фольклориста, у більшості верховинських сіл на Рахівщині побутує переконливе твердження про існування чортів (дияволів) –домовиків³.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, домовик звичайно «сидить у вівсі чи кукурудзі, або в склянці чи дірці над піччю, змінюючи залежно від потреби свою величину. У справжньому вигляді він показується лише своєму господареві. Домовик може перетворитися, у що йому захочеться»⁴. Здатність домовика змінювати свій розмір та форму теж є метафоричним переосмисленням відносності сутності зла та його впливу на людину: з одного боку, злий вчинок не такий страшний, а з іншого, сприймається як руйнівна демонічна акція.

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

² Там само. С. 5.

³ Про Бердариху (Бердарючку). *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 96.

⁴ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

Домовика «можна висидіти із першого яйця-зноска від чорної курки, якщо це яйце безперервно носити під лівою пахвою, при чому забороняється заходити до церкви або вітатися "Слава Йсусу Христу!", вмиватися, промовляти ранкову молитву, і в той же час слід робити ганебні справи, лихословити і т. д.»¹. Так домовик стає творцем комфортного світу і простору для тієї людини, яка його виносила, на певний час. Він є трансформованим, зменшеним образом темного божества й виконує бажання того, хто викликав його до життя. Наприклад, у бувальщині, записаній І. Хлантою, чорт вилуплюється з яйця, щоб стати дитиною самотньої жінки, реалізувати її мрію про материнство. Героїня бувальщини, стара дівка Маріка Фіцюкова, якій було десь за сорок, за порадою ворожки вирішила «виносити» собі дитину з яйця-зноска. «На дев'яносту добу яйце-зносок тріснуло. Звідтіля вилупилось щось маленьке, схоже на дитину. Ця дитина почала рости і збільшуватись не днями, а годинами. Невдовзі (за кілька місяців) у нього, пропав би, на голові вирости роги, а ззаду – хвіст. Так дитина виявилась чортом»². Бувальщина не розкриває подальших подій у житті Маріки, ми не дізнаємося, яким стало її життя після появи такої «дитини». Але, безумовно, народна мораль засуджує магічні акти, які суперечать християнському світогляду; у бувальщині утверджується думка, що людина не здатна бути щасливою, трансформуючи існуючий порядок буття завдяки магії. Поява з яйця чорта, а не дитини, метафорично ілюструє злочинність бажання героїні стати матір'ю всупереч Божим законам. Дитина-чорт постає персоніфікованим образом цього бажання і водночас покаранням за спробу обійти закони життя.

Функція домовика, якого «виносили» з яйця, – це служіння своєму господареві, виконання наказів. Згідно з народними віруваннями, домовик майже не виявляє ініціативи в роботі, тому людина, яка наважилася «виносити» собі домовика, добре мала знати, якої допомоги від нього

¹Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

²Про стару дівку Маріку Фіцюкову. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 96.

потребує: «Для господарства, для полювання і т. п., бо коли домовик вилупиться з яйця, то може схопити господаря і кидати ним, поки його не вб'є. Домовикові дають ім'я Стефан. З раннього ранку до пізньої ночі він працює як звичайний слуга, щоб люди не здогадалися, з ким мають справу»¹.

Домовик є амбівалентним образом: він втілює в життя мрії свого господаря, робить на якийсь час його щасливим, щоб згодом отримати належну відплату (душу господаря), радість має змінитися на страждання. «Відслуживши домовлений час, чорт іде геть, але йому вже належить душа господаря. Чорт йде шукати собі нового господаря, щоб заслужити і його душу»². Таким чином, домовик є і дивовижним помічником, і уособленням зла, що теж указує на його архетипну природу, адже архетип Тіні має і позитивний, і негативний аспект. Допомога демона (домовика) передбачає моральні компроміси, які неприйнятні для більшості людей. Тому сам факт можливості угоди між людиною і домовиком викликають осуд з боку суспільства.

У міфологічних оповідях Закарпаття домовик «доводить все до ладу; оре, ремонтує реманент, бо він всяку "роботу знає". У вільний час навіть ловить рибу, але найбільше уваги вділяє худобі, передусім, коням. У нього вони тучні, аж блищать, ніхто кращих в цілій околиці не має. Земля дає найбільші врожаї, які не нищить град і бурі. Крім того, домовик дає своєму господареві добрі поради у всіх справах. Деколи він вдається до злодійства, щоб збільшити майно свого господаря»³. Натомість господар, згідно з народними віруваннями українців, повинен періодично, у визначений час, годувати домовика. Така взаємодопомога між домовиком і господарем метафорично відображає ідею існування тісного зв'язку між людиною й уособленням зла в її душі (у сфері несвідомого), котре постійно треба «підживлювати», здійснювати певні жертвоприношення, щоб і надалі

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

³ Там само. С. 5.

отримувати допомогу від нього в певних ситуаціях. Їжу домовику господар мав приносити опівдні чи опівночі, це мали бути несолені страви «або солодке молоко і з повагою запросити їсти. Але коли господар забуде вчасно це зробити, то домовик розсердиться і в гніві перемішає зерно, переверне все навиворіт, наробить шуму. А якщо господар навмисне не дасть йому їсти, то домовик буде спочатку його лякати, потім кидатиме ним об землю, а, нарешті, може йому "кишки за пупом нігтями вирвати", що може зробити лише чорт»¹. Такі народні уявлення відображають фатальність одержимості людини злом: якщо господар уклав угоду з домовиком (метафорично – обрав для себе егоцентричну, деструктивну модель поведінки), позбутися її буде дуже важко, інколи – неможливо (руйнування людської душі внутрішнім злом та агресією народні оповіді передають як убивство розлюченим домовиком свого господаря).

Із погляду психоаналізу, на образ домовика може проектуватися певна одержимість людини однією з моделей поведінки, оскільки домовик постійно потребує якоїсь роботи. «Він розгнівається, якщо його лишити бодай на годину без роботи. Не маючи для нього іншої роботи, господар розкидає пригорщу маку, щоб чорт визбирував»². На домовика народна уява спроектувала бажані можливості та вміння, які не досяжні для людини, й у такий спосіб відбулася компенсація. Існують народні вірування про владу домовика над грошима: монета, подарована ним, «завжди повертається на своє місце»³. Як душа людини-«запроданця» належить домовику, так і монета не може змінити свого власника. Водночас інше народне уявлення утверджує ідею вибору, відображає здатність людини асимілювати внутрішню агресію і зло, метафорично – позбутися домовика й не занести свою душу: «Домовика можна купити або продати. Якщо його

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

² Там само. С. 5.

³ Там само. С. 5.

закрити в плящі і кинути в канаву разом з якоюсь потрібною річчю, то хтось злакомиться і візьме разом з нею і чорта, не відаючи, зрозуміло, про це»¹.

За спостереженням Ф. Потушняка, на Закарпатті існує багато бувальщин про домовика, «про кожного багатого селянина в селі говорять, що той "газдівника" має»². І. Хланта записав у селі Косівська Поляна дві бувальщини, у яких демона-помічника має не чоловік, а жінка. У першій це – баба Чіжмарка: вона «утримувала домовика-чорта, котрого за підкуп направляла для розправи з комусь невігідною людиною»³. Героїнею другої бувальщини є бабуся Бердариха, яка мешкала далеко від села, високо в горах, на урочищі Плешка. «Багато людей стверджували неодноразово, що бачили Бердариху, сидячою на дровітні біля хати з хлопчиком, у якого на голові ріжки невеличкі росли, і був він із хвостом. І цей "хлопчина" інколи ставав дорослим чоловіком, а інколи перетворювався в собаку, козу, білого коня. Казали, що тримала його господарка на сіновалі у стайні та годувала молоком. Спускався до неї, коли доїла корову»⁴. Таким чином, з одного боку, ці бувальщини утверджують вірогідність існування домовика, а з іншого – розвіюють ореол таємничості, характерний для цього жанру фольклору (оскільки «слугу» бачать інші люди). Очевидно, видимість домовика для сторонніх осіб наближає його до світу людей, метафорично утверджує існування зла всередині людської душі.

Обидві міфологічні оповіді не описують, як саме в баби Чіжмарки та баби Бердарихи з'явилися домовики, що жінки задля цього зробили, тут фіксується лише сам факт володіння демонічним помічником. Особливістю домовика баби Чіжмарки є те, що він виконує не тільки якийсь вид домашньої роботи, але й служить знаряддям помсти, реалізовує чужий сценарій агресивної поведінки стосовно певної людини. Чим допомагає «слуга» бабі Бердарисі, бувальщина не з'ясовує, основний акцент тут

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.

² Там само. С. 5.

³ Баба Чіжмарка. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С.95.

⁴ Про Бердариху (Бердарючку). *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 96.

зроблено на здатності домовика до метаморфози (він постає у вигляді хлопчика, дорослого чоловіка, собаки, кози, білого коня), а також на його вподобаннях у їжі: бабуся годує «помічника» молоком (як вужа-«газдівника»).

У бувальщині «Як Василь Словак став багатим, але продав душу сатані» розповідається про домовика, який в образі хлопця найнявся на службу до господаря, не вимагаючи за свою роботу грошей: «платні від господаря, мовляв, йому не треба, а ще пообіцяв допомогти господареві розбагатіти. І проживати він буде не вдома у господаря, а в покритій соломою хаті в урочищі Чертежі»¹. Згодом наймит став невидимим. Коли господар навідався до гірської хати, «слуги» там не знайшов. «На гукання господаря, він виявився з горища, а також повідомив, що постійно буде там мешкати і дещо в тоні вимогливому наказав, щоб їжу йому залишати на полиці біля дверей»². Таким чином, домовик не укладав угоди з господарем, не вимагав віддати йому замість платні душу, а став сумлінним помічником Василя Словака, пообіцяв зробити його багатим, ніби не потребуючи чогось натомість. Дивний наймит сприяє швидкому збагаченню господаря, і за це Василю Словакові доводиться заплатити власною свободою. Домовик вирішує повністю підпорядкувати собі чоловіка: він спричиняє смерть дружини Василя Словака (яка хотіла звільнити дивного «слугу»), змушує чоловіка «відмовитись від своїх дітей (двох синів і двох доньок), а потім – від другої жінки – вдови [...]». "Слуга" почав забороняти йому відвідувати церкву і молитись. І, зрештою, що засвідчувало повну залежність господаря від наймита, була категорична вимога-заборона проживати йому в сільській оселі, а переселитись у далеку гірську хату. І коли господар збирався йти в село, з горища доносився погрозливий крик, стук і грюк, щоб він цього не робив, себто нікуди не виходив»³.

¹ Як Василь Словак став багатим, але продав душу сатані. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 97.

² Там само. С. 97.

³ Там само. С. 97.

Бувальщина моделює метафоричний сценарій одержимості людини злом, архетипом негативної Тіні, що повністю підпорядковує собі Его. Домовик-слуга через дистанціювання господаря від соціуму створює передумови поглинання свідомості несвідомим. І на етапі домінування домовика над господарем, коли людина вже не здатна протистояти демону, виявляється фізична сутність «слуги». Домовик постає в образі маленького чорта й знущається над господарем за порушення його наказів: «бородатий і рогатий, до одного метра зростом гном, скидував на землю і душив»¹ Словака. Таким чином, бувальщина пропонує певну трансформацію образу домовика. Здійснені ним злодіяння ніби метафорично зумовлюють зміну його зовнішності: хлопець → невидимка → рогатий гном (маленький чорт).

В образі невидимки домовик жорстоко карає свого господаря за непослух і створює навколо нього хаос – хаотично розкидані речі теж символічно відображають сутність демона-слуги (у міфології темні боги завжди асоціюються з хаосом): «Коли скривавлений і знесилений господар входив до оселі, там був повний безлад: посуд, одяг – усі хатні речі були розкидані по долівці. Не встигав усе розкласти на свої місця – знову те падало й злітало вниз, правда, з мисок, глеків, слоїків, горшків нічого не розливалось»². Метафорично речі продовжували своє буття у стані хаосу (рідина з посуду не виливалась усупереч фізичним законам).

Отже, отримавши багатство завдяки допомозі домовика, Василь Словак стає глибоко нещасною людиною, яка сама собі не належить – ним керує демон, який зі слуги перетворився на господаря. Бувальщина нашттовхує на думку про небезпечність укладання угод з демонічними сутностями. Згода Словака найняти слугу, щоб швидко розбагатіти, власне, є й завуальованою угодою про продаж душі. Кінцівка бувальщини моделює крах життя колись щасливого чоловіка, який помирає на самоті. Після смерті демон забирає собі й тіло Сдловака: «чорти забрали у Супонецьке (пекло) тіло і душу людини,

¹ Як Василь Словак став багатим, але продав душу сатані. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 97.

² Там само. С. 97.

котра була їм за продана»¹. Таким чином, у цій бувальщині домовик отримує владу спочатку над живим господарем, а потім і над мертвим. Моральне падіння Василя Словака виявляється незворотнім, у світлі психоаналізу такий сюжет відображає одержимість людини злочинними думками й бажаннями, які руйнують її душу й метафорично проєктуються на образ домовика.

Ф. Потушняк наголошував на існуванні в народних віруваннях Закарпаття ще одного різновиду домовика – «гада-газдівника», якого господар може вигодувати молоком, а «змій служитиме йому як домовик. Його можна висидіти із зноскою, як і справжнього домовика»². Водночас «гада-газдівника бояться менше, ніж справжнього домовика»³. О. Поріцька теж спостерегла, що різновидом домовика-опікуна тварин в архаїчних віруваннях Карпат і Полісся постає вуж⁴.

Уявлення про домовиків пов'язані з різними сферами життя людей та різними професіями. Так, Ф. Потушняк виокремив у народних віруваннях Закарпаття образи домовика-конюхаря, домовика-купця, домовика-мисливця, домовика, що допомагає мельникам⁵. «Домовика-конюхаря також можна висидіти згаданим вище способом, або ж треба вийти на роздоріжжя і тричі закликати рівно опівніч: "Гей, Стефане!" Той зразу ж з'явиться, або на третю ніч. Господар, що має конюхаря, нічого не робить, бо той напоїть, нагодує і вичистить коней ліпше, ніж треба. Він навіть керує кінями під час бігу»⁶. А позбутися такого демонічного помічника можна було, накинувши йому на шию новий батіг, який слід викинути в рів. Той, хто знайде батіг, стане й господарем «конюхаря».

¹ Як Василь Словак став багатим, але продав душу сатані. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 97.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октябрю). С. 5.

³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 15 (27 октябрю). С. 5.

⁴ Поріцька О. Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.). С. 43.

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

⁶ Там само. С. 5.

Домовик-купець у народних віруваннях Закарпаття «має форму метелика або малесенького чоловічка (не більшого від пальця), тому його можна носити в куртці. Своєму господареві домовик дає добрі поради: що і коли купувати, а також позичає гроші. Купці продають і купують домовиків один в одного»¹.

Отже, образи чорта та домовика постали як результат метафоричного виокремлення й персоніфікації внутрішнього зла й агресії людини, акумульованої на рівні несвідомого. Відтак на образи чорта й домовика спроектується архетип негативної Тіні, що дає змогу подивитися на боротьбу добра і зла в душі людини крізь призму міфічних оповідей, а також через усвідомлення існування зла знайти шлях до пізнання Бога (Самості).

5.2. Лісовик та лісовий чорт

Ще одним міфологічним образом, який побутує у фольклорі Закарпаття, є лісовик, а також споріднений із ним персонаж – лісовий чорт. Вірування в існування лісовиків поширені серед слов'янських народів: «У росіян – леший, лісовик (в українців), ласовик, белун (у білорусів), у чехів *díví muž*, *mužik*, у словенців *dívi maj*. Знаходимо уявлення про нього взагалі майже у всіх індоєвропейських народів (напр., греко-римські – фавн, сатир і т.д.)².

Як відомо, ліс у міфах, казках та народних віруваннях є символом колективного несвідомого. На цьому наголошували К.-Г. Юнг, С. Біркхойзер-Оері, К.-П. Естес, М.-Л. фон Франц та ін. З погляду психоаналізу казковий «ліс – це символ несвідомого. За часів становлення цивілізації люди жили в джунглях і густих лісах, і розчищення лісу було одним із шаблів у розвитку культури. Несвідоме – це дика природа, що поглинає прагнення людей до поступу, і в цьому воно подібне до лісу, у сприйнятті якого первісна людина повинна була постійно зберігати

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 15 (27 октября). С. 5.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

пильність»¹. Лісовик набуває в народній уяві ознак трікстера, він здатен насилати на мандрівника запаморочення (блуд) й водити його по колу в лісі.

В. Гнатюк вважав лісовиків «нечистими духами»: «Лісовик веде чоловіка вночі по лісі так, що той чоловік ніяк не знайде дороги і не вибереться з лісу, аж поки треті півні заспівають. Лісовик цілу ніч гукає в лісі, але людям не треба відгукуватися, а то він зараз і прийде до того, хто відгукується»². Г. Лозко трактує насилання лісовиком «блуду» на мандрівника як своєрідний жарт: «Він любить пожартувати з людиною, завівши далеко в ліс і сплутавши дорогу. Щоб вибратися, треба вивернути навиворіт сорочку або вдягнути черевики не на ту ногу – тоді повернеться пам'ять. Проте значної шкоди людині він не робить, навпаки, під опікою Лісовика її не чіпає жоден дикий звір у лісі»³. Подібне уявлення про лісовика зафіксоване й Ф. Потушняком: лісовик «з'являється і приходить до людей тільки вночі, хоча невидима його діяльність триває і вдень. Він затримується більш за все в глухих і неприступних місцях посеред лісу. Тих, хто проходить по лісу, він "заманить" (нечисті духи манять) і примусить блукати по колу. Тоді треба сісти на землю і вивернути на собі одяг на другий бік, "щоб мана минула"»⁴. Таким чином, щоб позбутися блуду в лісі, слід або поміняти місцями черевики на ногах, або одягти одяг навиворіт, що, очевидно, означає символічне заперечення зв'язку особи-виконавця з впорядкованим, реалістичним світом людей, котрі легко стають об'єктом маніпуляції «нечистих» духів, і декларування приналежності до хаотичного, «потоїбчного» світу духів (де все навпаки).

Водночас В. Гнатюк акцентував на специфіці зовнішності лісовика: «Лісовик білий, як сніг. Він може приймати на себе різні постаті і показуватися вовком, лисом, псом. Останнього дня перед Великим постом

¹ Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке.

² Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 391.

³ Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. С. 58–59.

⁴ Ф. П. Демоны в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

біжить вихором по снігу, а деколи показується у полі свічкою»¹. У записах В. Гнатюка лісовик ототожнюється з чортом, який допомагає мисливцям, наганяючи їм здобич. «Він увесь порослий шерстю, а на ногах має копита»².

На противагу В. Гнатюку й Ф. Потушняку, І. Нечуй-Левицький схилився до думки, що «полісунів і польовиків не можна вважати лісовими духами: вони мало мають таких прикмет, по котрих було б видно, що вони образи тієї сили природи, котра виявляється в дереві та в звірах»³. Й І. Нечуй-Левицький, і Ф. Потушняк наголошували на існуванні зв'язку лісовиків зі стихією води. На Закарпатті зафіксовані вірування, що лісовик спричиняє бурі і град, «коли летить над лісами, дерева стогнуть і скриплять, пригинаючись до землі, за ним слідом котяться чорні й важкі хмари, – це лісова людина бурю провадить. Коли лісова людина переслідує повітруль, разом з нею підіймається такий вітер, що дерева вивертає й ламає їх, як тростинки. Тоді її гнівний голос чути серед вершин дерев разом із завиванням і шумом бурі»⁴.

Подібним до лісовика міфологічним образом є чугайстер. Зокрема, у бувальщині «Чугайстер» (записаний С. Пушиком від Доні Юрчак у с. Полика Івано-Франківської області)⁵ цей міфологічний персонаж здатен керувати стихією повітря, провокує вихори. На відміну від лісовика, який переслідує мавок, чугайстер у цій бувальщині мало не позбавляє життя дівчат: «Враз у лісі скрутився вітер, і дівчата побачили, що то Чугайстер танцює. Став він захипувати дівчат. А одну дівчину, Параню Писяк, той крутінь ухопив з гурту, закрутив нею та й кинув з берега в ріку: якби не вмiла плисти, була би втопилася»⁶. Зовнішність його змальована так: «Чугайстер убрання не має ніякого. Дик... Зарослий. Ніби чоловік, але має довге волосся, борода дуже довга, очі дуже страшні зверху, як у жаби, – він увесь страшний. Волосся на

¹ Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. С. 391.

² Там само. С. 391.

³ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 84.

⁴ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

⁵ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 184–185.

⁶ Там само. С. 184.

голови біле, як сніг, і борода біла, як сніг, і все волосся, яким укритий, біле»¹. Іншим постає чугайстер у міфологічній оповіді, записаній І. Сеньком від Миколи Обладанчука 1961 року у с. Ясіня Рахівського р-ну Закарпатської області: «Чугай – то лісовик, дикий чоловік, вкритий шерстю, як ведмідь, але має людську подобу»², він підходить під колибу, сідає біля ватри та гріється. «Вівчар заговорив до нього, айбо тот мовчав та піпку курич. А далі встав і мовчки пішов геть»³. У тексті про зв'язок чугая зі стихією повітря не згадується. Зате акцентується на любові цього персонажа до танців: «Ще казали, що коли зафлуерати чугая, то він красно танцює. Вівчарі не боялися чугайів»⁴. У бувальщині протиставляються образи чугая та мавок (яких тут названо «красні») відповідно до їхнього ставлення до людей. Вівчарі «боялися красних, бо ті, коли чоловік один під колибою, можуть його злудити і завести у безвість. Ті малфи боялися чугая і не ходили тими дорогами, куди він ходив»⁵.

Іноді в закарпатських бувальщинах та легендах відбувається накладання образу лісовика й чорнокнижника: вони обидва нібито здатні створювати град. Лісовик «для створення граду перш за все заморозить озеро настільки, щоб воно вкрилося льодом, потім цей лід потре "на шматки" – тобто в град, підніме їх вітром вгору і веде, куди йому тільки заманеться»⁶. Чорнокнижники, нібито діють дещо по-іншому: «привозять воду хмарами з моря і випускають її десь в лісовій глушині на поляні (де ніхто не ходить). Потім її заморозять, полупають на дрібні куски і хмарами везуть туди, куди їм треба. Звичайно тоді вони сідлають шарканя. Зловлять його в печері, накинуть на нього вуздечку та й їдуть сидячи на ньому, куди їм треба»⁷.

¹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 185.

² Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 189.

³ Там само. С. 189.

⁴ Там само. С. 190.

⁵ Там само. С. 190.

⁶ Ф.П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.

⁷ Потушняк Ф. Чорнокнижники. С. 137.

Отже, лісовик заморожує воду озер, чорнокнижник – морську воду, лісовик використовує як помічника вітер, чорнокнижник – багатоголового змія.

Існує подібність лісовика й чорта. І. Нечуй-Левицький акцентував на ототожненні лісовика (полісуна) «з чортами, котрі ховаються в дуплах або під деревом. Бог побиває їх громом і од того грім часто влучає в дерево»¹. Ф. Потушняк відзначив, що образ лісовика «у волинян, що живуть біля підніжжя гірських лісів, набуває вигляду особливого чорта і називається "лісовий чорт". Між ним і звичайним чортом є різниця: лісові чорти живуть у лісах або в лісових ямах, ярах або печерах, розважаються і господарюють, як люди. Деякі мають навіть жінок і дітей. «Лісовий чорт» буває чорний, з хвостом, вкритий він шерстю, на ногах копита, на лобі невеликі роги. Морда його теж з шерстю. Побачити його можна під час грози»². За спостереженням Ф. Потушняка, лісового чорта закарпатські селяни описують іноді як невеликого чорного чоловічка в широкому капелюсі. «Коли хтось випадково зайде глибоко в ліс, лісові чорти заманять його й відведуть до себе, почнуть над ним знущатися, пропонуючи йому розгадати різні загадки, а потім його жорстоко вимучать або зовсім уб'ють. Рідко кого відпускають до дому з нагородою»³. Тож на лісових чортів проектується страх людини перед непізнаним, непрохідними лісами, хащами, які уявлялися колись володіннями духів та тотемів. Загадування лісовими чортами загадок, як передумова прилучення до потойбічного простору, перегукується з загадками русалок та інших демонічних істот, що прагнули через загадки ідентифікувати приналежність людини до одного зі світів. Відгадати загадку може тільки «свій» (один з поміж демонів), оскільки володіє сакральними знаннями потойбічного світу. Чужий не є посвяченим у таємницю і тому відгадати загадки не може. А його прилучення до потойбіччя можливе лише через смерть.

¹ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 84.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

³ Там само. С.3.

Водночас Ф. Потушняк розмежовує образи «лісових чортів», котрі живуть гуртом в одному лісі й нагадують диких людей, і образ «лісової людини» (лісовика), який міг бути лише один у лісі. Живе лісовик «завжди в лісі. У село або в поле не показується, тому що те повітря йому не смакує і сільських жителів він не любить, зневажає їх. Виглядом своїм він нагадує людину міцної тілобудови, але при тому цілий вкритий чорною шерстю, що гладко прилягає до тіла. "Чистого" від волосся місця на ньому нема. Ноги як у пса, з кігтями, а за іншими даними, замість ніг у нього копита»¹. Лісовик, згідно з народними віруваннями, диференційовано ставиться до людей, поважає лише тих, «котрі самі провели більшу частину свого життя в лісах і "знають лісові звичаї"»², ладнає перш за все з вівчарями. «У справи інших людей він не втручається, але якщо хто-небудь втрутиться в його життя, лісовик може жорстоко помститися»³.

Ф. Потушняк вказував на існування народних вірувань у можливість задобрення лісовиків через жертвоприношення. «Старі вівчарі "вміють вблагати" лісовика, щоб зглянувся й не шкодив худобі. По-перше, треба помолитися Богу, потім звернутися до нього й попросити відвести бурю й град на місця, де ніхто не ходить. "Скотарки" ставлять йому в шмаття сіль з куском хліба на роздоріжжі, щоб він не бив худобу градом»⁴. У такому контексті увиразнюються риси лісовика як уособлення давнього язичницького божества, котре потребувало вшанувань і різноманітних жертвоприношень.

У народних віруваннях Закарпаття лісовий чорт постає іноді як невеликий чорний чоловічок у широкому капелюсі, який «вночі, побачивши вогонь біля колиби, прямує в ту сторону і волає людським голосом: "Гой, гой, гой!". Відповідати йому не варто. Він сам підійде до колиби і огляне – чи все там до ладу, чи в порядку у вівчаря "спузар" – палка, якою

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Там само. С. 3.

поправляють вогонь, "кулешир" – палиця, якою мішають куліш, і чи досить є води в коновці»¹. Лісовий чорт набуває ознак міфічного судді, наділяється народною уявою здатністю аналізувати дії людей (вівчарів), котрі господарюють на його території, а отже, повинні дотримуватись встановлених ним правил: «Горе тому, в кого він все це знайде не в порядку. Лісовик буде лякати стадо такого вівчаря, бити градом або просто зішле нашесть, тобто нашле хворобу на будь-яку частину тіла. Але якщо знайде все в порядку, сяде на пень перед вогнем, кажучи: "От тут зігріюсь"»².

На Закарпатті збереглося уявлення про необхідність уникати прямого спілкування з лісовиком, оскільки встановлення діалогу між ним і людиною, може закінчитися для останньої фатально. У записаних Ф. Потушняком міфологічних оповідях лісовик іноді «сидить, поправляє вогонь і при цьому звертається до вівчарів, котрі сплять, з різними запитаннями на зразок: "Гей, ти спиш?" і т. д. Але відповідати йому, як і всім духам, не можна: того, що відповість, лісовик зурочить або задушить»³. Але не лише до сонних вівчарів звертається лісовик, він може кричати в «лісі "гомутотом" – шумом, особливо вночі і в полудень. Хто до нього відгукнеться, тим він "заволодіє"»⁴, того наврочить. Ф. Потушняк наголосив на існуванні вірування в небезпечність діалогу між людиною й демонами⁵. З одного боку, через діалог з «нечистими» людина потрапляє в зону потойбіччя, ідентифікує себе з ними і згодом прилучається до світу демонів через смерть. З іншого боку, вона отримує покарання за спробу прилучитися до «чужого» простору.

Цікавим у Карпатському регіоні є трактування лісовика як володаря полонин: «Головна увага лісової людини спрямована на ліси і полонини. Тут вона єдиний пан і суворо стежить, щоб все було в належному порядку»⁶. Ф. Потушняк зафіксував народні перекази про можливість дізнатися, скільки

¹ Ф. П. Демони вь народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 179 (27 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Там само. С. 3.

⁵ Там само. С. 3.

⁶ Там само. С. 3.

полонин лісовик має у своєму підпорядкуванні: «Для цього два сміливці повинні між собою домовитися й купити новий мішок. Потім опівночі разом повинні залізти у цей мішок так, щоб тулуби опинилися в мішку, а голови дивилися в різні боки. Зробити це слід було на роздоріжжі, де сходилися між собою дві полонини... Лісова людина, як правило, щоночі обходить всі 77 полонин межами й прийде також і на це місце. Вона буде гнати їх звідти, погрожуючи їм усіма можливими способами, бо вони лежать їй на дорозі, а нечисті йдуть тільки прямо, – але ті повинні лежати й не рухатися. Нарешті лісова людина скаже: "Цілу Свидову я сходив, всі 77 полонин, але такого чуда не зустрічав: дві голови – один труп". Скаже – й піде геть. Так можна дізнатися, скільки є полонин у Свидовому й одночасно побачити лісову людину»¹. Мотив здивування демона як передумова перемоги над ним є поширеним в українському фольклорі: здивувавши упиря, жінка знищує його – упир перетворюється на попіл. Лісовик від здивування не гине, але вже не здатен завдати шкоди тим, хто його здивував, а, навпаки, розкриває перед ними свої таємниці².

У народних віруваннях Закарпаття лісовик може «перетворитися на те, що захоче, але найчастіше на вовка. Робить лісовик це тоді, коли хоче звабити повітрулю, оскільки повітрулі вовка не бояться»³. Ф. Потушняк згадує про існування ворожнечі між лісовиком і повітрулями, народні вірування зображують цих міфічних істот антагоністами. Водночас ініціатором ворожнечі постають повітрулі як уособлення давнього жіночого божества, наділеного особливою силою в часи матріархату. «Повітрулі глумляться над ним (лісовиком – О.Т.), повторюючи його "гомут" – від чого й походить луна. Лісовика це сердить, і він глумління не вибачає»⁴. Слід відзначити, що народ симпатизує лісовику, умотивовуючи його неприязнь до повітруль суб'єктивною вигодою: якщо б лісовик «не переслідував

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.

² Тиховська О. Психоаналітичний аспект уявлень про «нечистих» духів у міфології Закарпаття. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2018. Вип. 23. С. 324.

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

⁴ Там само С. 3.

повітруль, то вони спричинили б багато біди худобі й людям. Тому лісовик, тільки-но схопить якусь з них, відразу ж і "скитить" (уб'є – О. Т.). Іноді можна почути, як вона плаче, коли її вбивають»¹.

Отже, демонічний аспект лісових духів зумовлений потребою асиміляції страху людини перед загрозливою силою природи – непрохідними лісами, грозами, вітрами.

5.4. Водяник

Одним із персоніфікованих духів природи в українському фольклорі є водяник, який, порівняно з іншими міфологічними істотами (русалкою, потерчатами), що теж нібито живуть у річках, озерах, ставках, джерелах, наділений найбільшою владою і силою. Образ водяника тісно пов'язаний зі стихією води, й уявлення про нього збереглися у віруваннях майже всіх слов'ян. Деякі народи з образом водяника пов'язують «цілий підводний світ з палатами, коштовним камінням, загадковими звірятами»². Але на Закарпатті він уявляється іншим. Ф. Потушняк зауважив, що образ водяника часто витісняється «уявленням про упирів, потопельників і домовиків, котре більш відповідає географічним умовам і світогляду (оскільки в нас переважає уявлення про дводушників)»³. Подібних висновків дійшов і польський дослідник А. Гейштор: «Слов'янський сонм водяних демонів частково складається з акватичних істот невизначеної природи, сила яких виявляється у воді, а частково – з духів померлих людей»⁴.

В. Гнатюк простежив, що в уявленнях українців Західної України «водяник подібний до чоловіка, але має дуже великий хвіст і крила. Як рибаки розкладають на березі вогонь, він виходить з води грітися. Риба втікає перед ним, і тоді добре її ловити, бо сама набігає в сіті. Сидить у ріках та керницях і

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. №26 (4 декабря). С. 5.

³ Там само. С. 5.

⁴ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 250.

може показуватися людям у різних видах: чоловіка, дитини, пса, kota, качура, риби»¹.

За спостереженням О. Поріцької, «найчастіше водяник у повір'ях східних слов'ян зображувався старим потворним голим чоловіком, іноді вкритим густою шерстю, інколи взагалі позбавленим будь-якого волосяного покриву, вкритим баговинням, з великою бородою і зеленим волоссям. У деяких місцевостях до образу водного МП додавалися такі деталі зовнішності, як лапи замість рук, хвіст, ріг чи роги на голові, гусячі лапи, перетинки між пальцями рук і ніг, або відсутність ніг, замість яких були лапи чи копита»².

Такий портрет водяника метафорично утворює його близькість до інстинктивного життя людини, адже тварини в давніх міфах асоціювалися з тотемами, а з погляду психоаналізу, поставали персоніфікованими образами інстинктивних прагнень особистості, архетипними образами її невідомого, несвідомого життя. Інстинкти людини мають дуалістичну природу, вони можуть сприяти становленню особистості, а можуть шкодити. Так само амбівалентним є образ водяника в українських міфах, легендах, повір'ях, хоча кількісно переважають оповіді, де водяник постає втіленням негативного аспекту водної стихії та персоніфікацією деструктивного змісту несвідомого. Зокрема, це виявлялося у віруванні, що водяник «любить робити збитки п'яним і заводить їх у болота. Псує греблі, ломить у млинах колеса, коли недобрий, а як люди наближаються тоді до його царства, прим., купаються, або роблять щось на березі, то лякає їх і то так, що вони відлежують довго переляк»³.

На противагу цій характеристиці Ф. Потушняк відзначив, що на Закарпатті існувало вірування у здатність водяника допомагати людям – зокрема рибалкам та мельникам. Водяник «володарює над водними тваринами (перш за все рибами та раками), котрі йому підкоряються у всьому. Деякі рибалки знайомляться з ним, навіть викликають його вночі на розмову, бо він

¹ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 392.

² Поріцька О. Українська народна демонологія у загально- слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). С. 98–99.

³ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 392.

багато знає про риб... Тим, котрі з ним товаришують, він допомагає, але якщо на когось гнівається, розриває йому сіті, лякає риб... Тому його інколи порівнюють з домовиком. Гнівається тільки на недосвідчених рибалок, що псують рибу, особливо заради торгівлі»¹. Здатність водяника товаришувати з рибалками й допомагати їм у промислі відображає позитивний зміст цього міфологічного образу й увиразнює його архетипну природу. Віра людей у те, що можна «домовитися» з загрозовим, непізнаним змістом несвідомого втілилася в оповідях про довірливі розмови рибалок з водяником та допомогу мельнику. «Мельнику, з яким він у хороших стосунках, пускає воду на млин, але коли розсердиться псує йому лотоки»².

На контакт із водяником, згідно з повір'ями Закарпаття, були здатні лише деякі люди. Для більшості водяник усе ж асоціювався з нічними жахіттями, породженими страхом перед водною стихією та власним несвідомим: «Вночі він буває небезпечним і грізним: стрибає над водою (любить, коли хвилі б'ються об береги), наслідує різні голоси, колишеться на вербах, літає над водою... Тоді будь-кого втопить, хто переходить через воду або блукає над берегами біля цього місця»³. Таке уявлення про водяника чітко корелює з властивостями грізних водних потоків під час повені та потужною силою несвідомого, яке «бурхливо» дає про себе знати під час емоційних переживань, психологічних криз та неврозів.

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

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабря). С. 5.

² Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

³ Там само. С. 5.

що хтось наближається, швидко ховається під водою. Але тоді небезпечно йти понад берегом, бо він, розсердившись, може того, хто його потурбував, "підвіяти" або навіть зтягти до води. Зтягне також того, хто необережно плаває над його житлом, каламутить йому воду і т.д.»¹.

Уявлення про те, що водяник уникає товариства людей і може ставати видимим лише для однієї особи, але не кількох, ще більше увиразнює архетипну природу цього демонологічного образу. Водяник постає персоніфікованим страхом людини перед непізнаною частиною її власної душі – перед негативною Тінню, деструктивним аспектом психіки, який може зруйнувати впорядкований лад звичного життя. На нашу думку, страх бути втопленим у воді, або ж, метафорично, – у власних деструктивних емоціях та інстинктах, об'єктивується в уяві людини в образі водяника (антропоморфної чи зооморфної злої істоти).

У наукових розвідках фольклористів психоаналітичної школи вода часто асоціюється з руйнівним потенціалом колективного несвідомого, котрий на інтуїтивному рівні лякає людину. Тож страх перед могутньою силою води та некерованим інстинктивним аспектом несвідомого є психологічним підґрунтям семантики образу водяника. Згідно з народними віруваннями, водяник «буває в пустих місцях, десь у зарослому ставку за селом. Можна його підстергти й побачити. Зазвичай він сидить на великому камені, зігнувшись, і коли щось наближається, кидається у воду з великим шумом. Живе також біля млинів під великим колесом у воді. Вночі сидить на лотоках і світить зеленими очима»².

Ознакою причетності водяника до потойбічного світу є вірування в те, що він бере собі за жінку «дівчину-утопленицю. Може перетворитися на те, що захоче. В образі рибалки відвідує своїх знайомих, але спілкуватися з ним – це гріх»³. З образом водяника були пов'язані певні табу: людям заборонялося говорити з ним, товаришувати, наближатися до місць, у яких він може бувати.

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабря). С. 5.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

³ Там само. С. 5.

Світ водяника асоціювався з простором смерті, тому згадані табу мали вберегти людину від страшної небезпеки. Водночас існували способи подолання водяника, зокрема, його можна було вигнати з млина, «призупинивши воду, що вертить колеса, бо без води його життя неможливе. Боїться він також блюзнірських рослин, тому й садять їх мельники коло ставка»¹. Згідно з народними уявленнями, водяник втрачає силу, коли опиняється поза звичною стихією води, у чужому просторі. З погляду психоаналізу, будь-який чітко усвідомлений страх, виведений з тіні, зі сфери несвідомого, утрачає владу над людиною, нейтралізується. Тому й ототожнюють його іноді з «домовим мельником».

На Закарпатті існувало вірування, що у справжньому вигляді водяник «подібний до невеличкого чоловічка в зеленому одязі (або весь оброслий шерстю, по котрій стікає вода, як по моху, витікаючи з-під пахви)»². Така його іпостась наближена до давніх язичницьких уявлень про божеств-покровителів природи. Відповідно, як колись божествам слід було приносити різноманітні жертви, так само й водяник, як свідчать народні вірування, потребує жертвоприношень. Часто йому в жертву приносили мертвих тварин, мертвонароджених дітей, їжу, різні предмети³. Жертвоприношення слугували своєрідним «відкупленням» людини від смерті й руйнування її життя та господарства⁴. Водночас народні вірування мали дещо фаталістичне забарвлення: у житті людини ніщо випадково не відбувається – якщо водяний дух обрав собі жертву, не варто йти йому наперекір.

Згадка про необхідність задобрення водяника збережена і в закарпатській казці «Про жениха-жабуна»⁵ (СУС – 440), яку записав І. Сенько в селі Келечин.

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.

² Там само. С. 5.

³ Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу водяника в українській міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філологія*. Маріуполь, 2018. Вип.18. С.124–125.

⁴ Тиховська О. Специфіка обрядів жертвоприношення на Закарпатті (за розвідкою Ф. Потушняка «Жертва в народном вірованню»). *Україна в етнокультурному вимірі століть. Міфи і символіка в етнокультурній Україні. Зб. наук. праць: посібник для викладачів, вчителів, студентів й учнів вузів та шкіл*. Київ: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. С. 69.

⁵ Казки Карпат: Українські народні казки / упоряд., вступ. ст., прим. та слов. І. Хланті. Ужгород: Карпати, 1989. С. 186–188.

Водяник тут постає володарем дивовижного колодязя й потребує від людей жертвоприношень у вигляді квітів та вінків під час святкування весіль. Коли ж одного разу селяни забули вшанувати водяника – не прикрасили колодязь квітами, він викрав хлопчика й перетворив його на жабу. У такий спосіб водяник узяв собі більшу, ніж квіти, жертву. З погляду психоаналізу, перетворення хлопця на жабу метафорично відображає одержимість людини інстинктивним аспектом архетипу Тіні.

На Закарпатті збережені уявлення про водяників як духів джерел. Зокрема, Ф. Потушняк писав, що «лікувальні джерела стережуть духи джерел. Коли вночі хтось наближається до них, вони з'являються в різних страшних образах, як голова коня на двох ногах, баран без голови, скелет якогось звіра... Як правило, вони тільки лякають, але коли зустрітися з ними (тобто зіштовхнутися з ним), "підвіють" або замучать до смерті. Народ називає їх загальним терміном "нечисті" й дуже старанно обходить такі місця»¹.

Отже, уявлення про водяника в українських повір'ях, міфологічних легендах, бувальщинах та казках є реліктами давніх язичницьких вірувань, а також своєрідним неусвідомленим психологічним прийомом усунення страху перед стихією води й темним alter-ego людини.

5.4. Русалка, мавка та повітруля

В українському фольклорі персоніфікованими духами природи, окрім водяника та лісовика, є русалка, мавка та повітруля – трансформовані образи давніх язичницьких богинь. Як відомо, у світовій міфології образ жіночого божества амбівалентний, про це писали Є. Нойманн, Дж. Кемпбелл, А. Голан, М. Еліаде, К.-Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, К.-П. Естес, Дж. Фрезер, В. Войтович та інші дослідники. Богиня має багато різних облич, що, на думку Дж. Кемпбела, зумовлено суперечливим характером процесу світотворення. «Прамати життя є водночас і праматір'ю смерті; вона

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 27 (8 декабря). С.5.

ховається під масками страшних демонів голоду і смерті»¹. Е. Нойманн трактує образ богині (Великої Матері) як уособлення уробороса, оскільки вона «жахлива й пожираюча, добра й здатна творити та допомагати й водночас зваблювати та руйнувати»². Аналізуючи трансформацію образу богині у світовій міфології, учений вмотивовує причини витіснення темної сторони цього образу зі свідомості людства: «Від образу Великої Матері відділяється Добра Мати, котру розпізнає свідомість, а весь свідомий світ проголошує цінною. Інша частина, Жахлива Мати, у нашій культурі придушується й в основному витісняється зі свідомого світу»³. Страх перед силою давньої темної богині, як уособленням неконтрольованих емоцій та інстинктів, був настільки потужним, що об'єктивувався в образах жінок-напівдемонів, легенди, казки й бувальщини про яких можемо знайти у фольклорній традиції всіх народів світу.

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

Трансформованим образом язичницької богині, пов'язаної зі стихією води, є русалка. У розвідках фольклористів та етнографів переважає уявлення про русалок як про нижчих міфологічних персонажів східнослов'янського пантеону – духів, що живуть у полі або у воді. М. Костомаров акцентував на значущості образу русалки, оскільки «в народі

¹ Кэмпбелл Дж . Тысячеликий герой. С. 297.

² Нойманн Э. Происхождение и развитие и сознания. С. 260.

³ Там само. С. 260.

зберігалась не лише пам'ять про них (русалок – О.Т.), але й віра у їхнє існування; і найсуворіші літописці змушені були називати русальним тижнем час, визначений для пошанування німф. [...] Русалка – мешканка русла – води»¹. Я. Головацький теж переконаний, що назва *русалка* виникла на основі слова *русло*². Учений указує на подібність семантики українських русалок та європейських німф, а також наголошує на їх подібності до мавок та нявок³. Я. Головацький вважає русалок уособленням природних сил, котрі мають дуалістичну, амбівалентну природу. Так само характеризує цих істот М. Костомаров: русалки «ні добрі, ні злі; вони наче предмети фізичного світу, втілені у людському образі, проте у людській подобі зберегли і неусвідомленість, і природне нерозрізнення»⁴. На думку І. Нечуй-Левицького, русалки є богинями «земної води, дівчата або діти-семилітки»⁵, які можуть залоскотати людину до смерті, а отже, мають виразно демонічний характер.

В. Милорадович відкидав міркування про ототожнення русалок з богинями води і вважав, що русалки – це перш за все душі померлих молодих жінок, дівчат та дітей, які «втопилися або померли під час Зелених свят»⁶. Вони відрізняються від напівжінок-напівриб (сирен), оскільки «...не мають в природі своїй нічого подвійного [...]. Згодом стають жінками водяників»⁷. А за спостереженням Ф. Потушняка, уявлення про русалок на Закарпаття «дійшло книжним шляхом, було запозиченим і замінило поняття утоплениця або повітруля»⁸. Отже, існує певна розбіжність у поглядах дослідників.

З погляду психоаналізу, русалка є метафоричним образом архетипу Аніми у фольклорних текстах та обрядах, створених або чоловіками, або для

¹ Костомаров М. Слав'янська міфологія. С. 77.

² Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. Київ: Довіра, 1991. С. 47.

³ Там само. С. 47–48.

⁴ Костомаров М. Слав'янська міфологія. С. 78.

⁵ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). С. 76.

⁶ Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та бібліогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк ; вступ. ст. А. Пономарьова.* Київ: Либідь, 1991. С. 413.

⁷ Там само. С. 413.

⁸ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи (Окончаніе). VI. *Русское слово.* Ужгородь, 1941. № 19 (9 марта). С. 5.

чоловіків¹. К.-Г. Юнг вважає, що «русалка є більш інстинктивною попередньою сходиною чаклунської жіночої постаті, яку ми називаємо анімою. Нею можуть бути також сирени, мелюзини, мавки, ундини і дочки лісового короля, ламії і сукуби, які заворожують юнаків і висмоктують із них життя. Ці фігури є проєкціями заборонених почуттєвих станів і вартих осуду фантазій. [...] Але чи є це вся правда? Ці істоти викликали такий жах, що їх дещо дивні еротичні манери сприймалися як мало важливі характеристики»². Такі міркування К.-Г. Юнга вмотивовують специфіку амбівалентної семантики образу русалки. За спостереженням ученого, «моторошна ундина давнини нині називається "еротичною фантазією", яка прикро ускладнює наше душевне життя. Втім, вона й далі часто зустрічається нам у вигляді русалки, виступаючи, до цього всього, ще й як сукуба: вона, як та відьма, перетворюється на чимало постатей [...]. Час од часу вона викликає зачарованість, яку можна порівняти хіба що із найсправнішим чаклунством, або ж такі напади страху, які не перевершить навіть з'ява самого диявола»³.

В. Ятченко пропонує трактувати образ русалки як уособлення якогось табу – заборони того, що людині дуже хотілося мати або зробити, але здійснення такого бажання суперечило усталеним морально-етичним нормам⁴. Таким чином, зваблива краса русалки символізувала привабливість бажання людини, котре уява малювала яскравими фарбами, але якому не судилося здійснитися. А демонічний бік уявлень про русалок увібрав у себе нагадування про наслідки здійснення прекрасного бажання, яке могло накликати біду.

В українській легенді «Підводна королева», записаній С. Пушиком від Доні Юрчак на Івано-Франківщині, метафорично переосмислюється мотив

¹ Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу русалки та повітрулі в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 1 (37). С. 92.

² Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме. С. 40–41.

³ Там само. С. 41–42.

⁴ Ятченко В. Про культуротворчу підоснову образу русалки в українському фольклорі. URL: <http://archive.nndiuv.org.ua/fulltext.html?id=798> (Дата звернення: 11.02.2017).

утоплення дівчини як викрадення її русалками й прилучення до потойбіччя в ролі їх королеви. Катерину, яка заснула поблизу води під впливом навіювання мавки, русалки забрали в підводне царство. І те, що героїня потрапляє в підводний світ русалок тоді, коли спить, зближує сюжет легенди зі сновидінням. «Дуже довго прожила вона в кришталевому палаці під водою разом з Русалками, але не постарілася ні на день. Через багато-багато років спам'яталася Катерина у водяному царстві, що мала маму, та й захотіла до неї навідатися. Вийшла вона з води, але нічого не впізнала, бо вже тих людей, що знала колись, не було – багато-багато літ минуло. Зажурилася. А тут повіяв вітер – й вона розсипалася, як попіл»¹. Катерина не перетворюється на одну з русалок (у легенді її жодного разу не названо русалкою) і не прагне назавжди залишитися в підводному палаці, оскільки не є самогубцем, вона не мала наміру топитися. Тому душа дівчини не є навіки прив'язаною до місця утоплення, а лише на період, доки мало тривати її земне життя. Катерина покидає водойму й не перетворюється на демонічний жіночий персонаж, а розсипається на попіл – метафорично стає частиною землі й у такий спосіб приєднується до своїх померлих родичів.

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

¹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 192.

Дещо семантично незвичний і виразно архетипний образ русалки бачимо в закарпатській казці «Наречена-русалка»¹ (у СУС не вказана), записаній у селі Страбичові Мукачівського р-ну Закарпатської області. Тут головний герой потрапляє в підземний світ (у глибоку яму, що є символом несвідомого), і саме там мешкають русалки (подібна локація цих істот відсутня в інших фольклорних текстах), їх зв'язку з водною стихією тут не простежується. Русалки кличуть героя до танцю, але не мають на меті його залоскотати чи вбити, вони не загадують йому загадок, як це роблять, згідно з народними повір'ями, ці демонічні істоти. Тут, у підземному світі, вони є уособленням архетипного змісту колективного несвідомого, персоніфікованим образом Аніми, з якою чоловік може контактувати у снах та мареннях. Русалка дарує героєві золоту палицю – метафоричною мовою казки дає чоловікові необхідні духовні орієнтири, що об'єктивуються в образі чарівного предмета. Золота палиця замінила стару, втрачену юнаком, – батьківський подарунок (мовою символів: витіснила старі, віджили світоглядні орієнтири і цінності).

У цій казці русалка стає дружиною героя, і на неї накладається образ царівни, яку герой повинен звільнити від закляття. Вважаємо, що русалка тут асоціюється зі світлою, доброю, загадковою богинею, здатною вберегти чоловіка від небезпек та смерті.

Мотив зустрічі чоловіка з русалкою й отримання від неї винагороди є й у казці «Дроворуб і русалка»², опублікованій 1942 року в часописі «Руська молодежь». Герой казки, дроворуб, випадково втопив у ріці свою сокиру і дуже сумував. Його плач почула русалка. «Жаль їй стало дроворуба. Винесла з річки золоту сокиру і звідаєся: – Чи се твоя сокира?

¹ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород : Карпати, 1968. С. 97–101.

² Дроворуб і русалка. *Руська Молодежь*. Унгарь. 1942/43. Рочникъ II. Число 7. С. 30–31.

Хлопець каже: "Ні, се не моя!" Русалка винесла другу, срібну. Хлопець знов каже: "Не моя". Тоді винесла русалка його сокиру. Хлопець зрадив і каже: "Се моя". Русалка подарувала хлопцеві всі три сокири за його правду»¹.

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

Головні герої казок «Наречена-русалка» та «Дроворуб і русалка», прагнучи повернути зниклий предмет (палицю, сокиру), насправді метафорично прагнуть досягнути фемінності у своїй душі й встановити з нею тісний контакт. Русалка в цих казках є персоніфікованою Анімою героїв і сприяє їх індивідуалізації. Вона не прагне смерті хлопців, як про це часто згадується в баладах та легендах, а навпаки, сприяє їх духовній трансформації, що виявляється в її метафоричних подарунках, котрі мають змінити життя юнаків на краще, символізують їхнє нове «народження» в іпостасі сильного/багатого чоловіка.

Русалка-благодійниця постає і в казці «Дурний Гриць і водяна панна»² (у СУС не вказана), записаній О. Роздольським 1895 року в Берліні (Бродівський р-н Львівської області) від Онуфра Столяра. Гриць, ловлячи рибу в озері, несподівано витягує з води дивовижну дівчину. Коли побачив її, почав утікати, а вона обхопила його руками за ший і каже: «Ти від мене

¹ Дроворуб і русалка. *Руська Молодежь*. С. 30–31.

² Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник*. Львів, 1899. Том 7. С. 118–123.

тепер уже ніколи не втечеш, бо я на тебе двадцять чотири роки уже в тій воді чекаю, тепер будеш мій чоловік, а я твоя жінка, коли ти вже мене витягнув на світ і на сонце із води»¹. Водяна панна володіє магічними здібностями і, ставши дружиною Грицька, робить його дуже багатим (з'являються панські палати, замість старої хатинки, новий одяг – замість подертого лахміття). Життя хлопця змінюється до кращого під впливом жінки-русалки.

У легенді «Русалки і зла чарівниця»², записаній на Закарпатті Є. Ревицькою, художньо вмотивовується зникнення з нашого краю русалок (на яких проєктується семантика давніх богинь) унаслідок їх заміщення демонічними образами (відьмами, чарівницями). Давність подій, зображених у легенді, окреслюється словами: «На місці теперішніх міст і палат росла велика шовкова трава. Жили тут русалки»³. Локусом перебування русалок тут є поля й ліси, а не вода. Таким чином, відбувається накладання уявлень про мавок та русалок. «Були вони дуже красні, такі, як сонце. Любили танцювати, співати, заладжувати великі бенкети. Одного разу їх цариця Фіялка зарядила великий бенкет на землі. Цариця запросила на бенкет усіх русалок. Русалки убралися в золоте шовкове вбрання, на голову поклали віночки з гарних квітів і взули золоті черевички. Золотих метеликів запрягли в золоті карети, і метелики з ними вітром полетіли і привезли їх на бенкет»⁴. Одяг русалок нагадує вбрання язичницьких богинь (праслов'янської, шумеро-акадської, греко-римської міфології та ін.), проведення ними дозвілля теж подібне до бенкетів богів: «Там ріками текло вино і мед. Русалки забавлялися, співали, грали, танцювали»⁵. Однак тривають радощі русалок недовго, раптом з'являється «чарівниця-ворожілька» й прагне знищити їх. Вона «летіла бистро і сердито, гнівно. Русалки перелякалися, посідали скоро на свої карети і стали втікати. Зла чарівниця за ними летіла. Золоті метелики летіли легенько і бистро. Кінь чарівниці не міг так летіти.

¹ Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. С. 120.

² Русалки и зла чаровница. *Наши родный край*. Тячово, 1923. Рочник II. Число 4. С. 9–10.

³ Там само. С. 9.

⁴ Там само. С. 9.

⁵ Там само. С. 9.

Побачила се чарівниця, стала страшно наганяти коня. Доти наганяла, що кінь уморився, упав з чарівницею в море, де чарівниця утопилася»¹. На перший погляд, легенда моделює щасливу розв'язку: зла відьма загинула, а русалки врятувалися. Але перемога виявляється лише частковою: «Русалки тішилися, однак вже не верталися до нас, бо боялися, що товаришки чарівниці можуть над ними помститися. Полетіли через море, лишилися в чужині. Відтоді не лунає в нас веселий сміх русалок»². У цій закарпатській легенді метафорично вмотивовується витіснення русалок зі світогляду українців тим, що вони бояться відьом-чарівниць, які можуть їх знищити. Тож замість русалок в лісах та горах, згідно з народними віруваннями, влаштовують свої шабаші відьми.

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

Семантично близькою до образу русалки є мавка. Однак у фольклорі Закарпаття міфологічні оповіді про неї зустрічаються нечасто, мавка тут уподібнилася до повітрулі. Мавки і повітрулі, згідно з народними уявленнями українців Закарпаття, мали властивість насилати на подорожніх ману/блуд – нездатність зорієнтуватися на місцевості й провокували тривале

¹Русалки и зла чаровниця. *Наш родный край*. С. 9–10.

² Там само. С. 10.

блукання в лісових хащах. Ф. Потушняк зазначав, що «у долинян і досі є уявлення про "Ману". Мана – це невидима істота, що перебуває в лісі або на пустирях. Того, хто йде лісом чи пустирем вночі, Мана заманює і водить колами»¹. «Мана» на інших територіях України мала більшість ознак повітрулі: «красуня, яка переслідує у вітрах юнаків, з'являється під час грози – ударів грому і бурі, заманює і т.д.»². Водночас на Закарпатті, як твердить Ф. Потушняк, Мана не має нічого спільного «з повітрулею, як з уособленням атмосферного явища. Якщо побачать серед дерев таємничий морок, кажуть – це Мана. Тут уявлення про Ману редукувалося від однієї властивості "манити"»³. Образи мани та мавки семантично близькі: їм обом приписувалася здатність насилати блуд на подорожніх, заманювати їх у свою пастку.

Найчастіше мавка асоціюється з темною богинею, втративши багато рис, властивих їй раніше, у період язичництва. За спостереженням В. Гнатюка, «мавки живуть по лісах і з'являються людям як молоді, гарні дівчата. Заманивши когось до себе своєю красою, розмовляють з ним, кокетують, а потім залоскочують на смерть»⁴. Зустріч з ними, як правило, віщує людині біду. Мавки прагнуть забрати життя випадкового подорожнього (найчастіше – чоловіка), змусивши його перед тим відчутти радість, піднесення, повірити в їх щирість, а потім лоскотанням змушують свою жертву сміятися й померти від надмірного емоційного збудження. З погляду психоаналізу, такий розвиток подій може бути візуалізацією процесу деградації чоловіка як особистості внаслідок надмірного заглиблення в чуттєво-інстинктивну сферу, підпорядкування своїх думок і вчинків еротичним фантазіям за відсутності справжнього кохання до жінки.

У Карпатському регіоні існують легенди про зустрічі юнаків-пастухів із мавками. «Коли бісиці-мавки помічали вночі в лісі самотнього легеня,

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгород, 1940. № 184 (3 сентебры). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 394.

вони, бавлячись, надсилали "непрохідну стіну". Людині здавалося, що її зусібіч стискають міцні мури. Або коли на самотнього подорожнього на рівній дорозі нападав блуд, то теж казали, бісиці або повітрулі бавилися»¹. Відтак, на нашу думку, в образі мавки-мани об'єктивувався страх чоловіків перед можливістю бути захопленими жіночою красою (чарами), втратити чітке бачення реальності та здатність тверезо мислити через пристрасть, а метафорично – піддатися блуду. Мавка (мана) асоціювалися з забороненим демонічним коханням, котре призводить до смерті. Синонімом гріховного кохання є слово «блуд», яке народна уява об'єктивувала, увиразнивши повір'ям про можливість заблудитися (загубитися) в лісі під впливом чарів «лісових» жінок. Таким чином, обидва значення слова «блуд» відтворюють давнє праслов'янське вірування про загрозу потрапити під вплив «лісової» жінки: блудити (загубитися) в лісі завдяки її магії і блудити – піддатися забороненій любовній пристрасті².

Образ мани є в казках, записаних С. Пушиком від Доні Юрчак на Івано-Франківщині. Однак тут мана не прекрасна дівчина, а стара баба, яка володіє чарами (перетворює людей на тварин, будинки на дерева, літає попід хмарами й насилає на самотніх подорожніх блуд). У «Казці про чарівну пташку»³ Мана насилає блуд на чоловіка – і він стає її заручником, не може знайти дороги до дому. Однак Мана обіцяє героєві звільнення з полону, якщо він вирубає з каменю дзвін, який зможе дзвонити. Чоловікові це вдається зробити: він облив гарячим золотом кам'яний дзвін, викував «з дукатів серце до дзвона. Як дзвін задзвонив, Мана впала й умерла. З дерев зробилися люди, з каменів – будинки, і показалася їм дорога прямо до хати»⁴. У цій казці образ Мани містить у собі ще й риси чаклунки, вона гине тоді, коли люди здійснюють те, що, на її думку, їм не під силу. З іншого боку, музика дзвонів, згідно з народними віруваннями українців, відлякувала демонів, позбавляла

¹ Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). С. 248.

² Тиховська О. Образ мавки в українській міфології та повісті Докії Гуменної «Небесний змій». *Філологічний дискурс. Збірник наукових праць*. Хмельницький, 2019. № 9. С. 172.

³ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 12–16.

⁴ Там само. С. 15.

їх сили, тому «голос» дзвону знищує Ману. Як відомо, дзвони сповіщають про смерть людини, а в цій казці «голос» дзвонів, навпаки, передує смерті Мани, ніби стає її передумовою.

У казці «Штефанко й Мана»¹ (у СУС не вказана) Мана насилає блуд на молодого хлопця, коли він взимку сам поїхав у ліс по дрова (зробив це вдруге за один день): «У тім лісі була Мана. Знайшла вона Штефанка з кіньми та й зачала татовим голосом вабити [...]. Підходить він ближче на голос, а то вже з другого боку чути [...]. Як зачав Штефанко ходити то сюди, то туди по лісі – Мана завела його в страшні хащі»². Мана постає в цій казці в образі тисячолітньої баби, а не молодої дівчини, і обіцяє хлопцеві показати дорогу додому, якщо він три дні їй служитиме. У цій казці Мана уподібнюється до відьми, коли ставить перед героєм складні завдання, а потім преслідує його в повітрі, щоб убити. Власне міфологічні риси Мани-мавки є лише в мотиві насилання на хлопця блуду.

Фольклористи зафіксували вірування в те, що можна позбутися дезорієнтації у просторі, виконавши декілька нескладних дій. У записах Ф. Потушняка, щоб позбутися блуду, «треба сісти, вивернути на собі одяг, помолитися і Мана відступить»³. Подібно про подолання блуду, насланого мавкою, пише і В. Гнатюк: «Треба лише скинути сорочку, перевернути навиворіт і таким чином відкараскатися від нявки»⁴. Таким чином, щоб позбутися блуду в лісі, слід або поміняти місцями черевики на ногах, або вдягнути одяг навиворіт, що, на нашу думку, означає символічне заперечення зв'язку особи-виконавця зі світом людей і декларування в такий спосіб своєї приналежності до хаотичного, «потойбічного» світу духів (де все навпаки).

Ф. Потушняк виводив назву «навки» або «нявки» від дієслова «нявчати» й уважав їх спорідненими з образами повітруль. На Закарпатті «вона не має нічого спільного з мертвими, у той час як у решти українців

¹ Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки. С. 16–20.

² Там само. С. 16.

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

⁴ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду. С. 395.

(Мавка, Нейка, Нявка), у словенців (Navje, Mavje, Movje), у болгарів (Navi, Navjanci), у поляків і т.п., мавки походять від нехрещених дітей»¹.

В. Шухевич зафіксував народні вірування, що лісницю (мавку) хлопець може зустріти тоді, коли сумує за своєю коханою, коли вона сниться йому дев'ять ночей підряд, а він нікому про це не розповідає. «Дев'ятої ночі прийде лісниця до нього, покажеться йому тою дівкою або молодницею, що він її має; як вона до нього вчепиться, важко її позбутися»². На нашу думку, туга хлопця моделює в його несвідомому образ коханої дівчини, який об'єктивується спочатку в сновидінні, а потім у маренні-галюцинації – уявній зустрічі з мавкою/лісницею в подобі його коханої. Відрізнити уявний образ дівчини (лісницю) від реального юнак не може, сприймаючи бажане за дійсне, а міфологічна оповідь метафорично зображує таку одержимість об'єктом любові як потрапляння в полон лісниці. Вважаємо, міфологічні оповіді про зв'язок чоловіка з мавкою могли виникати як результат трансформації нереалізованих бажань та мрій чоловіка про кохану жінку, якої нема поруч.

Життя мавок, згідно з народними віруваннями Закарпаття, тісно пов'язане з рослинністю та деревами. Ці «невеликі красиві дівчата перебувають на деревах і "мявчать". Живуть в ялових (можливо, хвойних) лісах, найчастіше в ясенових. [...] Дроворуби вранці знаходять сліди їх невеличких ніжок на деревах, котрі вони залишили на ніч, знявши з них кору. "Мавки дерево міряли", – кажуть тоді. Тому ніхто не залишає на ніч біля зрубаного дерева сокиру або інший гострий предмет, бо мавки можуть собі порізати ніжки, а тоді тому, хто залишив сокиру, загрожує біда: вони ще більше злі, ніж повітрулі, – моментально "путнуть" людину»³. На нашу думку, уявлення про мавок, які живуть на деревах, у деревах, водять свої танки в лісах, міряють кроками зрубане дерево, залишене на ніч у лісі дроворубом, виникло на основі вірувань у богинь рослинності, лісів,

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №184 (3 сентебрия). С. 3.

² Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1100.

³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 184 (3 сентебрия). С. 3.

покровительок природи. Мавки негативно сприймають нищення рослинності, тому сердяться, мабуть, не через можливість порізати ніжки, а через обурення тим, що дерево було зрубане, природна гармонія порушена. З психологічної точки зору, такі вірування про мавок могли компенсувати, послаблювати почуття провини лісорубів перед світом природи, яку колись язичники вважали одухотвореною, а отже, здатною відчувати біль. Дбайливе ставлення до мавок, бажання вберегти їх від болю через прибирання сокир ніби було своєрідною спокутою за зрубування дерев.

В. Шухевич зафіксував на Гуцульщині вірування в життєдайний вплив лісниць на рослинність, дотик їх ніг під час танцю стає потужним стимулом проростання першої трави навесні: «Як сніг зійде, то на місці їх танців, проростає зелень. Ще ніде трави нема, лише на місці, де вони танцювали, вперше трава з'являється і зеленіє. Лісна засіває навесні траву та усяке зілля; як воно зацвіте на Івана, вона зриває квіти і прикрашає ними коси»¹. Подібні народні уявлення записав й І. Нечуй-Левицький: «Де танцюють мавки, там трава росте краще і густіше. Під їхніми ногами й трава не гнеться»².

Відзначимо, що В. Гнатюк наводить діаметрально протилежні народні вірування про вплив нявок на рослинність: «До танцю (нявкам – О. Т.) приграє чорт на дудці (козі). На тім місці, де раз перетанцюють, трави не буде по вік. Такі місця зветься ігровищами»³. Отже, образи лісниць/мавок можуть мати позитивний аспект у плані їх впливу на природу – вони пробуджують її своїми танцями від зимового сну і це уподібнює їх до язичницьких богинь, покровительок рослинного світу; нявки ж – навпаки, знищують рослинність дотиком своїх ніг, що наближає їх до образів темних богинь, богинь смерті.

Бувальщину про мавок записав І. Хланта в селі Косівська Поляна. У ній розповідається, що мавки мають хвости, купаються в озері, а отже, є подібними до русалок. Водночас ця народна оповідь не окреслює дій мавок

¹ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 1101.

² Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. С. 79–80.

³ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899-1908 рр). С. 395.

стосовно людей чи природи, не вказує на їхні магичні «функції», єдина їхня відмінність від звичайних жінок – наявність хвоста¹.

Отже, образи мавки, лісниці, нявки та мани в українській міфології постають і як уособлення злої богині, котра зводить зі світу чоловіків, наславши на них блуд (дезорієнтацію на місцевості), або зваблює й лоскоче до смерті, і як покровительки природи, уособлення краси та кохання (казка «Золоте яєчко»²). Семантично близьким до образу мавки на Закарпатті є мана та повітруля, на Гуцульщині – лісниця. Образи всіх цих персонажів амбівалентні й мають архетипну природу. На нашу думку, в образі мавки-мани об'єктивувався страх чоловіків перед можливістю бути захопленими жіночою красою (чарами), втратити ясне бачення реальності та здатність тверезо мислити через пристрасть – метафорично «заблудитися» у своїх почуттях («Казка про чарівну пташку»³, казка «Штефанко й Мана»). Вважаємо, що міфологічні оповіді про зв'язок чоловіка з мавкою могли виникати також як результат трансформації нереалізованих бажань та мрій чоловіка про кохану жінку, а відсутність реального об'єкта кохання підмінялася одержимістю негативним аспектом Аніми, демонічною фемінністю в образі лісниці/мавки.

Образи мавок, лісниць можуть мати позитивну семантику у плані їхнього впливу на природу – вони пробуджують її своїми танцями від зимового сну. Це уподібнює мавок до язичницьких богинь, покровительок рослинного світу (казка «Золоте яєчко»). Нявки дотиком своїх ніг знищують рослинність, що наближає їх до образів темних богинь, богинь смерті, живих мерців.

Лише на Закарпатті існує уявлення про повітруль – «духів, істот напівдуховної-напівматеріальної субстанції, жінок надзвичайної краси. Їх довге жовто-пісочне волосся завжди прикрашене квітами, що спадає майже до п'ят. Волосся це покриває їх задню частину тіла. Спереду повітрулі

¹ Параска Феданова. *Дещо з демонізму і загробного життя*. С. 95.

² Золота вежа. *Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки*. С. 46–49.

³ Там само. С. 12–16.

прикривають голе тіло квітами»¹. Згідно з народними повір'ями, коли вони летять, їх волосся розвівається на вітрі, їхнім помешканням є таємничі печери в горах та лісах, оскільки вони не можуть існувати без дерев і квітів. Але основна відмінність повітруль від інших жіночих міфологічних персонажів – це здатність літати й функціональна подібність до птахів. А, як відомо, у світовій міфології та «навіть в аборигенів Австралії, птахи вважалися божественними істотами»². Повітруля подібна до напівжінок-напівптиць, зображення яких створювалися в епоху неоліту, «вони були поширені від Європи до Індії [...] і уособлювали богиню. Богиня-птаха, очевидно, була богинею неба; серед народів Давнього Сходу жіноче божество часто характеризувалося епітетом "володарка неба"»³. Крилатими уявлялися давньоєгипетська богиня неба Нут, шумерська богиня неба Інанна, іноді грецькі богині – Артеміда, Ніка, Афіна, Афродіта, а також Богородиця (в уяві ранніх християн мала крила).

В українській міфології Закарпаття крилата богиня трансформувалася в образ повітруль, які частково ототожнюються з птахами: мають крила і подібно до того, як деякі птахи відлітають у вирій і змушені зимувати в чужих краях, так і повітрулі певний час не літають над горами, а мають перебувати в печерах від дня Чесного хреста і до Благовіщення. «Саме на Благовіщення, коли Бог благословляє землю, повітрулі вилітають зі своїх печер на вершини гір і тут починають свої нескінченні ігри, то знову піднімаються в повітря, здіймаючи при цьому вітер, і кружляють над лісами і полонинами, – через що називають їх повітрулями. Вони вміють співати: пісні їх прекрасні, але ми їх не завжди розуміємо і не завжди чуємо»⁴. Уявлення про незрозумілу людям мову повітруль теж увиразнює сприйняття народом цих міфологічних красунь як уособлення дивовижної, непізнаної, дикої природи жінки. У китайській міфології подібним до повітруль образом

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

² Голан А. Миф и символ. С. 172.

³ Там само. С.173.

⁴ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

є «богиня Хсі Ван Му («Золота Матір Черепахи»). Вона живе в палаці на горі Кун-лун, оточеному пахучими квітами й золотою стіною навколо саду [...]. Вона чиста квінтесенція західного вітру»¹, тобто теж пов'язана зі стихією повітря.

Згідно з народними віруваннями українців Закарпаття, повітрулі танцюють на вершинах гір, і на місці їх танців «не росте трава, і худобу пускати на ці місця не дозволяється, бо повітрулі можуть "зіпсувати" її. Харчуються вони тільки молоком оленів, які їм служать, як корови людям. Тому повітрулі стережуть оленів, як свою власність, пасуть їх і виганяють углиб лісу, якнайдалі від мисливців та інших недругів. Вони відбирають молоко від інших лісових тварин і напувають ним оленів. Воду повітрулі п'ють тільки дощову, тому охоче перебувають у хмарах»². Піклування про оленів та здатність літати зближує повітруль із балканськими вілами, які «можуть перетворюватися на лебедів, соколів і коней. Іноді вони мають крила, пересуваються верхи на конях або оленях. Вони мешкають у лісах, горах та водоймах [...]. Крім того, вони якимось чином пов'язані з хмарами і смерчами»³.

У народних віруваннях Румунії (зокрема, у поселенні Половрадж) існує уявлення про істот, подібних до повітруль. Вони мають назву *ále sfinte* (ті святі), *cele sfinte* (ці святі), *ele (le)* (вони), *dânsele* (вони), *frumcáse (le)* (гарні), *doámne (le)* (володарки)⁴. За спостереженням Н. Голант, деякі респонденти описують цих істот, як прекрасних дівчат, що живуть у горах. «*Ále sfinte* танцюють (водять хороводи) на пагорбах, і в тих місцях, де вони танцювали, можна побачити кола, утворені висушеною, випаленою, або, навпаки, темною і соковитою травою, або ж густо засіяні дрібними грибами [...]. *Ále*

¹ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. С. 162.

² Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Голант Н. Про міфологічні уявлення жителів Південно-Західної Румунії (за матеріалами експедицій в Жудеци Вилча і Горж. Олтенія). *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. 2009. Т. 2. С. 115.

sfinte танцюють під музику волинки»¹. Місце танцю цих істот у різних регіонах Румунії маркувалося по-різному: 1) уважалося небезпечним і на нього заборонялося ставати, його позначали купою каміння з хрестом або обрубком дерева посередині; 2) під ним могли бути сховані скарби; 3) «у Половраджі вважали, що людина, яка опинилася поблизу місця, де тривав танець *ále sfinte*, і почула їх спів, зійде з розуму або стане паралізованою»². Отже, місце танців та веселощів *ále sfinte* та повітруль мають частково подібну семантику: і в українських віруваннях, і в румунських є згадка про небезпечність землі, витоптаної цими міфічними істотами. Відповідно до закону дотику чи зараження, на якому ґрунтується контагіозна магія (і її різновид – магія слідів), потойбічна, сакральна сила *ále sfinte* та повітруль передається землі, а людина, наступивши на слід повітрулі, нібито може отримати потужний енергетичний удар, оскільки сила напівбогині є руйнівною для простого смертного³.

У народних віруваннях Закарпаття повітрулі здатні спровокувати повітряні коловороти, і з вирів хмар лунає їхній спів та шум крил. Повітрулі мають владу над вітрами, стихією повітря, де почувуються так само впевнено, як русалки у воді. Їхню увагу привертають хлопці, яких вони можуть або вбити, або обдарувати своїм коханням. Згідно з повір'ями Закарпаття, якщо повітрулям вдасться схопити поганого (підступного, злого) хлопця, вони його роздеруть, піднявши в повітря (у словацькій міфології близькими до повітруль образами є віли, які викрадали юнаків і могли їх убити в процесі танцю). Таким чином, реалізується сценарій справедливого суду, а з погляду психоаналізу, метафорично моделюється ситуація одержимості чоловіка архетипом Аніми, що врешті-решт призводить до руйнування його особистості (а народна оповідь буквализує цей процес

¹ Голант Н. Про міфологічні уявлення жителів Південно-Західної Румунії (за матеріалами експедицій в Жудеци Вилча і Горж. Олтенія). С. 115.

² Там само. С. 116.

³ Тиховська О. Архетипна природа образів напівбогинь-напівдемонів у міфології українців Закарпаття та Румунії. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity*. Tasnad, 26–28 octombrie 2017. Satu Mare, București, 2018. S. 351.

словесною формулою «повітрулі розривають хлопця на шматки»). З іншого боку, через ритуальне вбивство юнака проявляється влада давньої богині над чоловіками, яких вона сприймала як нижчих істот, функція яких полягала в оплодотворенні богині. Е. Нойманн відзначив, що у світовій міфології «юнаки, які уособлювали весну, належали Великій Матері. Вони – її раби, її власність, тому що вони – народжені нею сини. У результаті вибрані служителі й жерці Матері Богині ставали євнухами. Вони жертвували найважливішим для неї»¹.

Мотив розривання повітрулями негідного хлопця на шматки перегукується з етнографічними згадками про царя-жертву, котрого вбивали з метою утвердження нового життєвого циклу й переродження природи (Дж. Фрезер, Дж. Кемпбелл). «Смерть і розчленування або кастрація – це доля юного бога... І те, й інше яскраво простежується в міфі та обряді, і те, й інше пов'язане з кривавими оргіями культу Великої Матері. Розчленування трупа Сезонного Царя й поховання частин його тіла є невід'ємною частиною магії родючості»². На нашу думку, повітрулі постають множинним образом Великої Матері (богині), яка здійснює календарний ритуал, однак первісна його мотивація у віруваннях Закарпаття втрачена: хлопець стає жертвою внаслідок своєї моральної недосконалості (оскільки він підступний, злий), а про сприяння жертви родючості землі не згадується.

У чарівній казці «Жених-вуж і наречена-жаба»³ (СУС – 433В), записаній П. Лінтуром в с. Горінчеві Хустського р-ну, повітрулі знищують у процесі свого танцю не юнака, а дванадцятиголового змія. У чарівних казках, за теорією психоаналізу, дракон є метафоричним уособленням злого, демонічного alter-ego героя (архетипу негативної Тіні), тож саме його, а не юнака, прагнуть знищити повітрулі, яким, згідно з народними віруваннями, не подобаються злі чоловіки. Повітрулі сприяють порятунку нареченої головного героя з полону дракона: спочатку дають йому чарівний кужіль, а

¹ Нойманн Э. Происхождение и развитие и сознания. С.75.

² Там само. С. 80.

³ Закарпатські казки Андрія Калина. С. 142–148.

потім вбивають змія, використавши свою владу над стихією повітря: «Повітрулі взяли змія межі себе і доти танцювали з ним, доки не розвіяли його до смерті»¹. Як бачимо, у цій казці на повітруль проєктується образ чарівного помічника, позитивної Аніми героя, котра допомагає йому здолати антагоніста – дванадцятиголового змія.

У міфологічних оповідях Закарпаття зустрічається й образ доброзичливої повітрулі, котра є проєкцією доброї (світлої) богині, у яку закохуються земні хлопці, і їм не відводиться роль жертви: «У хороших хлопців повітрулі закохуються. Щоб викликати любов повітрулі, хлопець повинен бути сміливим і чистим. Такого повітрулі приносять до себе. Люблять вони і тих, хто гарно грає на сопілці або на гуслях. Вони заманюють музикантів і несуть у повітрі разом з інструментом»². Легенду про вкраденого повітрулями вівчаря, що має назву «Полонина камінь»³, записав В. Піпаш-Косівський. Тут вівчар потрапляє у видолинок, що має назву Корито, розташований на горі Камінь між Раховом і Косівською Полянкою, і там відбувається його зустріч із повітрулею, котра прийшла, почувши його гарну гру на сопілці. «Під смерічкою стояла молоденька дівчина. Вона пильно дивилася на нього, слухала чарівну мелодію сопілки. Плаття на ній було біле як сніг, і довге до землі, тонесеньке, як павутиння.[...]. На грудях звисали дві довгі коси золотавого волосся»⁴. Повітрулі дуже сподобалося, як вівчар грав на сопілці, і вона покликала його з собою. Згодом хлопець зрозумів, що перед ним не звичайна дівчина, бо вона не йшла, а летіла над землею. Повітруля заборонила вівчареві оглядатися й привела його на вершину гори. «Біля самої вершини гори, перед вівчарем пропливла завіса туману. Він нічого не бачив — ні дівчини, ні поля, не відчував запаху зілля, яке росло довкола. Тільки розумів, що його хтось веде, тримаючи за руку. Прозрів лише у видолинку-кориті, де мавки збиралися на гулянки. Тут він

¹ Закарпатські казки Андрія Калина. С. 147.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.

³ Легенди нашого краю. С. 32–34.

⁴ Там само. С. 32.

побачив багато таких дівчат, як та, що його привела»¹. Дівчата-повітрулі слухали його гру на сопілці, самі танцювали, а потім і разом з вівчарем. Вони пропонували хлопцеві своє кохання, але він відмовився, бо думав про свою дівчину. Відтак, як минуло три дні, повітрулі відпустили хлопця додому й наказали нікому про них не розповідати. «Опівдні перед вівчарем знову проплив туман – заслонив усе навколо. Дівчина взяла вівчаря за руку і повела на те поле, звідки його приманила. Коли підійшли до смерічки, знявся великий вітер. Легінь і не помітив, коли мавка покинула його й метелицею закружляла в повітрі»². Хлопець залишився живим, бо не порушив заборони: «Коли б був оглянувся – став би глухим, німим, сліпим, бо за ним ішло страхіття»³. Звідси виникло місцеве табу – заборона пізно вночі грати на сопілці в горах або на полонині, бо може з'явитися повітруля у вигляді гарної дівчини та забрати з собою. Однак зустріч з повітрулями зумовила нещасливу долю героя: кохання земне стало для нього недоступним. Вівчар прожив до дев'яноста п'яти років і не одружився.

Подібну міфологічну оповідь зафіксував Ф. Потушняк, однак вона відрізняється від попереднього сюжету тим, що тут вівчаря забирає не сама повітруля, а раптовий потужний вітер. Талановитий хлопець, який грав на сопілці вночі (усупереч застереженням старих вівчарів) і мріяв про свою кохану дівчину, «почув у темряві її голос і вийшов. Але тільки зробив він декілька кроків, як могутній вітер підхопив його і поніс над вершинами дерев з незвичайною швидкістю»⁴. Так вівчар опинився серед лісу на полонині й «на велике своє здивування не міг зрушити з місця. І просидів так п'ять діб, доки його не знайшли товариші»⁵. З'ясовується, що вихор приніс хлопця до повітурь, котрі мали намір зробити його своїм коханцем. Вони говорили до хлопця, танцювали навколо нього, а він навіть поворухнутися не зміг. Самі повітрулі в цій міфологічній оповіді уподібнюються до сильного вітру:

¹ Легенди нашого краю. С. 33.

² Там само. С. 34.

³ Там само. С. 34.

⁴ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. №181 (30 августа). С. 3.

⁵ Там само. С. 3.

«Вночі прилетіли до нього повітрулі і танцювали навколо нього з такою швидкістю, що навіть ліс нагинався з ними в такт. Потім сідали навколо нього і співали такими чарівними голосами, як орган. Заглядали йому в очі й любовно підморгували»¹. Вівчар дізнався, що для повітруль є доступною лише та вода, що падає з неба: «Їм не можна торкатися іншої води, окрім дощової»². І на прохання хлопця дати йому напитися повітрулі «кидали йому квіти з росою»³. Юнак був вражений незвичайною красою повітруль, але не міг доторкнутися до жодної з них, бо в його одязі був схований оберіг («манта»). Повітрулі не забрали з собою талановитого вівчаря-музиканта, бо «виявили, що він має у себе "манту", котрої вони бояться: непота, пшоно, свячена свічка, цибуля – часник, пшениця, – все в одному вузлику. Нарешті розгнівалися на нього за це і за своє безсилля оволодіти ним, і накидали йому снігу на ноги, від чого він і захворів, а потім був змушений пролежати 6 місяців у лікарні»⁴. Ця легенда яскраво уподібнює повітруль до дивовижних птахів: «Після півночі вони полетіли геть, ніби ступнями порхаючи вгору. У лісі тоді лунав їх чудовий голос, ніби шум лісу, як веселий спів»⁵. Після зустрічі з повітрулями вівчар не зміг покохати жодну дівчину, бо не зміг забути чарівних красунь: «Повітрулі були дуже гарними, і хто один раз побачив їх, настільки закохувався, що не міг знайти собі місця на землі»⁶. Метафорично повітруля як уособлення ідеалу жінки витісняє образи інших дівчат зі свідомості хлопця.

По-іншому розподіляються ролі між вівчарем та повітрулею у ряді легенд та казок, де хлопець бере собі повітрулю за дружину. Ф. Потушняк зафіксував на Закарпатті міфологічні оповіді про подружні стосунки вівчарів та повітруль: «Як правило, повітруля несе викраденого в печери і там живе з

¹ Ф. П. Демони вь народномь вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородь, 1940. №181 (30 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Там само.. С. 3.

⁵ Там само. С. 3.

⁶ Там само. С. 3.

ним, як зі своїм чоловіком. У них іноді бувають і діти: дівчинка буде повітрулею, а хлопчик згодом стане чоловіком повітрулі»¹.

Важливе значення в житті повітурль, згідно з народними віруваннями Закарпаття, відіграє музика. Кохання й звучання музичного інструменту стають у сприйнятті цих міфічних дівчат синонімічними поняттями: повітрулі «викраденого юнака несуть з собою на вершини гір і т.д., і тут він повинен грати під час їх танців. Коли викрадений постаріє, його відпускають до дому, якщо він допоможе їм викрасти свого замісника»². Однак у чарівних казках подружнє життя чоловіка та повітрулі зображується в межах світу людей. Не повітруля забирає до себе хлопця, а він змушує її прийти жити до його будинку. Зокрема, у чарівній казці «Жона-повітруля»³ (СУС – 400 частково), яку записав П. Лінтур в с. Горінчеві Хустського р-ну, Йосип, син міністра, викрадає одягу повітрулі, яка з одинадцятьма сестрами купалася в озері, й змушує її вийти за нього заміж. Їх шлюб триває п'ять років. Коли ж чарівна дружина знаходить свій одяг, покидає чоловіка, і він змушений пройти через ряд випробувань, щоб її повернути.

П. Лінтур записав від А. Калина ще один подібний казковий сюжет – «Сопілкар Марко і повітруля»⁴ (СУС – 400 частково). Тут повітруля стає дружиною вівчаря за сприяння діда-чарівника, який радить хлопцеві, що слід робити: «Сядеш під мою бородою і почнеш пищалити (грати на сопілці – О.Т.). Награвай так сильно, щоб дівки у танці геть розгарячилися та пороздягалися. Але добре роздивися доти, бо то повітрулі, коли вони роздягнуться, то їх не стане видно. На котру з них маєш ласку, візьми її одяг, а кинь їй сорочку. Та й ніколи не віддавай їй дівочого плаття»⁵. У цій казці дещо зміщені акценти: повітрулі видимі у своєму одязі, а коли скидають плаття, їх побачити не можливо. Очевидно, цей текст є пізнішим за

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. №182 (31 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Закарпатські казки Андрія Калина. С. 98–102.

⁴ Дванадцять братів. Закарпатські казки Андрія Калина / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1972. С. 145–148.

⁵ Там само. С. 145.

походженням, оскільки в народних віруваннях Закарпаття, зафіксованих Ф. Потушняком у 40-х роках ХХ століття, навпаки: скидання повітрулями крил (що мають семантику одягу, магічної оболонки) робить їх видимими. Також новим у казці «Сопілкар Марко і повітруля» є мотив підміни плаття повітрулі сорочкою вівчаря. Одягнувши вбрання чоловіка, повітруля сама стає частиною світу людей.

Зазначимо, що у казках «Жона-повітруля» та «Сопілкар Марко і повітруля» втрачений важливий елемент, який відображає міфічну природу повітрулі: у них герої викрадають одяг міфічної дівчини, а не її крила. А згідно з народними віруваннями, викрасти крила повітрулі можна було лише у певні дні року: «На Іван-день та на Петра купаються повітрулі в озерах між лісами. Тоді озеро "кипить" – грає. Перед купанням вони скидають з себе крила-оболонку, на яких літають, і після цього стають видимими. Якщо хтось крила вкраде, то за ним повітруля буде йти аж до самого дому»¹.

У казці про одруження вівчаря з повітрулею, яку зафіксував Ф. Потушняк, саме завдяки викраденню крил дивовижної дівчини хлопець зміг забрати її до себе². Таким чином, тут крила символізують причетність повітрулі до небесної сфери, до стихії повітря, також вони є магічною оболонкою, яка робить повітрулю невидимою. На нашу думку, крила повітрулі – це метафорична маска, яка зумовлює домінування в душі жінки божественної природи, розкриває її потенційні духовні якості. Скидання крил символізує наближення повітрулі до образу звичайної жінки й передбачає можливість її підпорядкування чужій волі (бажанням чоловіка).

Водночас ця казка окреслює безсилість повітруль перед оберегами, створеними людьми, нездатність міфічних дівчат завдати шкоди чоловікові, який має «манту»: «Повітрулі почали переслідувати злодія, та не змогли його наздогнати, бо в нього була "манта". Але того ж дня кохана повітруля з'явилася перед його хатою. Хлопець оженився на ній, і вона народила йому

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 182 (31 августа). С.3.

² Там само. С. 3.

хлопчика»¹. Далі, як і в попередній казці, повітруля за відсутності чоловіка знаходить свої крила, забирає сина й летить геть. Водночас у тексті сказано, що втечі повітрулі можна було уникнути, якби чоловік спалив її крила. Але оскільки «вівчар не спалив їх, як йому говорилося»², дружина покинула його дім. Згодом завдяки чарівним предметам вівчар змусив дружину повернутися й спалив її крила. «З тих пір вони жили разом довго і щасливо. Повітруля жила й працювала, як звичайна жінка»³.

Казку про викрадення закоханим хлопцем крил повітрулі («Жінка, що мала крила»⁴) записав М. Івасюк у с. Мілієві Вижницького району Чернівецької області від Ю. Булиги. У цій казці, на відміну від інших подібних сюжетів, герой є не музикантом, а мисливцем, повітруль тут не дванадцять, а три.

Бувальщину про викрадення чоловіком повітрулі та її втечу записав І. Сенько у с. Келечин від Дмитра Коваля: «Єден чоловік зловив повітрулю. Лишив черлений чобіт у горосі, вона прилетіла і приміряла. Він вискочив і імив її. Зняв із неї платину, бо так йому радили, аби не полетіла від нього. Платину запрятав і жив із тою повітрулею як із жоною. Та вона якось найшла платину і полетіла від нього»⁵. Отже, у цій міфологічній оповіді повітруля потрапляє в полон через свою надмірну цікавість: вона приміряла чобіт чоловіка. А взуття в міфології та сновидіннях пов'язане з мотивом одруження (адже потрібна пара чобіт, щоб ходити). У цій бувальщині повітруля одягла лише один чобіт, що метафорично вказує на невзаємність (однобічність) бажання чоловіка створити подружню пару з повітрулею (адже вона сама цього не хоче). Образ крил у цій міфологічній оповіді теж відсутній: замість них чоловік викрадає одяг (платину) повітрулі. Зауважимо, що суттєва відмінність цієї бувальщини від казки полягає в тому, що

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 182 (31 августа). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Там само. С. 3.

⁴ Казки Буковини / запис та літерат. підготовка текстів М.Г. Івасюка. Ужгород: Карпати, 1973. С. 185–188.

⁵ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 187.

повернути жінку-повітрулю назад чоловік не зміг. Також у тексті згадується про здатність повітрулі розрізняти властивості різних трав, чим вона уподібнюється до богині-покровительки рослинного світу: «Та повітруля зналася на усяких травах – котра від якої хвороти»¹, і навіть дала слушну пораду чоловікові, якому тимчасово була за жінку.

У бувальщині «Бісиця», котру записав І. Сенько 1978 року в селі Келечин від М. Шопляка-Козака, вівчар не прагне стосунків із повітрулею (котра теж володіє магією рослин). Він бачиться щоночі з нею, вони прогулюються полониною, і повітруля розповідає чоловікові про лікувальні властивості різних трав. Побачить вівчар «зілля якоєсь – звідає її, від чого се, від чого те. А вона йому відповідала, що від чого. Раз увидів він якийсь бур'ян і звідує, від чого той помагає, а вона мовчить»², оскільки ця трава могла розірвати її зв'язок з чоловіком. Але згодом повітруля все ж відкриває вівчареві таємницю: «Се зілля таке, що кедь ним дотулишся до мене, то ти не мій, а я не твоя»³. Міфічна дівчина лякає вівчаря небезпечністю цієї трави й попередньо ставить йому умову: «Я тобі скажу, кедь зложиш клятву, аби тобі, якщо будеш це зілля хоснувати, було те, що тій жінці, котра чешеться у неділю»⁴.

М. Максимович зафіксував повір'я, що «жінки не чешуться в неділю, бо цього дня вінчана голова»⁵. Вважаємо, що у свідомості наших предків вибудовувався асоціативний ряд: розчісування волосся в неділю магічним чином могло порушити цілісність (стійкість) шлюбу, спровокувати сварки між чоловіком і жінкою. Однак, згідно з народними віруваннями, табу, яких повинні дотримуватися жінки, не стосуються чоловіків. Тож вівчар дає обіцянку, а потім її легко порушує, і покарання йому за це ніякого нема. «"Гоп, – думає легінь, – се я й глядаю". Айбо вона з нього очей не зводить.

¹ Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька. С. 187

² Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М.І.Шопляка. С. 39.

³ Там само. С. 39.

⁴ Там само. С. 39.

⁵ Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ: Обереги, 2002. С. 146.

Він її заговорює, а вона йому голову дурманить. Покажеться йому голою, а волосся розчесане до п'ят, ніби вона одягнена. Айбо у нього своє в голові. Якось до неї підкрався, і тьоп тим зіллям»¹. Так вівчар позбувся уваги повітрулі, вона дорікнула йому порушенням клятви «й полетіла з вітром. Більше не приходила. Зостався легінь сам. Що з ним було? Нічого, як нічого не буває жоні, котра чешеться в неділю»². Правдоподібність описаних у бувальщині подій оповідач ставить під сумнів, порівнюючи їх зі сновидінням: «А, може, то йому снилося»³. Таким чином, сюжет цієї міфологічної оповіді набуває архетипної семантики: самі події переносяться у площину сновидіння (коли людина перебуває в несвідомому стані), а побачення вівчаря з повітрулею й утеча від неї є метафоричним переосмисленням асиміляції чоловіком негативної Аніми, усунення її впливу на його життя.

У казці «Про Фармудзь Івана»⁴ (СУС– 304) повітруля теж є негативним персонажем, вона викрадає принцесу, дружину царевича Івана, й відносить її у володіння Поганого царя. Відтак, змушує головного героя пройти через складні випробування, на неї також проєктується архетип негативної Аніми.

Згідно з народними віруваннями Закарпаття, повітрулі можуть викрадати чужих дітей: «Охотно повітрулі крадуть у матерів дітей, що сплять на ниві: хлопчика заберуть з собою, а дівчинку ж "путнуть". "Путнуть" вони і кожну людину, котру зустрінуть на своєму шляху. Взагалі до людей вони не є прихильними. Тому важко побачити людині, коли повітрулі танцюють»⁵. Такі вірування відображають демонічний аспект образу повітрулі й метафорично застерігають людей перед небезпекою встановлення безпосереднього контакту з незрозумілим і непізнаним.

Здатністю літати до образу повітрулі уподібнюються «перелесниці» і «богині»/богінки, персонажі фольклору українців Східної Словаччини. Як і

¹ Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я. С. 39.

² Там само. С. 39.

³ Там само. С. 39.

⁴ Казки зелених гір: Закарпатські казки Михайла Галиці. С. 9–29.

⁵ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. №182 (31 августа). С. 3.

повітрулі, вони є невидимими для звичайних людей, але цим їх подібність вичерпується. Легенди змальовують «перелесниць» і «богинь» переважно худими, невисокими, бридкими жінками з розпатланим волоссям (іноді рудого забарвлення), котрі вдягнені в білий одяг, з обвислими грудьми, перекинутими на плечі; а зуби в них великі, нігті довгі. Н. Вархол зафіксувала народні вірування у те, що літання перелесниць «можна було чути, але не можна побачити. Бачити їх могла лише людина, наділена магічними здібностями. Місцем перебування перелесниць були й береги річок, мости та межі, борозни. Живуть "богині" та "дикі баби" в лісах, скелях, печерах. Після заходу сонця можуть голими прати в річці білизну, причому ляскання їх праників лунає далеко-далеко»¹.

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

5.5. Доля та Недоля

Образи Доли (Щастя) й Недолі (Біди, Нещастя) у народних віруваннях, бувальщинах та казках теж мають архетипну семантику й проєктуються і на жіночі, і на чоловічі персонажі. Вони тісно пов'язані з уявленням про напередвизначеність долі кожної людини, її залежність від волі божества. У народній уяві Доля постає в різних іпостасях (молода або стара жінка, три жінки, старенький дідусь чи бабуся, двійник людини, ангел, гуска тощо), і кожен з цих образів пов'язаний з ідеєю індивідуації (становлення та розвитку особистості). Натомість образ Недолі вбирає в себе деструктивний аспект архетипу Матері й таким чином визначає негативний сценарій життя людини.

¹ Вархол Н. З народної демонології. *Дружно Вперед*. Пряшів, 1997. № 5–6. С. 28.

В українській міфології Доля уявляється напівбожеством, що супроводжує людину протягом усього життя як невидимий супутник. П. Іванов виокремив три різновиди народних уявлень про долю: 1) природжена доля, доля – душа предків, 2) доля-ангел, 3) доля – душа людини або її двійник. У першому значенні доля ототожнюється з душами померлих родичів, є «відображенням давнього культу предків, покровителів родинного вогнища»¹.

За спостереженням О. Потебні, «образи, подібні до долі і біди, можуть сприйматися двояко: або вони постають уособленнями, які не мають об'єктивного буття, або істотами, які наділені таким буттям»². У першому розумінні дослідник їх називає уособленнями, у другому – міфічними особами. О. Потебня дискутує з Ф. Буслаєвим, заперечуючи трактування Біди-Злощастя як поетичного образу або породження пізнішої демонології. Учений переконаний, що «Доля і подібні до неї істоти є не книжного походження; вони виявляють зримий зв'язок з іншими міфічними персонажами, вони дуже давні, навіть зберегли в собі залишки зооморфізму»³. Дослідник виокремив декілька різновидів уявлень про Долю, акцентуючи на її співвідношенні з певними поняттями: Доля і вогонь, Доля і душа, Доля і хвороба, смерть.

Н. Вархол теж виводить генеалогію образу Долі з дохристиянських часів. За спостереженням дослідниці, «тільки під кінець поганських часів слов'яни долю почали з'єднувати з народженням людини й принесені їй жертви клали на стіл. Звичай, що зберігся до недавніх днів, приносити породіллі борошняні чи м'ясні страви, напевно, своїм корінням сягає ще дохристиянських часів, коли влаштовували жертвоприношення богам Роду та Рожаниці»⁴. Саме Род і Рожаниця, на думку Н. Вархол, керували долею

¹ Іванов П. Народные рассказы о доле. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та бібліогр. нариси А. Понамарьова, Т. Косміної, О. Боряк ; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 343.

² Потебня А. О доле и сродных с нею существах. *Слово и миф*. Москва: Правда, 1989. С. 482–483.

³ Там само. С. 485.

⁴ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 125.

людини у слов'ян-язичників і «відповідали за родючість (Род) та щасливі пологи (Рожаниця) [...], їм приносили жертви – кутю, хліб, мед, вино»¹. На специфіці народних уявлень про Долю, Недолю, смерть акцентував увагу Ф. Потушняк². Образ Долі в народних віруваннях розглядали також П. Чубинський, А. Веселовський, І. Нечуй-Левицький, В. Войтович та інші.

Ф. Потушняк відзначив, що містичний образ Долі існує у світогляді всіх індоєвропейських народів під різними назвами (Мойра, Фортуна тощо), а уявлення про доленосних божеств «збереглись до сьогодні у нас тільки в казках. Там називаються вони зазвичай "три баби". Досі існує це уявлення у південних і західних слов'ян (Судїенице, Суйєнице, Судички і т. д.)»³. Учений зарахував ці персонажі до розряду «демонів судьби», пов'язаних з морально-етичними цінностями та совістю, котрі не є втіленням зла, їх функція – підтримати, заохотити або справедливо покарати людину. Для «демонів судьби» «всі люди однакові, саме тому вони невблаганні, адже їм доручено виконувати тільки те, що судилося людині, те, що їм наказує вищий закон»⁴. Доля уявляється персоніфікованим зняряддям волі Божої (Самості), її метафоричне завдання – стежити за правильною реалізацією сценарію життя людини й вдаватися до незначного коригування ходу подій у залежності від поведінки й морально-етичних принципів тієї чи іншої особи. Оскільки вплив архетипу Самості на життя людей найчастіше є не зрозумілим, не помітним, на перший погляд – не вмотивованим, тому в народних віруваннях Доля часто ототожнюється з фатумом та розплатою за здійснені вчинки⁵.

Погоджуємося з міркуванням Ф. Потушняка, що народним віруванням Закарпаття притаманний певний фаталізм, впевненість у підпорядкованості

¹ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 125.

² Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 30–32.

³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 30 (18 декабря). С. 4.

⁴ Там само. С. 4.

⁵ Тиховська О. Психологічний аспект образу долі в українській міфології. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 29. Том 4. С. 61.

життя Божому замислу, який не завжди можна зрозуміти. Це засвідчують прислів'я та приказки: «Без Бога ні до порога», «Як Бог дає, так і є», «Так йому судилося», «Бог дав, Бог узяв», «Яка доля, таке й життя»¹. Таке переконання українців, на думку дослідника, частково зумовлює пасивний тип поведінки: «Кому що на роду написано, не оминати, і тому людина не прагне шукати причин, а тільки чекає. Доля в народних віруваннях це фатум. З кожною людиною народжується і її власна Доля. В одного вона дуже добра, в іншого погана, лінива й ні до чого не здатна. Коли Доля добра, людині все вдається, їй "ведеться" [...]. Щоб вона не розпочинала робити, все закінчується вдало. Вороги не мають над нею влади. Але в кого Доля погана, не дивлячись на те, що людина працює з ранку до ночі, все одно її робота ні до чого не приведе. Все, розпочате нею, не матиме успіху»². На нашу думку, у згаданих народних віруваннях відображені такі етнопсихологічні особливості українців Закарпаття як богобоязливість та покірність. На рівні міфологічно-інтуїтивного світосприйняття люди усвідомлювали, що для психологічного розвитку й самоутвердження в соціумі необхідними є труднощі і втрати, їх не уникнути.

Уявлення про Долю як фатум, як своєрідний визначений Богом сценарій життя часто зустрічаються в народних віруваннях українців. Зокрема, П. Іванов вважав, що поняття «природженої Долі» сформувалося внаслідок поєднання двох уявлень: «Одне сягає корінням ідеї про існування матеріального зв'язку між матір'ю та дитиною, а інше походить з християнської ідеї про Вищий задум, що визначає судьбу кожної людини»³. Таким чином, долі уникнути не можливо, «вона суджена, записана в Книгу доль; від неї не втечеш, її не об'їдеш: вона фатальна»⁴.

Згідно з народними уявленнями українців Закарпаття, побачити Долю неможливо. «Тільки двічі в житті вона показується тому, кому належить: це

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 30 (18 декабря). С. 4.

² Там само. С. 4.

³ Іванов П. Народные рассказы о доле. С. 347–348.

⁴ Там само. С. 348.

відразу після народження й за декілька хвилин перед смертю. З'являється вона, як правило, в образі старої жінки в білому одязі, з палицею у руках. Прийде і скаже: "Я твоя доля"¹. Зовнішність Долі метафорично відображає, яким буде життя новонародженого або яким було життя людини, що стоїть на порозі смерті (щасливим чи нещасливим): «Коли вона була добра і не лінива, покажеться в образі свіжої, здорової старенької жінки в гарному одязі; коли ж вона була зла і лінива, тоді приходить як крива, зморщена, горбата, вдягнена у лахміття, тобто такою, якою вона була або буде в житті»². Отже, плач чи сміх немовляти в народних віруваннях Закарпаття часто вмотивовувався здатністю дитини бачити свою долю: доля новонародженого «ще молода, але вже тоді він впізнає її і від того плаче або блаженно посміхається, дивлячись на неї, коли вона стоїть біля його голови над колискою»³. На нашу думку, таке народне вірування окреслює архетипну семантику образу Долі, адже немовлята і помираючі люди умовно опиняються на межі між двома світами: проявленим світом людей та невидимим потойбіччям, кордон між свідомим та несвідомим зникає, архетипи колективного несвідомого набувають зримих форм. Так можливим є встановлення короткотривалого зв'язку між «Я» людини та архетипом Самості, який у народних оповідях проектується на образ Долі.

Н. Вархол спостерегла, що в чеській та словацькій міфології Доля могла поставати «у вигляді вродливої дівчини, доброї куми, бідного подорожнього чи старезного, ветхого дідуся»⁴. Але найчастіше уявлялася в трьох іпостасях: богині долі з'являлися біля колиски новонародженої дитини, «їхні висловлення бували інколи суперечливими, та вирішальним було слово третьої – найстаршої та найсильнішої *sudičkы*»⁵. У світлі психоаналізу три іпостасі богинь долі є трьома різними аспектами архетипу Матері. Їх

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 31 (22 декабря). С. 4.

² Там само. С. 4.

³ Там само. С. 4.

⁴ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 136.

⁵ Там само. С. 136.

суперечки біля колиски відображають амбівалентну природу цього архетипу: Добра мати і Страшна/зла мати. Їх різні побажання для дитини визначають сутність життєвого сценарію людини, у якому переплітаються злети й падіння.

За спостереженням А. Гейштора, у віруваннях східних слов'ян, сербів і хорватів Доля «у незвичайних умовах може дозволити себе побачити у вигляді жінки або чоловіка»¹. І в такому контексті, вона набуває рис архетипу Самості. Як відомо з праць фольклористів психоаналітичної школи, Самість об'єктивується в міфах, чарівних казках та сновидіннях в образі мудрої старої бабусі або мудрого старого дідуса. Відповідно Доля може в уяві чоловіків і жінок постати в різних іпостасях. У народних віруваннях Закарпаття рідко зустрічаються уявлення про Долю в образі чоловіка, частіше вона об'єктивується в образі однієї жінки або трьох жінок-пряль, котрі є проєкцією архетипу Матері.

Однак у казці «Про розділюване щастя»² (СУС – 934D=AA 934 ІВ частково), записаній В. Гнатюком 1896 року в селі Солочин (Свалявський район Закарпатської області) від М. Кулі, долю людини визначає саме чоловічий персонаж, старенький дідусь – «той, що серенчу дає»³. Доля дітей, народжених у той чи інший день, залежить від того, що знайде у своїх скринях, кишнях чи просто на підлозі хати «той, що серенчу роздає». Золото, паперові гроші і навіть три крейцері віщують новонародженим щасливе життя, а от порох (який, звісно, цінності ніякої не має) вказує на нещасливу долю, що чекає в майбутньому на дітей. Як бачимо, казка акцентує на ідеї фаталізму, зумовленості долі людей не залежними від них факторами.

У казці також художньо переосмислюється можливість успадкування щасливої долі від батька до сина, але якщо синів двоє і вони вирішують жити

¹ Гейштор А. Слов'янська міфологія. С. 199.

² Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Том 3. С. 104–108.

³ Там само. С. 104.

окремо, щасливим є сценарій життя лише старшого брата. Молодший стає безталанним, але мудрий дідусь дає йому добру пораду – засватати дівчину, яка має щасливу долю. Старенький, що визначає людям долю, попереджає панського сина про необхідну умову збереження щастя після одруження: ніколи не можна говорити «моє», а тільки «наше». Символічно щаслива доля жінки тепер проєктується і на її чоловіка (метафорично стає одною, спільною для них двох), і поки чоловік не відокремлюватиме себе навіть словами від своєї жінки, доти щастя не покидатиме його. (Мотив «запозичення долі» є й у казці «Несретя й Усуд»¹, записаній В. Гнатюком 1897 р. від Ю. Молнар в с. Керестурі Бач-Бродського повіту, Сербія). За спостереженням П. Іванова, багато народних вірувань про Долю, пов'язані з усвідомленням людиною важливості ритуалу одруження. Як відомо, нареченого і наречену називають судженими, оскільки «шлюб – це справа судьби»². Тому, коли герой казки, розбагатівши після одруження, необдумано відповів подорожнім людям, що пшениця на полі належить йому, урожай відразу ж пропав (метафорично – щаслива Доля дружини покинула його).

Мудрий дідусь, що розподіляє щастя, є переосмисленим образом божества, покровителя долі, він живе серед людей, мандрує від села до села, не тільки пророкує долю новонародженим, але й може дати слушну пораду, як змінити життя на краще.

У казці «Як бідняк шукав свою долю»³ (СУС – 934D=AA 934 ІВ частково), записаній М. Гиряком 1967 року у селі Смулник (Снинщина, Східна Словаччина) від українця І. Гамара-Попика, теж образ Долі проєктується на мудрого дідуса, який, однак, не подорожує, а живе в хатинці на краю світу, котру охороняє страж. Як і в казці «Про розділюване щастя», він визначає дітям долю у день їхнього народження: якщо розсипає гроші або

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. С. 147–149.

² Іванов П. Народные рассказы о доле. С. 358.

³ Українські народні казки Східної Словаччини: У 7 т. Зібрав, упорядкував, післямову та коментарі написав М. Гиряк. Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, відділ української літератури в Пряшеві, 1969. Т.3. С. 196–199.

пшеницю – новонароджені будуть щасливі, якщо порох – бідуватимуть усе життя.

У народній прозі українців Пряшівщини (Східна Словаччина) Доля інколи уявляється в образі чоловіка-«*минутника*», що відлічує людині хвилини її життя: «Казкова істота *минутник* (минутник собі минути позерать, бо вун має туты минути) – старенький дідусь з довгою сивою бородою, який проживає в дерев'яній хатинці у лісі. Тому що встановлював долю новонароджених дітей, ніколи не спав»¹. Щасливою чи нещасливою буде доля дитини символічно зумовлюється матеріалом крісла, на якому сидить «минутник» у момент народження дитини: «срібний стілець – щаслива доля, дерев'яний стілець – менш щаслива, кам'яний стілець – нещаслива доля»².

Аналогічний мотив є в казці «Три стільці»³ (СУС – 934D=AA 934 ІВ частково), записаній Л. Дем'яном у селі Березинка Мукачівського району від Ю. Сидора. Однак тут дідусь не названий «минутником», він – дід із білою бородою, котрий «щось у товсту книгу записує»⁴ і пересідає із золотого стільця на дерев'яний, потім на кам'яний. У такий спосіб дідусь визначає людям долю: «Коли сиджу на золотому стільці – родяться щасливі, коли на дерев'яному – щасливі наполовину, а коли на кам'яному – нещасні»⁵. А в книгу дідусь записує, які події будуть у житті людей.

Н. Вархол відзначила, що казку про Долю-дідуса, який теж має три чарівні стільці, записав і П. Чубинський: «Сивочолий дідусь, наче «молоком облитий», живе в лісовій хатці на курячій ніжці; сидить одного дня на золотому стільці (щастя), другого – на срібному (менш щаслива доля), а третього дня – на мідному (нещастя) й за тим устанавлює долю дітям, які в ці дні народжуються»⁶. На нашу думку, три стільці, якими володіє «минутник»

¹ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 128.

² Там само. С. 128.

³ Чарівне серце: Закарпатські казки / збір. та літ. опрац. Л. Дем'яном. Ужгород: Закарпатське обл. кн.-журн. вид-во, 1964. С. 59–61.

⁴ Там само. С. 59.

⁵ Там само. С. 59.

⁶ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 129.

чи «сивочолий дідусь», символічно співвідносяться з образами трьох богинь долі (судильниць, мойр), і таке уявлення, очевидно, виникло пізніше, коли на зміну матріархату прийшов патріархат (відтак, роль жінки-богині стала незначною). Здатність приймати рішення – визначати долю новонародженого – проєктується на чоловічий персонаж, а жіночі постають підпорядкованими йому, їхня функція – декларувати вибір Долі-дідуса.

Одним із символів архетипу Самості є також «четвірність». К.-Г. Юнг на основі образу «четвірності» побудував модель людської психіки «з притаманними їй чотирма функціями: відчуттям, інтуїцією, почуттям і мисленням. Ці функції він співвідносив з чотирма кінцями хреста, стверджуючи, що три з них (лівий, правий і верхній) є свідомими, а четвертий – несвідомим (або пригніченим)»¹. В уявленнях про Долю-дідуса та три його стільці ми бачимо об'єктивацію архетипу Самості через співвідношення 4-х образів: мудрий старий + 3 стільці (трансформовані образи трьох давніх богинь долі).

Три стільці наділені здатністю віщування, і їх сутність виявляється через асоціацію із матеріалом, з якого вони зроблені. Золото є символом сонця та світла, «є постійним епітетом *красного* (гарного – О.Т.), а тому є символом краси: "дівка, краща злата", "у мене врода краща од золота"»². Про спорідненість образів золота й світла, просвітлення наголошували також К.-Г. Юнг та М. Майер: «Золото – символ усього вищого, вартого слави, символ "четвертого стану" [...]. Будь-яке золото і все, що зроблене із золота, прагне передати цю якість своїм утилітарним функціям»³. Тож золотий стілець закономірно пророкує щасливу долю новонародженому. Подібну семантику має й срібло, яке набуває значення найбільш цінного матеріалу за відсутності золота (срібний стілець «минутника»), срібло асоціюється також з місяцем. Місяць є другим найяскравішим світилом на зоряному небі, а його світло –

¹ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 573.

² Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. С.313.

³ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 222–223.

це відбите світло сонця, тому він теж надіявся здатністю дарувати людині щасливу долю, оскільки сприймався, як метафоричний «двійник» сонця.

У казці «Щастя й Нещастя»¹, записаній В. Гнатюком 1896 року в селі Углі (Тячівський район) від учителя-дяка Репая, образи Долі й Недолі проєктуються на два чоловічі персонажі: ними є два графи, які намагаються, кожен по-своєму, допомогти бідному мотузязреві. Один граф (уособлення Недолі) дає бідному чоловікові двісті золотих, щоб той купив усе необхідне для свого ремесла, але мотузязреві вони не допомагають – він надалі залишається бідним, оскільки прядиво, куплене на ці гроші, спалює блискавка, а ще два дукати викрадає орел разом із шапкою. Коли ж другий граф (уособлення Долі) дарує бідному чоловікові лише одну щасливу монету (крейцер), мотузязр дивним чином стає багатим, йому в усьому щастить, навіть два дукати, украдені орлом, до нього повертаються. Чоловік віддає борг графові, що є уособленням Недолі, й далі щасливо собі живе. Таким чином, у казці метафорично акцентується на зумовленості щастя людини ірраціональними чинниками, що лежать за межами її розуміння.

Фатальні й непередбачувані збіги подій казка пояснює втручанням міфічної істоти – уособлення Долі чи Недолі (двох графів, Щастя чи Нещастя), які скеровують бідного чоловіка в певному напрямку розвитку, давши йому символічний подарунок. Водночас увага акцентується на неспівмірності цінностей у раціональній та ірраціональній площинах життя людини: двісті золотих не роблять чоловіка багатим (хоча повинні були йому допомогти), а один крейцер, матеріальна цінність якого мінімальна, перетворюється на талісман, котрий сприяє швидкому збагаченню.

Подібним є сюжет казки «Бідняк і його доля»² (СУС – 735 частково), котру записав М. Гиряк 1963 року в селі Березовець (Снинщина, Східна Словаччина) від українця В. Мицака. Але в цій казці бідному чоловікові на допомогу приходять не два графи, а дві панночки («була одна Серенча, а

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Том 3. С. 105–108.

² Українські народні казки Східної Словаччини. С. 64–67.

друга Несеренча»¹ – Доля й Недоля). Подарунки Долі й Недолі, на перший погляд, є майже однаковими. Недоля (Несеренча) дає чоловікові спочатку один гріш, а потім, коли перший безглуздо був втрачений, ще два. Ні перший, ні другий подарунок Несеренчі не приносить біднякові користі, тоді його обдаровує панночка-Серенча – й чоловік несподівано швидко робиться багатим. Таким чином, у цій казці теж завуальовано вказується, що важливим є те, хто виступає дарувальником. Дієвість подарунку визначається не його матеріальною цінністю, а тим, що він метафорично увібрав у себе часточку (енергетику) того, хто, здійснює подарунок. За гріш, подарований Долею, чоловік купує в рибалок велику рибу, усередині якої знаходить діамант, продає його й до старості горя не знає. Подарунок Долі (панночки Серенчі) символічно акумулює «енергію» щастя довкола бідного чоловіка, змінюючи якість його життя на краще.

Ф. Потушняк згадує про існування на Закарпатті вірувань у те, що Долю можна проклясти, зурочити. Особливо небезпечним вважалося прокляття матері, яка злісними, лайливими словами могла позбавити щасливого життя свою дитину: «Так, мати в "недобрий час" прокляне своє дитя. Тоді під впливом прокльонів Доля назавжди покине свого підопічного, або не буде служити йому вірно. Такий мотив часто зустрічається в народних піснях. Звідси і вислови: "Доля ми не служить", "Недобру маю долю", "Прокляла ми мати долю"»². Таке повір'я відображало процес проєктування демонічного аспекту архетипу Матері на жінку, що виголошує прокляття, й отримує владу над Долею дитини, своєю негідною поведінкою накликаючи біду. П. Іванов теж зафіксував народні вірування українців у те, що «Доля людини є дарунком її матері»³. У народних піснях «мати постає дарителькою Долі, в них часто звучить думка, що від матері залежало, дати

¹ Українські народні казки Східної Словаччини. С. 64.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 30 (18 декабря). С. 4.

³ Іванов П. Народные рассказы о доле. С. 344.

чи не дати своїм дітям красу, щастя, Долю»¹. Отже, мати двічі дарує життя – фізично (через народження немовляти) і магічно (накликаючи в життя дитини ті чи інші події певними словесними формулами).

Нещаслива Доля в народних віруваннях отримує назву Недоля або Біда, її персоніфікації в народних оповідях відображають уявлення людей про дисгармонійне, нещасливе життя. У народних віруваннях Закарпаття Біда «виглядає як паскудна жінка із зморщеним обличчям або ж як дівчина з лицем старої баби, яке вкрито виразками та синяками. Ноги босі, закривавлені. Нужденна одежа – символ горя і нужди її власника»². Так само уявляли собі Недолю українці Пряшівщини, яку називали «несеренча», протиставляючи її Долі, що асоціювалася зі щастям («серенча»)³.

У журналі «Руська молодежь» (1943/44) була опублікована оригінальна легенда «Як постала у світі біда»⁴, у якій поява біди вмотивовується надмірною цікавістю людини. Один цар «вчитав у книгах, що має колись на світ народитися біда. Слово "біда" ніяк не міг порозуміти [...]. Проходили царські послы багато міст і сіл, але знайти біду не змогли. Люди всюди відповідали, що вони за біду не знають»⁵. Відтак задовольнити цікавість царя беруться чорти: «Скували вони із заліза якусь потвору – ні людина, ні теля, ні осел. Словом, щось дивне. Вивели вони те на торг»⁶ і продали посланцям царя.

У легенді метафорично окреслюється їжа, якою слід годувати біду – потвора харчується лише голками. З одного боку, голка є знаряддям праці кравців, а з іншого – може бути зброєю, завдавати болю, але у виняткових випадках (як малоймовірним виглядало використання голок з метою ураження людини, так і цілком безпечним уявлявся цареві прихід у середовище людей біди). Згодом поїдання бідою голок цілими возами

¹ Иванов П. Народные рассказы о доле. С. 344.

² Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. Русское слово. Ужгородъ, 1940. № 31 (22 декабря). С. 4.

³ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 129.

⁴ Легенди Карпат. С. 281–282.

⁵ Там само. 281.

⁶ Там само. 281.

призводить до того, що кравцям нічим шити, люди не мають нового одягу: «Люди ходили обдерті, бо не було чим зашити. Настала зима люди мерзли від студені, бо ходили лишень у цуравому. І так від самої голки настала біда»¹. Вважаємо, що у казці метафорично утверджується думка: людина не здатна передбачити прихід біди в її життя, легковажність і безпечність стають передумовою підпорядкування особистості обставинам життя. Біда здатна до майстерного маскуванню: на перший погляд вона виглядає незагрозливою (поглинає голки, а не щасливе життя людей), але, увібравши в себе мільйони мікромоделей символічної зброї (голок), лихо збільшує масштаби свого впливу – починає руйнувати гармонійний побут людей. Легенда моделює сценарій поступового вливання біди в життя людини: спочатку негаразди виглядають незначними, незагрозливими, їх виправленню не приділяється належної уваги, тож згодом вони непомітно підпорядковують собі думки індивіда й змінюють обставини його існування.

Образ Біди у цій легенді має глибокий метафоричний зміст: вона сама нічого не робить, не ходить від хати до хати, ні з ким не розмовляє, а лише поглинає голки, тобто символічно вбирає в себе їх силу й перетворюється на загрозливу зброю проти людей. Однак у більшості народних вірувань українців, легендах та казках Біда (Недоля) постає одухотвореною, хитрою істотою.

Біду, згідно з народними уявленнями українців Закарпаття, не треба кликати, вона приходиться сама: «Заходить на обійстя, не запитавши дозволу в господаря. Сяде "на пец", гризе сухарі та кутається в лахміття, бо їй завжди холодно. Такому господареві не поведеться. В інших людей все в гаразді, а в нього біда та біда. Наприклад, господар годує худобу, то вона ні з сього ні з того здихає, "бо біда біду кличе". Люди про такого невдачу говорять: "У нього біда на коши"»².

¹ Легенди Карпат. С. 282.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 31 (22 декабря). С.4.

Біда, як і Доля, теж є своєрідним двійником людини, метафоричним уособленням архетипу Тіні, але вже Тіні негативної, оскільки здійснює деструктивний вплив на життя особи. На нашу думку, образ Біди є персоніфікацією зла, котре існує в душі людини, і доки особистість не позбудеться злих думок і вчинків, не позбудеться й Біди. Подібного висновку дійшов і П. Іванов, котрий наголосив на існуванні тісного взаємозв'язку між моральними якостями людини та Долею/Бідою. У народних віруваннях українців, на переконання дослідника, утверджується думка, що кожна людина має право вибору, від якого й залежить якість її життя – людина може або заслужити підтримку Долі (щастя), або ж бути покараною деструктивним втручанням у її життя Біди: «Недоля – Гірка Доля – наділена рисами осудження, є заслуженою [...]. Кожна людина своїми справами кує своє щастя: "Всяк свого щастя коваль"»¹. П. Іванов висловив припущення, що в характері українця ідея фаталізму не заглушила «ідеї особистої відповідальності, яка випливає з усвідомлення українцем значення в практичному житті тієї свободної волі, яка характеризується словами: я хочу»². Тому, залежно від вибору людини між добром і злом, вона отримує Долю (щастя) або Біду.

У казках, записаних В. Гнатюком («Доля багача і бідака (Бідак багатіє через розбійників)») та М. Гиряком («Серенча і несеренча») Доля багатого брата персоніфікується в образі гуски й допомагає бідному брату знайти його Щастя. Об'єктивація Долі в такій іпостасі є не випадковою, оскільки в європейському фольклорі, за спостереженням Х.-Е. Керлота, «гуска пов'язується з долею»³. Крім цього, гуска в міфології – це «птах, що приносить добробут, і, як правило, ототожнюється з Великою Матір'ю та сходженням у пекло»⁴, а отже, наділяється функцією міфологічного провідника між світами, між двома моделями реальності.

¹ Іванов П. В. Народные рассказы о доле. С. 361.

² Там само. 361.

³ Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. С. 165.

⁴ Там само. С. 165.

У казці «Доля багача і бідака (Бідак багатіє через розбійників)»¹ (СУС – 735А=АА*735І=К735 частково), записаній 1896 р. у с. Дусині (Свалявський район Закарпатської області) від І. Русина, бідний брат за порадою гуски (Долі багатого брата) знаходить свою Долю в будинку дванадцятьох розбійників, яка сидить у ящику для зерна й охороняє золото. Як виглядає Доля бідного брата, у казці не сказано. Лише яскраве світло символічно вказує на її світлий аспект (тобто вона асоціюється з радістю та щастям). Доля дає чоловікові слушні поради: каже, щоб він набрав собі грошей з дванадцяти ящиків. Бідний брат двічі виносить гроші з погребя, а втретє разом із грошима забирає й свою Долю. Так чоловік став щасливим, його Доля подарувала йому багатство й посприяла уникненню смерті від рук розбійників. Коли ж багатий брат спробував продублювати дії бідного, він зазнав краху. Метафорично багач зрадив свою Долю, відвернувся від неї, шукаючи можливості ще більшого збагачення, хоча не потребував цього. Доля-гуска не давала ніяких вказівок багатому брату, він діяв на свій розсуд і втратив життя.

У казці «Серенча й Несеренча»² (СУС – 735А=АА*735І=К735 частково), записаній М. Гиряком 1967 року від Гамара-Попика в с. Смулник на Снищині (Східна Словаччина), гуска (Доля багатого брата) не посилає бідняка до хати розбійників за втраченою Долею (щастям), а радить позбутися біди (нешасливої Долі), покинувши дім й оселившись у новому місці: «Ти лем так би знайшов свою Серенчу, кедь би-сь впряг свої бичата, аби-сь ішов доти, доки вони не зупиняться. А де зупиняться, там треба тобі розложитися і там треба тобі будуватися, там буде твоя Серенча»³. Водночас, за спостереженням Ф. Потушняка, на Закарпатті існують народні вірування про складність розірвання взаємозв'язку між людиною й Бідою: «Покинути Біду, позбавитися її дуже тяжко. Хто одного разу попав у її лабеті, той зможе

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Видає Наукове товариство імені Шевченка. Львів, 1897. Том 3. С. 108–110.

² Українські народні казки Східної Словаччини. С. 186–188.

³ Там само. С. 186.

звільнитися лише тоді, коли все втратить. Біда в хату, гаразд з хати. Можна підпалити хату, піти у світ за очі, та Біда не покине, буде за плечима. Коли Біда зовсім розорить свою жертву, вона йде на пошуки нової»¹. Згідно з народними уявленнями, позбутися Біди можна, здійснивши певну спокуту, – слід втратити матеріальні цінності, а разом з ними, очевидно, звільнитися від психологічного тягаря провини та зла. Зникає зло з життя людини – зникає Біда, негативна Тінь асимілюється у процесі індивідуації особистості.

У казці бідний брат, збираючись у дорогу, несподівано знаходить на печі свою Недолу (Несеренчу) у вигляді старої баби, яка збирається їхати разом з ним на нове місце. Однак чоловік хитрістю заманює Несеренчу до глека, щільно закриває його й викидає до водойми, де мочили коноплі. Таким чином, казка як передумову щасливого життя символічно окреслює необхідність позбутися попередніх негативних думок та світоглядних установок (метафорично – позбутися Біди). Викинувши зі свого життя Несеренчу, бідний брат у місці, де зупинилися його воли, зрубав вербу і знайшов гроші, сховані в ній розбійниками. У цій казці образ щасливої Долі бідного брата асоціюється зі знайденим ним скарбом; антропоморфного, зооморфного чи безтілесного духа-Долі тут нема. Відповідно герой більше жодних порад від міфологічного образу Долі не отримує. Натомість у кінці казки знову об'єктивується образ Несеренчі (Недолі), яку випускає з глека багатий брат. Його коні зупиняються саме біля тої водойми, де плаває глек, викинутий бідняком, і багач, незважаючи на застереження брата, витягає посуд з води, щоб привласнити цю річ. Відтак, багач отримує покарання за свою жадібність: Несеренча вилазить з глека, непомітно сідає йому на плечі, й з того моменту він позбувається щасливого життя (від нього відвертається Серенча).

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 31 (22 декабря). С. 4.

Подібний мотив звучить у казці «Біда і Щастя»¹ (СУС – 735D*, 735E* частково), записаній Л. Дем'яном від В. Короловича у с. Страбичове Мукачівського р-ну. Однак новим у цьому тексті є те, що бідний чоловік Іван робить не одну, а дві спроби позбутися Біди. Спочатку герой закриває свою Біду в глечик і викидає в ріку, однак їй вдається звільнитися, оскільки його багатий брат Гаврило через заздрощі випускає її на волю (й сам помирає). Тоді Біда знов сідає Іванові на плечі й знищує все, що йому належить: тільки він скаже на щось «моя» або «наша», відразу ж позбудеться цього. Тоді чоловік просить у багатого господаря, до якого наймається служити, у винагороду кам'яну брилу, передбачаючи, що її теж (як його власність) спробує знищити Біда. Щодня він приходив до того каменя і промовляв: «наш, наш». Біда гризе кам'яну брилу, ламає зуби й помирає.

У цій казці три міфологічні персонажі: Щастя (Доля) багатого брата, Щастя й Біда (Недоля) бідного брата. Оригінальним є зображення Щастя Гаврила: «якесь чудовисько – не дитина, не щеня і не птах»². Саме воно дає пораду Іванові як змінити життя на краще: «Поки вона (Біда – О.Т.) буде на волі, ні про що не говори "моя" або "наша". І спробуй розбудити своє Щастя, бо інакше загинеш»³. Іванова Біда подібна до Гаврилового Щастя: «на ниві потвора сидить і зуби шкирить»⁴. Зовнішній вигляд Щастя бідного брата не конкретизується, сказано лише: «Воно на печі мохом заросло»⁵. Іванове Щастя виконує функцію мудрого радника, і носить його чоловік із собою в торбі.

На нашу думку, відсутність чітко окресленого образу Щастя (Долі) має метафоричне значення: людина не здатна повністю пізнати себе, усвідомити свої потенційні можливості, часто уявлення особи про те, що може зробити її життя щасливим і реальні передумови її щастя – це зовсім різні речі. Про доцільність такої інтерпретації свідчать такі мотиви казки: знайдення

¹ Чарівне серце: Закарпатські казки. С. 37–40.

² Там само. С. 37.

³ Там само. С. 37.

⁴ Там само. С. 37.

⁵ Там само. С. 38.

бідняком золота на місці його спаленої хати, у вербі або ж під каменем (чоловік не міг передбачити можливості знайти там скарб і шукав заробіток в іншому місці і в інший спосіб, керуючись раціональним мисленням). Так само символічне значення має місце перебування Долі (Щастя): вона або спить на печі (і тоді простежується її тісний зв'язок з архетипом Матері, культом домашнього вогнища й богинями долі), або десь заблукала, є викраденою, схована в ящику з-під зерна в хатинці дванадцятьох розбійників (і це, з погляду психоаналізу, указує на відсутність зв'язку між Я (Его) чоловіка та його Анімою). В обох випадках мотив втрати зв'язку між людиною та її Долею метафорично відображає руйнування психологічної цілісності особистості, яка внаслідок цього не здатна до повноцінної самореалізації в суспільстві, до індивідуації – мовою казки, у неї на плечах сидить Біда. З погляду психоаналізу, такий тісний символічний зв'язок чоловіка з Бідою відображає його одержимість негативною Анімою, котра скеровує мужчину до деструктивних дій, що руйнують його життя.

Мотив казки «Серенча й Несеренча» про втечу від Недолі й потрапляння людини в її владу має підґрунтя в народних віруваннях Закарпаття: Біди можна позбутися хитрістю, її треба «зав'язати у ганчір'я й кинути серед шляху. Вона вилізе на плечі тому, хто її визволить, і не покидатиме свого визволителя до тих пір, поки не знайде старого господаря»¹. Як відомо, дорога в уяві наших предків сприймалися як межа між світом людей та демонів, тому кинута на шлях Біда уподібнюється до образу чорта-«годованця», якого теж можна позбутися на межі. У казці герой викидає глек з Несеренчею у водойму, яка теж має семантику межі між світами. Такий спосіб втечі від Біди символізує внутрішню трансформацію людини. Біда так само, як «замовлена» рушниця, може повернутися у світ людей лише з допомогою особи, яка її знайде. Таким чином, і Біда, і щастя-Доля, як засвідчують сюжети казок, можуть змінювати своїх «власників».

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 31 (22 декабря). С.4.

Коли психологічно змінюється людина (відбувається її розвиток чи деградація), змінюється й реальність навколо неї – на простір щастя або страждання. З погляду психоаналізу це трактується так: коли індивідуація людини завершена, випробування пройдені, Біда/Недоля (персоніфікація негативної Тіні) зникає, а натомість людина встановлює інтуїтивний зв'язок із власною Самістю.

У казці «Щастя й Нещастя»¹ (СУС – 735 частково), записаній Ю. Туряницею від Г. Павлюк у с. Горінчеві Хустського району, Щастя (Доля) постає в образі жінки, яка допомагає бідному братові й відмовляє в допомозі багатому. Щастя застерігає бідняка перед здійсненням крадіжки (на яку чоловік зважився через, на перший погляд, безвихідну ситуацію) і дає йому добру пораду: «Не бери ти від брата снопи, не заходи у гріх, бо з цим не проживеш. Твоє щастя у другому місці... Є у вас дома курочка. Понеси її на торг і продай. Потім піди на село, де роблять горшки, накупуй горшків і повези так само на продаж. Скільки за них запросиш, стільки тобі заплатять...»². Бідний чоловік виконав вказівки Щастя й розбагатів. Коли ж багач прагне штучно повторити ситуацію зустрічі з Долею (продає свої снопи жита братові, а потім іде їх красти), то теж зустрічається з жінкою (уособленням Щастя), яка вказує йому на недоцільність викрадення снопів у брата й неможливість продублювати чужу долю: «Щастя не вкрадеш. Воно прийде до того, хто його заслужив. Іди собі додому»³. Але багатий брат не зважає на поради жінки. Не маючи потреби красти снопи чи продавати горшки (бо його сім'я не голодує, він є багатим), чоловік намагається запозичити долю бідного брата, й отримує її, але дзеркально протилежну до його очікувань – він стає бідним, таким, як раніше був його брат. Багач купує горшки, але продати їх не може, згодом перед ним з'являється Нещастя в

¹ Казки одного села / запис текстів, післямова та примітки П. Лінтура, упорядк. Ю. Туряниці. Ужгород: Карпати, 1979. С. 321–323.

² Там само. С. 321–322.

³ Там само. С. 323.

образі горобця й «тичеться в очі»¹. Чоловік, прагнучи відігнати горобця, розбиває всі горшки і вбиває двох коней, а коли повертається додому, бачить спалену хату. Отже, у цій казці метафорично утверджуються такі міркування: ніхто не може прожити чуже життя, Долю обдурити не можливо, треба прислухатися до підказок Долі (Самості, позитивної Аніми), кожен отримує те, на що заслуговує.

В українців існують уявлення про Долю як ангела-охоронця й водночас справедливого суддю, здатного оцінювати моральність людини й карати тих, хто поводить негідно. Так, багатий брат у казках «Доля багача і бідака (Бідак багатіє через розбійників)», «Серенча й Несеренча», «Біда і Щастя» та «Щастя й Нещастя» поплатився життям за свою жадібність. «Доля може покинути людину, якщо вона живе не так, як слід, а грішить, порушує встановлений у світі порядок. І моментально добробут такої людини починає підупадати, з багатої за короткий час вона перетворюється на бідну»².

Отже, образ Долі у фольклорі українців увібрав у себе різноманітні міфологічні уявлення, пов'язані з розвитком особистості та специфікою її адаптації до соціуму.

5.6. Смерть

Ще одним міфологічним образом, пов'язаним з уявленням про долю людини, є Смерть. Цей персонаж найчастіше постає в образі жінки, що вказує на його зв'язок з образом давньої богині, її темним, демонічним аспектом. Оскільки саме жінка дарує нове життя (у процесі народження метафорично переводить душу дитини через межу небуття й буття), тож саме жіночий персонаж наділяється народною уявою можливістю метафоричного «народження» душі небіжчика у світі мертвих, уявляється символічним провідником між світами. За слушним спостереженням А. Голана, давня богиня «була уособленням не тільки народження, але й смерті [...]. З нею

¹ Казки одного села. С. 323.

² Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 30 (18 декабря). С.4.

пов'язаний відомий образ смерті у вигляді жінки»¹. В. Ятченко теж переконаний, що «в фольклорному образі Смерті предки сучасних українців зберегли пам'ять про одного або навіть кількох докладно вже нам не відомих давньослов'янських язичницьких богів чи божеств, зокрема й про бога (богиню) смерті»². Дослідник слушно аргументує доцільність інтерпретації образу жінки-Смерті як персоніфікацію архетипу Аніми в українських казках.

М.-Л. фон Франц, аналізуючи сновидіння своїх пацієнтів та порівнюючи їх із сюжетами казок та міфів про зустріч зі Смертю, дійшла висновку про їх подібність: «Перед людиною, що помирає, з'являється невідомий аспект його власної душі, котрий супроводжує його в інший світ. Така фігура може бути Анімою, Анімусом або Самістю. Але кожного разу вона відображає невідому сторону несвідомого. Ось чому в міфах смерть постає і як чоловік, і як жінка»³. Цілком погоджуємося з міркуванням М.-Л. фон Франц про те, що персоніфіковані в міфологічних образах та віруваннях образи смерті репрезентують темну сторону божества. «Насправді саме Бог посилає людині смерть, і чим менше людина знайома з цією темною стороною Бога, тим більший негативний досвід вона при цьому переживає»⁴. Темна сторона божества пов'язана в першу чергу з деструктивними рисами характеру людини, з якими їй доводиться боротися протягом усього життя (часто безуспішно). Таким чином, народна уява сконструювала метафоричний образ Смерті, яка наділена здатністю карати за моральні переступи (у такий спосіб відбувається символічна спокута за гріхи, а з іншого боку – очікуване покарання за скоєне зло набуває зримих обрисів).

За спостереженням В. Ятченка, «взятий в психоаналітичному плані образ Смерті в карпатському фольклорі є продуктом сублімації складної гами людських почуттів. Тут і почуття страху перед небіжчиками, і почуття

¹ Голан А. Миф и символ. С. 171.

² Ятченко В. Боги і люди в українській казці (видання друге, доповнене й перероблене). Київ: Міленіум, 2009. С. 36.

³ Франц М.-Л. фон. О снах и смерти (Traum und Tod. Was uns die Traume Sterbender sagen). С. 117.

⁴ Там само. С. 116.

провини вкупі з потребою спокути, і почуття невтоленого прагнення перебороти смерть»¹.

Ф. Потушняк відніс Смерть до категорії «демонів судьби» і відзначив, що у фольклорі Закарпаття «у першу чергу її зустрічаємо в народних казках, де вона описується як висока, худа жінка, що нагадує скелет мерця в білому простирадлі, і завжди з косою. За деякими розповідями вона живе десь серед вічних снігів, у похмурому замку, де нема живої істоти і царює цілковита тиша»². Згідно з народними віруваннями українців Східної Словаччини, «Смерть живе в печері, на великій луці або у своїй хаті, де володіє великою кількістю запалених свічок. Кожна запалена свічка – це символ людського життя»³.

У фольклорних оповідях народів світу Смерть часто пов'язана з білим кольором, оскільки він символізує «зміщення, перехід між двома станами або двома моментами [...]; це перехід від життя до смерті»⁴. За спостереженням А. Голана, з образом давньої богині асоціювалося біле полотно. «Білий колір міг співвідноситися з богинею ще й тому, що вона вважалася богинею неба, а небо випромінює світло. Імовірно, що білий колір став пов'язуватися з Великою богинею з тієї причини, що це колір молока, а вона вважалася матір'ю і годувальницею»⁵. Народні уявлення про зв'язок смерті з білим кольором зафіксовані й серед українців Словаччини: «У народному повір'ї українського етносу Східної Словаччини Смерть уособлюється в образі могутньої жіночої постаті з великими білими руками й ногами, з білим лицем, на якому світяться, мов жевріючі вуглики, очі»⁶. На переконання Н. Вархол, «біла демонічна істота Смерть з антропоморфною подобою вважається старшою за зображення Смерті у вигляді скелета з косою»⁷. За

¹ Ятченко В. Боги і люди в українській казці (видання друге, доповнене й перероблене). С. 31.

² Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 31 (22 декабря). С. 4.

³ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 100.

⁴ Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. С. 80.

⁵ Голан А. Миф и символ. С. 171.

⁶ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 97.

⁷ Там само. С. 97.

спостереженням І. Швед, смерть в міфологічних оповідях словаків пов'язана з білим кольором і в антропоморфному, і в зооморфному образах¹.

На Закарпатті побутують бувальщини, у яких смерть постає в образі тварини білого кольору, яку бачить родич людини, що невдовзі має померти. Наприклад, у міфологічній оповіді, зафіксованій у 90-х роках ХХ століття в місті Перечин, смерть в образі собаки бачить сестра хлопця, який невдовзі має покинути світ живих². Собака-привид у міфологічних оповідях не випадково символізує смерть чи є передвісником смерті. А. Голан відзначив, що «собака – це істота, пов'язана в міфах і казках з пеклом»³, а в українському (і слов'янському фольклорі) цей зв'язок увиразнюється синонімічною назвою «пес», яка має зв'язок з «іменем бога Біс (Бес) [...], тобто з образом Чорного бога (пор. з укр. «пекло»)»⁴.

Собака як передвісник смерті постає і в німецьких та швейцарських легендах: «поява чорної собаки віщує смерть»⁵. М.-Л фон Франц відзначила, що «деяким примітивним азіатським народам відомим є демон Кала, котрий іноді зображувався з обличчям собаки. Він уособлює хворобу і смерть»⁶. Образ собаки в індійській та грецькій міфології тісно пов'язаний з богами потойбічного світу: загробне царство бога Ями «стерегли собаки (так само як Цербер стеріг царство Аїда), вони приносили йому душі померлих»⁷, тобто були містичними посередниками між двома світами.

У бувальщинах Закарпаття смерть інколи постає в образі звичайної жінки, причетної до місця, де хтось повинен померти. Зокрема, у міфологічній оповіді, записаній у місті Перечин, смерть з'являється перед оповідачкою в образі лікарки, а згодом з'ясовується, що вночі в лікарні

¹ Швед І. Персонажі словацької народної демонології: «жіночі» антропоморфні істоти. *Міфологія і фольклор*. 2010. №3–4 (7). С. 57.

² Смерть у вигляді пса. / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 103.

³ Голан А. Миф и символ. С. 38.

⁴ Там само. С. 208.

⁵ Франц М.-Л. фон. О снах и смерти. С. 113.

⁶ Там само. С. 113.

⁷ Голан А. Миф и символ. С. 215.

померли люди¹. В іншій бувальщині про дві зустрічі зі Смертю розповідає старий хворий батько своєму синові. Після першої зустрічі старенький втрачає здатність ходити, і він робить символічний крок у зону потойбіччя: «Пробудився рано і каже: "Діти, до мене смерть приходила. Така пані велика, у калапі. Нич не казала, а пов'язала мені ноги – і я не можу встати". І нянько перестав ходити»². Друга зустріч зі Смертю стає попередженням про перехід душі у мертвих. Крім того, тут є мотив розв'язування ніг – до старенького повертається здатність ходити, оскільки на нього чекає дорога на той світ (метафорично – туди він має піти своїми ногами): «Пройшло два тижні. Смерть знову прийшла до нього та й каже: "Розв'язую тобі ноги, даю строк, оби-сь приріхтувався, бо йдеш геть!" І було так, як она казала»³. У цій бувальщині смерть не ототожнюється з негативною Анімою чоловіка, він сприймає зустріч з нею, як належну й невідворотну подію, не намагається відкупитися, або відтермінувати своє помирання, як часто описується в казках.

На переконання Ф. Потушняка, на формування уявлень про образ Смерті у свідомості українців вплинули церковно-християнське віровчення та залишки язичницького світогляду⁴. Згідно з народними віруваннями Закарпаття, Смерть не є суддею, метафорично вона підпорядковується Долі, котра визначає не тільки якість, але й тривалість життя людини. А Смерть «робить тільки те, що їй наказано зробити. [...] ніколи нічого не робить на свій розсуд, тому її неможливо вблагати»⁵.

В українському фольклорі Закарпаття побутують казкові сюжети, в яких Смерть стає кумою бідного чоловіка й обдаровує його даром лікування недужих. У казці «Як чоловік кумався зі смертю»⁶ (СУС 332), записаній П. Лінтуром від В. Короловича у селі Страбичово, Смерть постає у

¹ Смерть лікаркою. / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 103.

² Смерть пов'язує ноги. / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 103.

³ Смерть пов'язує ноги. / Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. С. 103.

⁴ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. VI. Демони судьбы. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. №31 (22 декабря). С. 4.

⁵ Там само. С. 4.

⁶ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича. С. 196–201.

традиційному, відповідно до народних уявлень, образі: «Жінка якась дивна: висока, як трепета, худа – кістки у ній гримлять, очі запали до голови, та голова – не голова, а як черепляник (горщик – О.Т.). На плечі в неї – коса, на косі кров присохла»¹. Смерть дарує бідному чоловіку золото і срібло та пропонує стати лікарем, але ставить своєму кумові умову: не брати грошей за лікування від бідних людей. Однак коли чоловік розбагатів, він порушив обіцянку, тоді перед ним з'явилася кума, щоб забрати його з собою. Чоловік кілька разів обдурює Смерть: просить відтермінувати його відхід на рік, пише на дверях слово «Завтра», майструє собі ліжко, яке обертається (і Смерть не може опинитися біля його ніг). Однак хитрощі не допомагають і він помирає.

У казці «Смерть кумою»² (СУС – 332), записаній В. Гнатюком 1897 року від М. Янкань в с. Керестурі Бач-Бродського повіту (Сербія), образ Смерті уподібнюється до образу Бога (цим ця казка відрізняється від подібних сюжетів, зафіксованих на Закарпатті). Бідний чоловік іде шукати собі хресного для своєї дитини в сусіднє село і зустрічає незнайомця, який погоджується стати його кумом. Але коли бідняк дізнається, що незнайомиць – це Бог, не хоче брати його за кума, оскільки вважає, що Бог до нього несправедливий – дітей дав багато, а годувати їх нічим. Тоді незнайомиць через якийсь час вдруге постає перед чоловіком і знову пропонує себе в якості кума, але тепер каже, що він Смерть. Чоловік погоджується, бо вважає Смерть справедливою, оскільки для неї всі люди рівні – забирає життя і в багатого, і в бідного. Кум-Смерть радить чоловікові видавати себе за лікаря, а він казатиме, чи варто лікувати хворого, чи ні: якщо чоловік побачить його біля голови хворого, той одужає, якщо біля ніг – вилікувати пацієнта не вдасться. Чоловік двічі прислухається до порад Смерті, отримує за «лікування» хорошу платню, а третього разу діє всупереч волі кума заради збагачення. Однак після цього Смерть більше не допомагає чоловікові, а веде

¹ Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича. С. 196.

² Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. С. 140–142.

його до свого дому, де на нього чекає розплата за непослух. В одній із кімнат горять свічки, що є уособленням життя тої чи іншої людини. Свічка чоловіка (кума смерті) догорає, і він, не бажаючи померати, знову йде на хитрість – замість майже догорілої свічки ставить велику нову, та це його не рятує. Смерть каже: «Один раз ти мене обманув, більше не обдуриш»¹. Після повернення додому чоловік відразу помирає.

У казці «Бідний чоловік і смерть»² (СУС – 332), записаній П. Лінтуром від в селі Горінчеві (Хустський р-н Закарпатської області), чоловік дізнається, що його кума – це смерть аж після хрестин. Він теж за її намовою стає лікарем, потім намагається не померти, змайструвавши ліжко, яке обертається. Новим у цьому варіанті казки є те, що чоловікові вдається обдурити смерть – він хитрістю заганяє її в люльку для куріння й закриває там на десять років. Казка моделює метафоричну ситуацію боротьби людини з божеством (з долею, Анімою) і утверджує думку, що людина в цій боротьбі ніколи не буде переможцем, її перемога ілюзорна. Чоловік, приречений на старіння, не буде щасливим у глибокій старості, яка триватиме безконечно. Тому дідусь врешті-решт випускає з люльки Смерть, прагнучи помирання як спасіння від самотності й беззмістовності життя.

М. Фінцицький записав казку «Як Смерть кумувала в одного чоловіка»³ (СУС – 332), котра містить продовження вище розглянутих сюжетів про куму-Смерть. Бідний чоловік, отримавши в подарунок можливість заможного життя, тричі відмовляється від пропозиції Смерті піти з нею в потойбіччя й отримує за це покарання – потрапляє до пекла. Ця казка містить мотив випробовування героя багатством: бідний чоловік, не докладавши жодних зусиль, раптом стає дуже багатим, а коли приходить час померати, він замість того, щоб покірно прийняти Божу волю, прагне отримати ще більше земних насолод. Кума-Смерть умиряє чоловіка і веде

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. С. 142.

² Закарпатські казки Андрія Калина. С. 167–169.

³ Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М.Фінцицьким. С. 9–11.

повз рай, повз чистилище і нарешті залишає його душу в пеклі, бо він «трусився за своїм багатством»¹ і не «лишив його по своїй волі»². У казках такого типу кума-Смерть наділяється функцією судді й спокусника водночас. Вона обдаровує бідного чоловіка багатством, хоча він її про це і не просить. Чоловік стає одержимим матеріальними цінностями, не зумівши протистояти спокусі багатством, метафорично продає душу дияволу – і Смерть приводить його до пекла.

На нашу думку, казка моделює психологічний процес одержимості чоловіка архетипом Аніми, оскільки всі життєві блага він здобув не завдяки саморозвитку й наполегливій праці, а отримав їх у подарунок, вони сприймаються ним як даність. Такий оманливий ракурс світобачення сприяє викривленню уявлень про моральні цінності та закони життя – чоловік вважає себе вибраним, здатним жити за іншими законами, покладаючись у своїх сподіваннях на завищену самооцінку, сформовану під впливом негативної Аніми (у казці це – подарунки Смерті). Відтак розплатою за самовпевненість та інфантильність стає потрапляння героя казки «Як Смерть кумувала в одного чоловіка» в пекло.

У казці «Хрещеник смерті»³ (СУС – 332 частково), що була опублікована 1931 року в журналі «Наш рідний край», Смерть допомагає не кумові, а своєму похреснику: відкриває йому таємницю магії рослин, завдяки чому хлопець стає відомим лікарем: «От се зілля має велику лікувальну силу, але не кожний знає тої сили і не кожний знає нею користуватися. З тебе буде славний лікар. А я буду тобі допомагати в твоїй роботі. Я буду стояти при постелі або од голови, або од ніг [...]. Коли буду я од голови, то дай хворому випити з вивару сього зілля, то він виздоровіє. Як буду од ніг, скажи, що помочи не є»⁴. Як і у вищезгаданих варіантах, герой у певний момент обдурює Смерть, але керується не прагненням багатства, а почуттям кохання.

¹ Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М.Фінцицьким. С. 11.

² Там само. С. 11.

³ Маркуш О. Наш рідний край: Народознавчі матеріали про Закарпаття. С. 35–36.

⁴ Там само. С. 35–36.

Хлопець рятує життя королівні: «Узяв він хвору на руки і перевернув так на постели, що Смерть залилася при її голові. На то дав хворій випити із свого ліку, а вона разом виздоровіла»¹. Однак у цьому сюжеті Смерть не карає героя (хрещеника) за непослух, а просто перестає йому допомагати. Хлопець одружується з королівною і живе довго й щасливо. Таким чином, цей сюжет є зразком класичної чарівної казки: герой проходить метафоричне посвячення в доросле життя, асимілювавши уособлення материнської Аніми – Смерть. Його «бунт» проти Смерті є символічною ознакою переходу (посвячення) в доросле життя, після чого герой пізнає свою позитивну Аніму (королівну) й стає щасливим.

У казці «Про рицаря і смерть»² (СУС 330), яку записав В. Гнатюк 1896 року в с. Збуї Земплинського повіту від М. Пустая, Смерть постає жінкою в білому одязі, котра сидить у військовому окопі й шукає такого, «хто б їй вклонився»³. З-поміж великої кількості людей вклонився їй лише бідний, голодний вояк (лицар) – метафорично поклоном визнав її силу й значущість, символічно погодився бути її слугою. За це він отримав від смерті подарунок, однак цілком інший, ніж у вищерозглянутих казках: лицар не стає лікарем, не зцілює хворих, а навпаки, – позбавляє життя ворогів одним змахом ножа. У світлі психоаналізу К.-Г. Юнга, такий мотив відображає психологічний процес одержимості чоловіка негативною Анімою – під її впливом дії чоловіка стають деструктивними, своїми словами й вчинками він символічно знищує тих, кого вважає за ворогів. Смерть дала рицарю ніж і сказала: «"Як прийдеш на війну, де ся будуть бити, як увидиш багато народу, та лем вийми ніж, і покажи його"». Він так і зробив. Вийняв ніж і показав; скільки народу видів, увесь народ на землю упав»⁴. Через страх перед цим ножом люди хотіли зробити лицаря царем, але він відмовився на користь пана, який щедро винагородив його за це.

¹ Маркуш О. Наш рідний край: Народнознавчі матеріали про Закарпаття. С. 36.

² Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Том 3. С. 120–121.

³ Там само. С. 120.

⁴ Там само. С. 120.

Смерть з'являється перед очима лицаря в час, коли «у мадярським краю не знали, котрий більший пан і багатший [...]. Почали ся бити панове; котрий звитяжить, щоб був царем»¹. Війна завжди асоціюється зі смертю, тож мотив смертоносної зброї – ножа в руках лицаря – метафорично відображає ідею володарювання Смерті на полі бою й підпорядкування їй кожного воїна, який стає знаряддям у її руках. Як зазначає І. Швед, у міфологічних текстах «Смерть показувалася не тільки тим, хто незабаром повинен був померти, але й на місцях трагедій і нещастя, де люди втрачали життя»².

Через багато років перед лицарем, уже дуже багатим, знову з'явилася Смерть, щоб забрати його з собою, і запропонувала йти додому й приготуватися. Лицар не хотів померти і нерозважливо спробував використати дивовижний ніж, подарований Смертю, проти неї самої. Однак не зміг цього зробити, адже на ніж були спроектовані сили самої Смерті, ніж – символічне уособлення Смерті. Тоді лицар пропонує їй вийти за нього заміж, але Смерть відкидає таку пропозицію, і натомість забирає життя чоловіка без запропонованих раніше приготувань. Таким чином, у цій казці Смерть постає уособленням темної богині (негативної Аніми), оскільки, допомагаючи лицарю, вона робить його своїм знаряддям: підіймаючи ніж і позбавляючи життя багатьох людей, лицар виконує «роботу» смерті (є трансформованим образом язичницького жерця), якому, однак, не вдається оминати долі своїх жертв.

У казці «Рицар і смерть»³ (СУС 330), записаній В. Гнатюком 1897 року в селі Коцурі Бач-Бродського повіту (Сербія) від Осіфа Куліча, Смерть не виступає благодійницею чоловіка, вона нічого йому не дарує, не сприяє його збагаченню, а навпаки – карає за самовпевненість і зневагу до неї. У цій казці чіткіше, ніж у попередніх сюжетах, окреслено риси зовнішності смерті: вона біла, велика, «несе на хребті косу і несе граблі і мітлу. Страшна, що гірше й

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Том 3. С. 120.

² Швед І. Персонажі словацької народної демонології: «жіночі» антропоморфні істоти. С. 57.

³ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. С. 142–144.

бути не може [...] чудовисько єдно [...], оката, і писката, і ребрата, [...] куска м'яса на собі не має. Така бридка, що бридкішої вже нема»¹.

Самовпевненість, гордість та нездатність лицаря кохати (як з'ясовується згодом, у лицаря нема дружини й дітей) казка метафорично моделює в образі страшної демонічної Аніми-смерті. Такий казковий мотив відображає психологічний процес подавлення чоловіком своїх почуттів та еросу. Аналізуючи сновидіння свого пацієнта, у якому був подібний мотив, М.-Л.фон Франц зазначила: «Його аніма розсердилася на нього, тому що він не любив її, а повністю подавляв свій Ерос заради дотримання конвенціональних норм. Його природний Ерос перетворився в демона смерті у вигляді жахливої жінки, котра відносила душі померлих у царство Аїда»². Лицар у цій казці постає багатим і марнославним, каже, що не боїться Смерті, а при зустрічі зневажливо з нею розмовляє. Лицаря не лякає страшна зовнішність Смерті, він переконаний, що здолає її, однак його рука з піднятим догори мечем заніміла, тіло почало трястися – Смерть перемогла його невидимою силою, в існування якої чоловік не вірив. Закінчення казки подібне до попереднього варіанту: лицар пропонує смерті вийти за нього заміж, однак вона відмовляється, бо «прийшла по нього через те, що він не хотів вірити, що є смерть»³.

У розглянутих казках жінка-Смерть не є привабливою, вона або стара, або потворна жінка. Зовнішній вигляд Смерті символічно відображає гріховність чоловіка, його духовну «дефективність» (несприйняття внутрішньої фемінності), надмірний егоцентризм – риси, які заважають йому стати по-справжньому щасливим. Фізична непривабливість Смерті відображає деструктивність внутрішнього світу чоловіка, який так і не зумів досягти внутрішньої гармонії, примиритися з конечністю власного життя.

¹ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. С. 142–143.

² Франц М.-Л. фон. О снах и смерти. С. 86.

³ Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. С. 143.

Герої казок (про куму-Смерть та про зустріч лицаря зі смертю) не проходять складних випробувань задля одруження з прекрасною принцесою, мотив здобування нареченої тут узагалі відсутній, що є метафоричним переосмисленням місця Аніми у розвитку чоловіка – фемінна частина його психіки є або інфантильною, або пригніченою. Оскільки пізнання героєм себе через гармонійний взаємозв'язок з прекрасною Анімою (принцесою) неможливе, замість принцеси з'являється Аніма-смерть, яка тепер сама диктує правила їх «взаємостосунків». Відтак Смерть змушує героя померти, хоча сам він цього не хоче, і потрапляння до рук Смерті має виразно драматичне забарвлення, герой не відчувається щасливим – він переможений.

Демонічний образ смерті в казці «Про Сиву Бороду»¹ (у СУС не вказана), записаній від Федора Скубенича-Костя у с. Тур'я-Ремета Перечинського району, проектується і на чоловічий персонаж (старого, що має сиву бороду), і на жіночий (доньку старого, зброєю якої є вогонь та надзвичайно гострі зуби). Однак у протистоянні з ними перемагають люди. У казці «Про Сиву Бороду» Смерть наділена магічними здібностями метаморфози, левітації, виверження полум'я (подібно до шаркані), поїдання всього на своєму шляху (поглинання речей видимого світу людей). Смерть тут не має коси, білий колір наявний лише як елемент образу Сивої Бороди (у нього біла борода). Завданням Смерті в цій казці є знищення двох головних героїв – царевича Пішти та сина кухарки Дюрі. У цій казці, на відміну від вище розглянутих, є оптимістична розв'язка – смерть подолана, головний герой успішно проходить посвячення в інший соціальний стан – із сина кухарки перетворюється на царевича й отримує перспективу щасливого життя.

Мотив можливої втечі від Смерті є в казці «Смерть і злодій»², записаній М. Гиряком 1967 року від І. Гамара-Попика в селі Смулник на Снищині (Східна Соваччина). Тут чоловіка рятує від помирання

¹ Дідо-всевідо: Закарпатські народні казки / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1969. С. 186–190.

² Українські народні казки Східної Словаччини. С. 189–190.

незнайомиць. Смерть у цій казці постає в образі злого божества і їй властиві демонічні риси: вона йде «газду зарізати»¹. Своїм спільником Смерть намагається зробити злодія, котрий мав намір викрасти воли того газди. І водночас вона розповідає злодію, що могло б урятувати людину на порозі смерті: «Ще не є стопроцентово, що його заріжу. Бо якщо він три рази пчихне, і хтось йому "на здоров'я" відповість, ще п'ятнадцять років буде жити. А якщо ніхто йому "на здоров'я" не відповість, то умре»². Казка протиставляє демонічну природу Смерті здатності людини до співчуття. Злодій пошкодував газду і сказав йому «На здоров'я!», коли той чхнув. Таким чином, у казці утверджується перемога людяності над злом і смертю.

Інший, ніж у казках Закарпаття, образ Смерті, є в легенді «Смерть», записаній В. Шухевичем в місті Яворів Львівської області (респондента не вказано). У цій міфологічній оповіді простежується певна еволюція образу Смерті: спочатку вона є видимою для людей і попереджає кожного, коли час помирати³. А невидимою стає після того, як одному чоловікові вдалося двічі її обдурити: 1) спочатку він змусив Смерть лягти у труну замість нього, потім замкнув її у труні й кинув у Дунай; 2) наступного разу неправильно передав Смерті наказ Бога, і вона замість трьох поколінь людей згризла молодий, середній та старий ліс. Відтак у цій легенді на Смерть не проектується образ божества. На нашу думку, тут вона ототожнюється зі сліпим і нерозсудливим фатумом. А мотив перемоги чоловіка над Смертю метафорично утверджує думку про здатність людини впливати на хід подій і в особистому житті, і в житті суспільства. Герой легенди керується не власними егоїстичними інтересами, а дбає про людство, і тому в подарунок від Бога отримує безсмертя, а Смерть натомість стає невидимою: «За того дав так Бог, що тот чоловік став святий і лишив си там у Бога, а від тоги вже смерти не видно, хоть вона ходит і тепер по світі»⁴.

¹ Українські народні казки Східної Словаччини. С. 189.

² Там само. С. 189.

³ Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 pp). С. 1001.

⁴ Там само. С. 1002.

На Закарпатті збереглися «уламки» міфів про існування колись безсмертя серед людей й причини появи смерті. Зокрема, Й. Тереля записав від І. Ковач у селі Рекіти (Міжгірський р-н) міф «Хто кого?», у якому тільки згадується про інше життя людей у давнину, але не окреслюються причини, через які люди втратили безсмертя: «Айбо колись не так було. Люди жили і не вмирили»¹. У міфі «Як Смерть із Голодом приятелями стали», записаному Й. Терелею від В. Пойди в селі Голятин (Міжгірський р-н), моделюється оригінальний сюжет гріхопадіння (не пов'язаний з біблійною оповіддю). Поява смертності людей у міфі зумовлюється втручанням у їх життя кількох антропоморфних демонічних персонажів – Голода, нічниць, дітей Віпери. Смерть і Голод «дорядилися до того, що треба би на людей сліпоту наслати, а для цього слід прохати допомоги в нічниць. [...] Рушили нічниці поміж людей та почали нашіптувати непослух та лінощі, почали заводити колотнечу поміж народом. В ті часи було так, що ніхто ніколи не кидав хліб на землю, не рубав живе дерево без ціли, не рвав руками трави»². Нічниці затуманюють свідомість людей і викривляють уявлення про добро і зло: «З часом малі діти стали помітуватися хлібом, а батьки тішилися дитячими забавками, бо так їм поробили нічниці. Почали люди завічати на голод»³. Наслідком впливу на людей нічниць у легенді стає гріх, котрий у свою чергу спричиняє голод і смерть. Мотив «затуманювання нічницями свідомості людей» символічно відображає трансформацію світогляду та моралі людства, зміну уявлень про добро і зло. Переосмислені, зредуковані народною уявою риси змія-демона постають в образах черв'яків та гусениць, котрі знищують урожай – забирають у людей можливість безтурботного, ситого життя.

Смерть у цьому міфі отримує владу лише після того, як люди стали безсилими, беззахисними, коли порушили ряд морально-етичних норм. Втрата людьми вічного життя в народній уяві сприймається як розплата за

¹ Хто кого? / Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

² Як Смерть із Голодом приятелями стали. / Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

³ Там само. С. 66.

гріх. Смерть «наточила червону косу і взялася до роботи. Не шкодувала ні старих, ні малих. Кинулися люди помочі шукати, та відвернулася від них ДОЛЯ, бо самі собі того все наробили. З того часу люди стали смертними»¹. Перемога над Смертю, згідно з легендою, уявляється можливою за умови віднайдення справжніх духовних цінностей, котрі метафорично названі «щастям Долі». «Кажуть старі люди, що смерть пропаде, якщо нарід знайде загублене щастя нашої ДОЛІ, яку вони зрадили, коли зріклися старожитніх звичаїв»².

У міфі «Як Смерть із Голодом приятелями стали» Смерть постає демонічною істотою, темним божеством, що забирає людські життя. Водночас твір містить виразний дидактичний аспект: люди повинні усвідомити масштаби деградування суспільства й повернутися до праведного життя, яке колись було реальністю для їх предків.

Отже, образ Смерті тісно пов'язаний з уявленням про долю людини й найчастіше об'єктивується в образі жінки, рідше – чоловіка («Смерть кумою») чи тварини білого кольору. На образ смерті проєктуються архетипи Аніма («Як чоловік кумався зі смертю», «Бідний чоловік і смерть», «Як Смерть кумувала в одного чоловіка», «Про рицаря і смерть», «Рицар і смерть», «Про Сиву Бороду», «Смерть і злодій») та Самість («Смерть кумою»), тому вона постає і як жінка, і як чоловік. Смерть в образі жінки є уособленням темної сторони давньої богині, Страшної матері, оскільки «народження» душі померлого у потойбіччі є для чоловіка травматичним досвідом та негативною подією. Часто у фольклорних оповідях слов'ян Смерть уявляється одягненою в білий одяг, оскільки білий колір символізує перехід людини від життя до смерті. З точки зору психоаналізу, в образі Смерті перед людиною, що помирає, з'являється невідомий аспект її власної душі, котрий виконує роль провідника у потойбіччя. У казках, де Смерть стає кумою чоловіка, вона виконує роль помічника – робить свого кума багатим,

¹ Як Смерть із Голодом приятелями стали. / Тереля Й. Бойківські міти. С. 66.

² Там само. С. 66.

наділяє його здатністю бачити, одужає хворий чи ні, але не дарує йому безсмертя. У цих казках народна уява метафорично змодельовала психологічний процес одержимості чоловіка архетипом негативної Аніми, оскільки всі життєві блага, які він отримав у подарунок, не сприяють його духовному розвитку. У казках «Про рицаря і смерть» та «Рицар і смерть» Смерть постає негарною, страшною, старою, але лицар перед загрозою помирання ладен з нею одружитися. Зовнішній вигляд Смерті символічно відображає неадекватне сприйняття чоловіком жіночого начала, що заважає йому стати по-справжньому щасливим і призводить до передчасного помирання. Архетипна природа образу Смерті увиразнюється мотивом її магічної перемоги над чоловіком-воїном: не зрушивши з місця, Смерть долає лицаря, котрий вважав себе непереможним героєм. Іншу семантику має образ Смерті в казках «Смерть і злодій» – тут вона втрачає ознаки доленосного божества, постає демонічною істотою, і на її фоні людина виглядає кращою, гуманнішою. У чарівній казці «Про Сиву Бороду» Смерть постає і в образі чоловіка (Сива Борода), і жінки (Головня-смерть), які вміють перетворюватися на різних істот, літають, вивергають полум'я (подібно до шаркані), поїдають все на своєму шляху. Смерть тут не має коси, білий колір присутній лише як елемент образу Сивої Бороди (у нього біла борода). І в цій казці, на відміну від вище розглянутих, Смерть знищує головний герой. У бувальщинах Закарпаття Смерть об'єктивується найчастіше в образі жінки або тварини білого кольору (собаки та ін.), є не уособленням доленосного божества, а виконавицею вказівок Долі.

5.7. Образи хвороб

Тісно пов'язаними з образом Смерті є різні персоніфіковані образи хвороб, «хвороби розглядалися нашими предками як супутниці та помічниці Смерті, а страшні й заразні вважалися уособленням самої смерті, і ніде так яскраво не виявляється стихійне значення давньої богині, як в народних

переказах і повір'ях про різні недуги»¹. О. Афанасьєв, проаналізувавши етимологію назв хвороб і їх зв'язок з демонологічними уявленнями, дійшов висновку, що колись «хвороби зачислялися до сонму нечистих духів»². За спостереженням Ф. Потушняка, «хвороби в народних віруваннях – це завжди живі, безтілесні істоти духовної субстанції, які мають власну форму й зображення. Але найчастіше хвороба – це тільки "тетюха" – демонічна істота без визначеної форми й зображення [...] до справжнього уособлення дозріли лише "чума", "червінка" (тиф і дизентерія в одному понятті) і "трясучка" (малярія)»³. Як підкреслює Г. А. де Воллан, верховинці Закарпаття в другій половині ХІХ століття уявляли собі «холеру 1831 року у вигляді дебелого і спухлого жебрака, що має на животі і на спині два знаки, подібні до підкови; чуму 1571 року уявляли у вигляді нещасного немовляти, що страшно кричить; чуму 1586 року у вигляді худої, кровожадної жінки; нещасливий 1854 рік уявлявся їм у вигляді хирлявого, хворого, нещасного жебрака»⁴.

Хвороби, які спричиняли масову смерть людей, постають в українському фольклорі в антропоморфному або зооморфному вигляді. Передумовою їх появи Д. Щербаківський називає прагнення народної свідомості вмістити нові явища у сформовані традицією рамки: «силкуючись з'ясувати собі це нове з'явище, народ бере зі своєї демонології готові старі шаблони і додає до них тільки деякі нові риси»⁵.

На Закарпатті чуму називали ще «уміткою» (виміткою), «бо все, що живе, вимітала із села, як віником»⁶ і «корелою» (похідне від холера). Також «чумою міг народ вважати будь-яку епідемію»⁷. За спостереженням Ф. Потушняка, «саме слово "умітка" може означати або властивість чуми:

¹ Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. С. 81.

² Там само. С. 82.

³ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 5 (22 сентября). С. 4.

⁴ Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. С. 186.

⁵ Щербаківський Д. Сторінка з української демонології (вірування про холеру). *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991. С. 543.

⁶ Легенди Карпат. С. 260.

⁷ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 5 (22 сентября). С. 4.

"замітати за собою", тобто умертвляти велику кількість людей або ж "уметати (висипати – О. Т.) на тілі"»¹. Умітка в народних повір'ях Закарпаття постає у вигляді дівчини середніх років, яка йшла селом, стукала у вікна деяких хат і просила впустити її переночувати. Вона уявлялася «простоволосою, обличчя бліде, худорляве, втомлене, очі криваві, дивляться сумно і з тугою. Одяг порваний, і через численні дірки можна побачити її нещасне тіло, вкрите гнійними ранами. Умітка стане в кутку і вмовляє впустити її нещасну, хвору переночувати. Той, хто пожаліє її, хто таку бідну й мерзенну прийме до хати, намаже її виразки сметаною чи маслом, заслужить від умітки помилування: вона не займатиме його і його родину»².

Добре ставлення господарів до умітки є метафоричним переосмисленням жертвоприношення: люди роблять для неї добро і отримують винагороду (вона дарує їм життя). Якщо ж господарі хати виявляються непривітними, виганяють умітку, вона «притискається до дверей у сінях і тремтить від холоду. І від погляду умітки всі в хаті робляться хворими і раптово падають на землю. Тоді вона дико регоче та зникає»³. Зауважимо, що така поведінка умітки зближує її з образом богині смерті, частково наділеної рисами трікстера (оскільки своїм жалісливим виглядом спочатку намагається викликати співчуття, прикидається жертвою, а потім своїми жертвами робить людей).

Ф. Потушняк відзначив, що умітка в міфологічних оповідях Закарпаття постає хитрою й вигадливою демонічною істотою: «Як правило, умітка сідає при дорозі, прикидаючись німічною бабою, яка просить милостиню та вмовляє людей, що проїжджають повз неї, взяти її на віз і привезти у село. Іноді їй досить тільки дорогу показати. Але люди, дізнавшись про те, що в сусідньому селі є умітка, не так легко стануть говорити з подорожуючими, та ще й на дорозі, за селом. Тоді умітка вдається до нових хитрощів:

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 5 (22 сентября). С. 4.

² Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 6 (25 сентября). С. 3.

³ Там само. С. 3.

перетворюється в гарного песика. Комуś з перехожих песик сподобається і він забере його в село. Якщо ж ніхто не піддається на хитрощі умітки, тоді буває, що умітка без церемоній хапає перехожого за плечі й наказує нести її в село»¹. Подібні народні уявлення про холеру зафіксував Д. Щербаківський на Волині².

Прикладом художньої трансформації народних вірувань Закарпаття про умітку є легенда «Чума», записана Л. Дем'яном у с. Верхні Верецькі (Воловецький район). Тут згадується, що чума може поставати перед людиною в різних образах: «Чума ходила з села на село, з хати до хати людиною або твариною, а то якоюсь негарною дівчиною, або перекинеться в чорного kota чи в собаку»³. Чума наділяється функціями судді: вона не забирає життя добрих людей, а злих, жадібних, жорстоких умиротворює при зустрічі. Бідна жінка пошкодувала чуму-дівчину, пригостила їжею і як наслідок – залишилася живою. А багачці, яка ховалася від чуми в димарі, не вдалося уникнути смерті.

Перед чоловічими персонажами чума постає в образі чорної кішки. Багач зневажливо відштовхнув кішку «і на дорозі впав неживий»⁴. А бідний чоловік «взяв кішку-чуму на руки, погладив, пригорнув до себе й приніс додому»⁵, потім сказав жінці нагодувати тварину молоком. Кішка-чума винагороджує бідного чоловіка за його доброту – не забирає його життя, а скупі багачку, що не хотіла без грошей дати молока сусідці, умиротворює. Жорстокість чуми в цій легенді вмотивована морально-етичними критеріями: тих, що не проходять випробування на людяність, вона вбиває, іншим не завдає шкоди. На нашу думку, такий розвиток подій у легенді відображає уявлення українців Закарпаття про вибіркоче ставлення хвороб до людей, про

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 6 (25 сентабря). С. 3.

² Щербаківський Д. Сторінка з української демонології (вірування про холеру). С. 541–542.

³ Легенди Карпат. С. 260.

⁴ Там само. С. 261.

⁵ Там само. С. 261.

справедливість присуду долі, про можливість уникнення смерті від страшної пошесті за умови добродійного життя.

У легенді «Гробки в селі Буковець»¹, записаній М. Парлагом від В. Головка у с. Буковець на Воловеччині 1932 року, теж чітко вмотивовується вибіркоче ставлення чуми (умітки) до людей: «В якій хаті прийняли умітку ласкаво, не виганяли, то там вона нікому нічого не шкодила. Але в яку хату її не пускали чи виганяли, там усі люди за кілька днів помирали»². Зовнішність персоніфікованої хвороби окреслена так само, як і в легенді «Чума»: «Умітка не мала весь час однакову подобу. Вона з'являлась то в подобі дитини, то кішки або іншої тварини й ходила з хати в хату»³. Але на відміну від легенди, записаної Л. Дем'яном, тут люди позбуваються умітки магічним способом: хлопці-близнюки запрягли в плуг бичків-близнюків і виорали навколо села Буковець борозну (магічний кордон)⁴. Однак життя тих селяни, які не повірили в можливість магічного захисту й покинули село, умітка забрала. У цій легенді метафорично переосмислені народні вірування про захист від чуми, які зафіксував Ф. Потушняк 1940 року: «Умітці переступати самовільно межу між двома селами заборонено. Хтось повинен перенести її через межу, і тільки тоді їй дозволено вступити село»⁵. Якщо ж межа прокладалася навмисно, створювалося магічне коло, тоді тим більше умітка не могла його здолати.

Зауважимо, що на Закарпатті передумовою вдалих магічних актів (і, зокрема, спрямованих на подолання умітки) вважалася оголеність виконавця ритуалу: «Колись обкружковування застосувалося в формі оборювання проти умітки, при чому використовувалися, наприклад бички-близнюки (звідси за переказами, і походить назва села Бичків), а за плуг держала ставала гола

¹ Легенди Карпат. С. 262–263.

² Там само. С. 261.

³ Там само. С. 261.

⁴ Там само. С. 261.

⁵ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 6 (25 сентября). С. 3.

жінка, а поганяли голі дівчата або вдови, чи інші комбінації»¹. Отже, за допомогою плуга робилося магичний тин, що мав перешкодити впливу демонічних істот, хвороб.

Як відзначає Д. Щербаківський, «чарівні кола в різних формах: обведення, обходу, оббігання, оборювання – дуже розповсюджені по Україні»². У народному оповіданні про події 1818–1891рр., записаному В. Ляскоронським у м. Пирятині від очевидця обряду, дев'яностолітнього Г. Пушкова, ідеться про оборювання села голими жінками з метою захисту від холери³.

У фольклорі Закарпаття хвороби могли об'єктивуватися в образах тварин. Зокрема, у легенді «Болячка»⁴, надрукованій 1930 року в журналі «Наш рідний край», хвороба не має імені (названа описово: від неї «люди вмирили, як паде лист восени»⁵) і постає в образі ловчого пса, який наділений наділений здатністю розмовляти. Селянин Юра, який повернувся у свою хату, щоб спекти хліб (бо в хашах не можна було цього зробити), принагідно врятував ловчого пса від нападу сільських собак, перев'язав йому рани й дав їсти. І коли чоловік хотів повертатися зі спеченим хлібом до лісу, пес раптом заговорив до нього: «"Нікуди не йди! Знай, що тоту болячку я ширив між людьми. Але, що ти мене так пожалував, погодував і обвив, тепер лишу цей край. Можете спокійно вернутись у ваші хати, нікому нічого не станеться!" І великий пес зник»⁶.

Подібну українську легенду в селі Якуб'яни (Східна Словаччина) записала Н. Вархол, однак там жінка, а не чоловік доброзичливо ставиться до пса, що є уособленням холери⁷. Хвороба в образі собаки в цих легендах має семантику смерті, провідника між світами і судді, здатного справедливо оцінити людську доброту й благородство. Такі сюжети, очевидно, постали

¹ Потушняк Ф. Нагота при ворожбню. *Литературна неділя*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 4. С. 114.

² Щербаківський Д. Сторінка з української демонології (вірування про холеру). С. 552.

³ Там само. С. 552.

⁴ Легенди Карпат. С. 259–260.

⁵ Там само. С. 259.

⁶ Там само. С. 260.

⁷ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 90.

внаслідок прагнення людини зменшити страх перед мором і пошестю, від яких ліків не було. Ліки заміщуються в уявленні українців вірою в можливість уникнення хвороби для тих, хто має добре серце. Метафорично в легендах утверджувалася ідея формування особистості, здатної на співчуття до тварин і любов до ближнього (навіть чужинця, хворого, страшного, небезпечного). Відтак подолання страху перед хворобою трансформується в легендах у вияв позитивних емоцій у ставленні до негарної, обдертої дівчини-чуми або собаки-болячки.

У легенді «Болячка» собака (персоніфікований образ хвороби) є семантично ближчим до казкового образу Смерті (сюжети «Кума-смерть», «Рицар і смерть»). Відмінність між ними полягає в тому, що ловчий пес (хвороба) не приходять за героєм повторно, у нього є лише одна спроба позбавити людину життя.

Згідно із записами Ф. Потушняка, умітку не завжди можна побачити: «Півдня вона ходить видимою, а півдня – невидимою. Вночі умітка ходить по селу і виє, пародіюючи похоронні голосіння. Жах охоплює всіх. Матері закутують дітей, надійно замикають двері, гасять світло і закривають вікна простирадлами»¹. Полотно виконує тут функцію захисного бар'єру, який не здатна здолати персоніфікована хвороба. Також, прагнучи захиститись від умітки, селяни на Закарпатті заповнювали «віконні отвори терням або лягали на землю і накривалися білими простирадлами. Умітка думає, що зайшла в покинуту хату або ж в дім, де всі померли. З цією ж метою на межах сіл (границях) розвішували червоні хустки та палили вогнища. Побачивши червоний колір – символ смерті – умітка [...] гадатиме, що у цьому селі вона вже була. Де пожежі, туди умітка теж не піде»².

«Червінка» уявлялася жителям Закарпаття як суха, висока, худорлява жінка в червоній сукні. Коли «вона йде по вершечках трав, вони не

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 6 (25 сентября). С. 3.

² Там само. С.3.

згинаються під її вагою, бо вона неймовірно легка. Невидимою проходить через село, і в будинках, в які вона заглядає, неодмінно хтось захворіє на "червінку"»¹. Відтак ця міфологічна істота асоціюється з хворобою (яскравим симптомом якої було почервоніння шкіри) та з червоним кольором, котрий язичники вважали кольором смерті, тому сама назва «червінка» та червона сукня метафорично ілюструють уявлення про її зв'язок з потойбіччям та смертю. Щоб обдурити червінку, «люди ставлять на вікно шматочки цегли, вона тоді думає, що в цьому домі уже є хворий і більше туди не заглядає»².

Народна свідомість акцентує на реакції червінки на червоний колір, котрий сприймається нею, як ідентифікатор належності об'єкта до її простору. Зв'язок з червоним кольором уподібнює образи червінки і холери. Зокрема, Н. Вархол відзначила, що українці Вишнього Верлиха (Східна Словаччина) уявляли холеру худорлявою жінкою «з червоною шапкою на голові, котра летіла на білому коні попід Яцкову гору. Холеру в зооморфному вигляді – червоного пса, собаки згадують у селі Вишня Полянка Бардіївського округу. Слід зауважити, що червоний колір, особливо червона шапка – це ознака демона. Мешканці хати, яку персоніфікована холера позначала людською кров'ю, гинули»³. Народна уява наділила червінку, подібно до мавки й русалки, страхом перед запахом часнику: «часник лякає її»⁴.

Холера у фольклорі Закарпаття постає в образі «білої пані». У легенді «Село Страбичове», записаній П. Лінтуром від В. Короловича в селі Страбичово Мукачівського р-ну, згадується уявлення про холеру як жінку, одягнену в усе біле: «Холера ходить у вигляді жінки, одіта від ніг до голови в біле плаття. Та "біла панія" ходила по ночах од хижі до хижі й доста їй зиркнути у вікно – нарано в тій хижі всі лежать мертві... Деякі люди під

¹ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 7 (29 сентября). С. 3.

² Там само. С. 3.

³ Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 88

⁴ Ф. П. Демони в народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 7 (29 сентября). С. 3.

божбу, під присягу твердили, що вони виділи "білу панію" своїми власними очима»¹. У цій легенді «біла панія» безмовно винищує людей, їй не належить жодна репліка, вона нагадує привид, один зовнішній вигляд якого віщує смерть. Водночас тут окреслюється можливість перемоги людини над холерою за умови відсутності страху перед нею. Герой легенди, Іван Ковбин, у котрого холера забрала жінку й дітей, вночі заганяє «білу панію» в болото, і вона там топиться. Після цього випадку люди у Страбичові перестали помирати від холери.

У фольклорі українців Східної Словаччини, як свідчать записи Н. Вархол, холера найчастіше поставала у вигляді жінки (іноді двох сестер чи трьох бабів), теж була одягнена в біле, подерте лахміття, наказувала зустрічному нести її в сусіднє село, і там починалася пошесть. Холера постає в демонологічних оповідях й «у зооморфному вигляді: як коза, козеня, песик чи навіть гуска, яка умертвляла людей за те, що не здоровкалися *Дай, боже, здоров'я!* після того, коли хто-небудь в хаті чхнув. Іноді холера, нібито, з'являлася, сидячи верхом на коні, бо захворювання тіла було раптовим, проте лікування – процес довготривалий, що відображено в народному прислів'ї: *Хвороба на коню приходить, а пішо одходить*»².

Ще одна іпостась смерті спроектувалася в міфології Закарпаття на образ «трясучки» (малярії), яка в народній уяві поставала «у вигляді білої прозорої жінки з дуже довгими руками»³, котра живе під болотами. (Одягненими в білі сорочки уявлялися й відьми). У народних віруваннях «трясучка», як і відьма, пов'язана зі стихією води, але не чистою, а брудною, гнилою (що символізує хворобу й у міфології, і в сновидіннях). Існувало вірування, що перебування біля боліт є небезпечним: «Тих, хто живе недалеко від боліт або того, хто заснув біля болота, трясучка хапає і трясє

¹ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 7 (29 сентября). С. 148.

² Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. С. 88.

³ Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгородь, 1940. № 7 (29 сентября). С. 3.

своїми довгими руками»¹. Подолати «трясучку», згідно з народними уявленнями Закарпаття, можна було за допомогою певних замовлянь та через споживання напою, виготовленого на основі спирту, настояного на жабі. Ф. Потушняк спостеріг, що образ цієї істоти є множинним, і якщо червінка тільки одна, трясучок може бути декілька. Можливо, це зумовлено різноманітністю причин, які могли спровокувати хворобу, й кожна з них отримувала інший образ.

Висновки до п'ятого розділу

В українському фольклорі є ряд демонічних персонажів, передумовою появи яких стало спостереження за явищами природи й прагнення людей пояснити трагічні/незрозумілі події у власному житті та природі, а також психологічні процеси, породжені страхом перед невідомістю.

1. У бувальщинах та казках, в яких фігурує чорт чи домовик, реалізується така етнопсихологічна риса українців, як «гра з долею чи нечистою силою». Повір'я про чорта й домовика виникли внаслідок прагнення людини змінити своє життя у спосіб, що суперечить морально-етичним нормам (міф «Диявол», записаний Й. Терелею). На образи чорта й домовика спроектувався архетип негативної Тіні, а легенди, казки та повір'я, героями яких вони є, символічно відображають боротьбу добра і зла в душі людини.

Потворна зовнішність чорта яскраво відображає потворність внутрішню. У деяких бувальщинах, казках та легендах Закарпаття чорти мають риси міфологічного трікстера: (казка «Про нечисте місце», записана В. Гнатюком). Архетипна природа образу чорта увиразнюється також його «багатоликістю», здатністю одягати маски, а це метафорично відображає уявлення про багатогранність зла, його індивідуальний вияв у душі кожної людини. У народних віруваннях Закарпаття побутує уявлення про зв'язок

¹ Ф. П. Демони в народному в'єрованні. II. Демони болезней. *Русское слово*. Ужгород, 1940. № 7 (29 сєнєабря). С. 3.

хвороби епілепсії («падучки», «нечистої хвороби») з одержимістю людини демонічним духом.

Образ чорта в міфології закарпатців пов'язаний також з уявленнями, що чорт міг підпорядковувати собі рушницю мисливця, а згодом і його душу, але не назавжди. У бувальщинах «Заворожена пушка», «Нещастна зброя (пушка)» та легенді «Покараний стрілець» стрілець позбувається влади демона.

Домовик у фольклорі Закарпаття є амбівалентним образом: за вказівкою господаря/господині він виконує різні види робіт: доглядає будинок, худобу, поле (бувальщина «Про Бердариху (Бердарючку)»), створює видимість щастя, а згодом забирає собі душу людини, вбиває свого господаря (бувальщина «Як Василь Словак став багатим, але продав душу сатані»). Існує багато міфологічних оповідей про появу домовика з яйця-зноска та його «службу» (бувальщини «Про стару дівку Маріку Фіцюкову», «Баба Чіжмарка»). На відміну від чорта, домовик не має зооморфних ознак (копит, пташиних лап, кігтів, хвоста), його зовнішній вигляд маленького чоловіка або низенького дідуся не загрозливий. Такий образ домовика утверджував думку про те, що не варто недооцінювати зло.

2. У фольклорі Закарпаття є два типи «лісових людей»: лісовик і лісові чорти, котрі живуть гуртом в одному лісі й нагадують диких людей. З погляду психоаналізу, демонічний аспект лісових духів зумовлений потребою асиміляції страху людини перед загрозливою силою природи – непрохідними лісами, грозами, вітрами. Лісові чорти – демони, здатні наслати на людину блуд чи вбити її, а лісовик уявлявся покровителем лісів та полонин, який слідкує за порядком у підвладному йому просторі й може бути лояльним до людей, зокрема до вівчарів. Лісові чорти – виразна персоніфікація негативної Тіні, а образ лісовика увібрав у себе риси позитивної й негативної Тіні, подекуди – архетипу Самості. У деяких бувальщинах, де йдеться про лісовика як божество, яке вшановували

жертвоприношеннями та поклонінням. Подібним до лісовика міфологічним образом є чугайстер

4. У фольклорі Закарпаття водяник уподібнюється до водяного упира, також країни вважали його духом водойм. З точки зору психоаналізу, водяник є уособленням страху людини перед непізнаною частиною її власної душі – перед негативною Тінню, яка може зруйнувати впорядкований лад звичного життя. Страх бути утопленим у воді, або ж, метафорично, – у власних деструктивних емоціях та інстинктах, об'єктивується в уяві людини в образі водяника (антропоморфної чи зооморфної злої істоти). Згідно з народними віруваннями, водяник потребує жертвоприношень, згадка про це збережена у казці «Про жениха-жабуна».

5. Русалка в українському фольклорі і добре створіння, яке допомагає людям (казки «Наречена-русалка», «Дроворуб і русалка», «Дурний Гриць і водяна панна»), і водночас небезпечна та підступна істота (легенда «Підводна королева»). У деяких закарпатських казках русалка наділена й функцією судді («Дроворуб і русалка»): винагороджує гідного чоловіка, а користолобного залишає ні з чим. Однак у фольклорі Закарпатті мало міфологічних оповідей про русалок, легенда «Русалки і зла чарівниця»: метафорично пояснює зникнення русалок із водойм витісненням їх відьмами. Русалка постає і як персоніфікований образ страху перед смертю. Близькими до русалки персонажами є «дикі баби», «богині», перелесниці, повітрулі. Образ мавки у фольклорі Закарпаття не є популярним, часто уподібнюється до образу русалки (бувальщина «Параска Феданова»), повітрулі. Лісниця, нявка, мана переважно постає і як уособлення злої богині (котра зводить зі світу чоловіків, наславши на них блуд, або зваблює й лоскоче до смерті), і як покровителька природи, напівбогиня.

Лише на Закарпатті існує уявлення про повітруль. Народна уява приписує їм диференційоване ставлення до чоловіків. Повітруля прихильно ставиться до талановитих юнаків, музикантів, а поганого хлопця може розірвати на шматки. Такий мотив перегукується з етнографічними згадками

про царя-жертву, котрого вбивали, щоб утвердити новий життєвий цикл і переродження природи. Повітрулі постають як множинний образ Великої Матері (богині), яка здійснює календарний ритуал, однак первісна його мотивація у віруваннях Закарпаття втрачена: хлопець стає жертвою повітруль через свою моральну недосконалість (він підступний, злий). У народних віруваннях Румунії існує уявлення про істот, подібних до повітруль: *ále sfinte* (ті святі), *cele sfinte* (ці святі), *ele (le)* (вони), *dânsele* (вони), *frumcáse (le)* (гарні), *doámne (le)* (володарки). У словацькій міфології близькими до повітруль образами є віли, які викрадали юнаків і могли їх убити в процесі танцю.

Легенди, бувальщини та казки моделюють різні ситуації зустрічі головного героя з повітрулею, котра постає як проєкція архетипу Аніми. Вона може стати дружиною хлопця, якщо він викраде її крила чи одяг (казки «Жона-повітруля», «Сопілкар Марко і повітруля», «Жінка, що мала крила»), а як другорядний персонаж допомагає чоловікові здобути бажане (казка «Жених-вуж і наречена-жаба»). У бувальщинах повітруля – уособлення негативної Аніми, і вона прагне зробити героя об'єктом своєї пристрасті («Полонина камінь», «Бісиця»). Образ повітрулі подекуди набуває виразно демонічного забарвлення (казка «Про Фармудзь-Івана»).

б. У фольклорі українців Закарпаття Доля постає як молода або стара жінка, три жінки-прялі, старенький дідусь чи бабуся, двійник людини. У казках «Доля багача і бідака (Бідак багатіє через розбійників)» та «Серенча і Несеренча» доля багатого брата постає в образі гуски, а доля бідного не описується, асоціюється зі скарбом/світлом. Доля може об'єктивуватися у вигляді тератоморфної істоти (вона не дитина, не щеня і не птах у казці «Біда і Щастя», записаній Л. Дем'яном). У такий спосіб метафорично утверджується ідея: людина не здатна повністю пізнати себе, усвідомити свої потенційні можливості, часто уявлення про те, що може зробити її життя щасливим, і реальні передумови її щастя – це зовсім різні речі. У казках про

Долю переважає оптимістичне світосприйняття, що базується на вірі у можливість уникнути нещасливих подій у житті, обійти фатум.

Доля є уособленням різних архетипів колективного несвідомого, найчастіше – архетипу Самості: мудрий старий дідусь (казки «Про розділюване щастя», «Як бідняк шукав свою долю»), «минутник», Доля-ангел. Різновидом архетипу Самості є «четвірність», яка виявляється в образі старенького дідуса, котрий, сідаючи на один із трьох стільців (символічно трансформовані образи трьох давніх богинь долі), пророкує щастя чи нещастя новонародженому за тим, із якого матеріалу (золота, дерева, каменю) зроблений стілець (казка «Три стільці»). Або ж дідусь символічно визначає долю новонародженого за тим, що сам розсипає на підлогу (гроші, пшеницю чи порох) – казка «Як бідняк шукав свою долю». Доля, яка увібрала в себе семантику архетипу Самості, вдається до незначного коригування подій залежно від поведінки й морально-етичних принципів певної особи (дідусь дає героєві слухну пораду). Доля в казках часто виконує роль мудрого судді: винагороджує добрих і карає тих, хто поводить негідно («Доля багача і бідака (Бідак багатіє через розбійників)», «Серенча й Несеренча», «Біда і Щастя» та «Щастя й Нещастя», записана Ю. Туряницею).

У казках «Бідняк і його доля» (записана М. Гиряком) та «Щастя й Нещастя» (записана В. Гнатюком) увага акцентується на неспівмірності духовних та матеріальних цінностей. Подарунки Долі й Недолі (двох панночок, двох графів) здійснюють різний вплив на долю бідного чоловіка.

У закарпатських казках Недоля (Несеренча) часто є проєкцією негативної Аніми (Страшної матері) й постає у вигляді старої баби, яка сидить на печі й псує життя бідному чоловікові. Позбувається її герой, закривши у глечичку («Серенча й Несеренча») або ж хитрістю змусивши згризти кам'яну брилу («Біда і Щастя»). Недоля визначає нещасливий сценарій життя чоловіка, є персоніфікацією зла, котре існує в душі людини. Доки особа не позбудеться злих думок і вчинків, не усуне зі свого життя й біди. У закарпатській легенді

«Як постала у світі біда» поява біди вмотивовується надмірною цікавістю людини, вона є творінням чортів, не розмовляє і харчується голками (метафорично вбирає в себе енергетику зброї).

6. Смерть у казках Закарпаття постає в образі жінки і є уособленням темної сторони давньої богині, на неї проєктується архетип негативної Аніми та Страшної матері. У казках, де Смерть є кумою чоловіка, вона виконує функції помічника, судді і водночас спокусника. Герой під впливом подарунків Смерті не може протистояти спокусі багатством, метафорично продає душу дияволу, а тоді Смерть приводить його до пекла (казка «Як Смерть кумувала в одного чоловіка»). Спроба чоловіка обдурити куму-Смерть виявляється невдалою в усіх сюжетах. Однак Смерть виявляється доброзичливою до свого похресника (казка «Хрещеник смерті»): розкриває хлопцеві таємницю магії рослин, він стає відомим лікарем, а коли юнак обдурює Смерть, то не отримує за це покарання.

У казках «Про рицаря і смерть» та «Рицар і смерть» на Смерть проєктується образ негативної Аніми, вона відкидає пропозицію лицаря вийти за нього заміж і позбавляє життя. І це метафорично утверджує неминучість розплати за гріх гордині й умотивованість покарання.

Іншу семантику має образ Смерті в казках «Про Сиву Бороду» (записана П. Лінтуром) та «Смерть і злодій» (записана М. Гиряком): тут вона втрачає ознаки доленосного божества, є демонічною істотою, і на її фоні людина виглядає кращою, гуманнішою. У бувальщинах Закарпаття Смерть інколи постає в образі звичайної жінки, причетної до місця, де хтось повинен померти («Смерть пов'язує ноги», «Смерть лікаркою») або ж – у вигляді собаки («Смерть у вигляді пса»), зустріч з нею є попередженням про помирання. На Закарпатті збереглися «уламки» міфів про існування колись безсмертя серед людей й причини появи смерті («Хто кого?» та «Як Смерть із Голодом приятелями стали» – записи Й. Терелі).

7. Персоніфіковані образи хвороб (чума («умітка»), холера (біла пані), тиф/дизентерія («червінка») та малярія («трясучка»)) постають проєкціями

архетипу колективної Тіні. Ці хвороби в легендах та бувальщинах набувають антропоморфного або зооморфного вигляду: негарна дівчина, дитина, собака (легенда «Болячка»), чорна кішка. «Умітка» в міфологічних оповідях Закарпаття вибірково забирає життя – умертвляє негідних людей, а тих, що були доброзичливими до неї, не зачіпає (легенди «Чума», «Гробки в селі Буковець»). Зброєю проти «умітки» в легендах є магічна межа, яку навколо села прокладали оголені жінки, поганяючи запряжених у плуг бичків-близнюків.

Холера в легендах Закарпаття постає в іпостасі білої пані-привида, яка винищує людей (легенда «Село Страбичове», легенди українців Східної Словаччини у записах Н. Вархол). Холера не виявляє доброго ставлення, не наділена функціями судді, а прагне знищити всіх людей на своєму шляху, незважаючи на їхні моральні риси. У народних оповідях утверджується можливість перемоги безстрашної людини над холерою, що підкреслює таку етнопсихологічну рису українців, як нескореність, воля до перемоги, здатність ризикувати. «Трясучка» і «червінка» також сприймаються як такі, яких людина може подолати або обдурити.

Отже, персоніфіковані образи таких хвороб у фольклорі українців Закарпаття увібрали в себе проєкцію архетипу колективної Тіні; уявлення про них відображають страх і бажання його витіснення у несвідоме усього українського етносу. Умітка в міфологічних оповідях Закарпаття або однозначно засуджується як джерело безжальної смерті, або ж наділяється семантикою мудрого судді, що вибірково забирає життя – умертвляє негідних людей, а добрих не чіпає. Доброзичливе ставлення господарів до умітки (в образі негарної дівчини чи собаки) є метафоричним переосмисленням жертвоприношення: люди допомагають їй, і вона не позбавляє їх життя (легенди «Чума», «Болячка», «Гробки в селі Буковець»). Метафорично в таких легендах утверджується ідея формування особистості, здатної на співчуття до тварин і любов до ближнього.

ВИСНОВКИ

В українському народно-поетичному дискурсі фольклор та міфологія Закарпаття вирізняються своєю специфікою: в них добре збережені язичницькі міфологічні образи та магичні ритуали. Про це свідчать фольклорні записи Ф. Злоцького, М. Фінцицького, Г. А. де Воллана, П. Богатирьова, В. Гнатюка, Ю. Жатковича, В. Гренджі-Донського, Л. Дем'яна, О. Маркуша, І. Панькевича, Ф. Потушняка, П. Світлика, С. Росохи, А. Федоркова, М. Щербя, П. Лінтура, І. Сенька, І. Хланти, які проаналізовано в дисертації. Зафіксовані на Закарпатті повір'я, легенди, бувальщини, казки, магичні ритуали відображають двовірський світогляд українців, метафорично окреслюють процес розвитку свідомості людини, формування морально-етичних цінностей, боротьбу з деструктивними інстинктами та прагненнями, містять архетипні образи та мотиви, дешифрування яких сприяє кращому розумінню національного характеру.

Міфологічні образи, наявні в казках, бувальщинах, повір'ях Закарпаття яскраво розкривають специфіку сприйняття українцями навколишнього світу та власного місця в ньому. Через різноманітні образи дводушників, демонів, антропоморфних істот виявляється страх людини перед злом, що криється в її душі, й прагнення витіснити його у сферу несвідомого. Амбівалентність деяких із цих персонажів (чорнокнижник, гонимарник, вітряник, Доля, Смерть, образи хвороб) відображає віру українців Закарпаття в можливість підпорядкування свідомості певних деструктивних бажань та імпульсів (архетипу Тіні). Це свідчить про оптимістичне світосприйняття. Водночас сюжети розглянутих бувальщин та казок є, з одного боку, метафоричною пересторогою перед духами та демонами, а з іншого – пропонують символічний сценарій уникнення травматичного для людини досвіду внаслідок зустрічі зі злом (тобто з об'єктивацією власного темного alter-ego).

У дисертації проаналізовано символіку таких образів: птах, карачун, паска, яйце, писанка, сонце, місяць, зірка, цвіт папороті, вінок, ритуальне вогнище, дідух, солома, межа, дорога, перехрестя, готар, око, слово, молоко,

числа дев'ять і один, дерево, стілець, золото, чорна книга чорнокнижника, рослини («липтиця», «королиця», «німиця»), кішка, собака тощо.

Появі легенд, казок та повір'їв про демонів передують міфи. Зокрема, космогонічні та теогонічні міфи метафорично окреслюють прагнення людини впорядкувати уявлення про структуру Всесвіту, усвідомити зв'язок між проявленим і не проявленим буттям, відображають духовність та релігійність етносу. Релікти космогонічних міфів, збережених в українських колядках «Коли не було з нащада світа», «Є світ великий, є ще й сине море», «Гей як там було з початку світа», «Що ж нам було з світа початку? – Боже наш!», «Сідів голубок у тихім Дунаю», відображають метафоричне уявлення наших предків про бога-птаха, здатного створити світ зі схованого у водній стихії першоелементу (піску, землі, каменя).

Частіше в космогонічних колядках бачимо рівноправних птахів-деміургів (їх є три або два), що засвідчує сприйняття нашими предками первісного світоладу як гармонійного, позбавленого внутрішніх суперечностей, в якому ще нема зла. Українські космогонічні міфи, що виникли пізніше («Про сотворенє світа», «Початок світа і боротьба Сатани з Богом», «Божа трійця і трійця Сатани», «Потоп») і трансформувалися в апокрифічні легенди, моделюють сценарій створення світу двома/трьома нерівноправними богами, один із яких є уособленням добра, а інший – зла. Як і у світових міфах, верховний добрий бог має ідею створення всього сущого, а реалізовує її темне божество. У світлі психоаналітичної теорії два боги-творці є персоніфікованими образами двох частин психіки людини – свідомого й несвідомого, які колись утворювали єдине ціле, котре передувало виокремленню свідомості й формуванню уявлень про добро і зло.

Першоелементом у всіх українських космогонічних міфах постає вода (уособлення хаосу), з глибин якої деміурги повинні дістати інший праелемент (камінь, пісок, землю), з якого буде створено світ. Космогонічні міфи не мають регіональної специфіки, оскільки виникли в праслов'янську добу, однак найкраще їх сюжети збереглися в Карпатському регіоні.

Як засвідчують сюжети давніх українських колядок («Була у Бога перепеличка») та деяких казок («Яйце-райце», «Про бідного чоловіка й Воронячого царя», «Казка про пташку, що несла золоті яйця», «Три золоті яйця»), колись в українському фольклорі був міф про створення світу з яйця (Праяйця, Золотого зародка). Його реставрація є можливою на тлі індійських та китайських міфів (про створення світу Брахмою та Пань-Гу). Близькість сюжетів пояснюється архетипною основою світових міфів: у них завуальовано відображається символічний сценарій появи індивідуальної свідомості (створення внутрішнього світу людини). Яйце можемо інтерпретувати як уособлення передсвідомої цілісності, внаслідок руйнування якої людина втрачає свою божественну досконалість (мотив гріхопадіння після Золотої доби).

Українські писанки є символічним образом Праяйця, з якого було створено світ, і доцільність такої інтерпретації увиразнює великодній ритуал биття червоними писанками («цоканка»). Розбивання яйця у процесі гри метафорично відтворювало здатність людини позбутися зв'язку з образом «старого» внутрішнього світу й готовність до процесу створення нового, нових цінностей. У такий спосіб функції божества-творця проєктуються вже на саму людину-виконавця: хто розбив яйце першим, тому цілий рік щаститиме. Із міфом про створення світу з яйця опосередковано пов'язані закарпатські легенди та бувальщини про народження демона з «ненормального» яйця («зноска»). Вони виникли пізніше, ніж космогонічні міфи, і моделюють образ людини, яка метафорично переносить зло зі своєї душі на яйце, з якого народжується демон. Такі міфологічні оповіді яскраво окреслюють межі раціонального сприйняття українця, акцентуючи на необхідності дотримуватися релігійної поведінки й не вдаватися до бунту проти Бога.

Релігійність українців Закарпаття виявляється в особливому ставленні до сонця, місяця та зірок, які наділяються дивовижними якостями й здатністю впливати на існування всесвіту та життя людей. Сонце в народних

віруваннях закарпатських селян семантично близьке до образу справедливого бога (архетипу Самості). Це засвідчують звернення-молитви до цього світила з проханням «заступитись в нещасті», у закликанні його як судді чи свідка на підтвердження правдивості власних слів. Сонце асоціювалося з вищою чистотою і мудрістю, було тим ідеалом, який людина шукала в самій собі. Місяць, згідно з народними віруваннями, «не пропускав» уособлення зла в проявленій світ людей. Містичне світосприйняття українців Закарпаття наділило його здатністю оберігати своїм світлом людей від демонів. Українці Закарпаття місячне світло ототожнювали з концептом добра та святості. Відповідно, коли місяць «спадає», втрачає яскравість, це сприяє збільшенню активності сил темряви.

Образи язичницьких богів у фольклорі Закарпаття збереглися незначною мірою (епізодичні згадки про них можемо знайти в календарних піснях та легендах), але всі вони пов'язані з ідеєю впорядкування життєвого простору людини та є різноманітними персоніфікаціями ідеї добра (архетипу Самості). Етнопсихологічна специфіка релігійного світогляду українців виявляється в домінуванні образів сонячних богів (Сварог, Перун, Дажбог, Купало), трансформації образу верховного бога, уподібненні функцій богинь Лади, Дани, Мокоші (оскільки всі вони пов'язані з опікуванням родиною, коханням, жіночими ремеслами, водною стихією).

Календарна обрядовість українців Закарпаття відображає такі етнопсихологічні риси краян, як осілість, хазяйновитість, консерватизм, повага до родини. Під час різдвяних та великодніх свят уся сім'я, ставала причетною до міфологічних сценаріїв народження Всесвіту (Різдво) та його трансформації, переродження (Великдень). Різдвяні та новорічні ритуали базуються на міфах про створення світу та перехід від хаосу до впорядкованого космосу. Їх виконання створювало ілюзію причетності людини до процесу світотворення, наповнювало сакральною змістовністю її життя. Символом закінчення старого й початку нового річного циклу в зимових обрядах на Закарпатті був ритуальний хліб карачун (уособлення

зимового сонця). Магічні обрядодії, пов'язані з Новим роком та Різдвом, базувалися на містичній вірі закарпатських українців у можливість підтримати світоустрій через відтворення прадавніх міфів про народження всесвіту, сонця, перемогу світлого божества над силами темряви. Традиційну різдвяну обрядовість на Закарпатті увиразнюють кілька специфічних ритуалів: випікання карачуна й використання його в магічних актах, умивання перед вечерею снігом/водою, обв'язування стола ланцюгом, настилання соломи під скатертиною та під столом, «обкурювання» дерев та членів родини, ворожіння на вуглинах та колосках, витягнутих з дідуха, зв'язування ложок, різноманітні любовні ворожіння.

Великодні ритуали українців Закарпаття утверджують ідею безперервності людського життя. Всі атрибути Великодня підсилюють віру людини в можливість власного переродження, духовного й тілесного воскресіння. Ритуальний вогонь, паска, крашанка (писанка) асоціюються з сонячною енергією, життєдайною силою, котра сприяла пробудженню природи й позитивним змінам у житті окремої людини. Під час великодніх свят на Закарпатті виконувалося багато ритуалів, пов'язаних з любовною магією: 1) дівчина, щоб якнайшвидше вийти заміж, у страсну п'ятницю і на Великдень на світанку вмивалася водою, в якій прали церковний одяг, потім виливала її на перехрестя, вимовляючи ім'я свого обранця (у такий спосіб «святість» церковного одягу символічно передається дівчині через воду, і її прохання, як і молитва священика, має бути почуте Богом, а вилита на перехресті вода нібито метафорично доносила закодоване в ній бажання у світ богів та демонів); 2) дівчина зі сліз, зібраних у пляшечку, у великодню ніч накресливала хрест на дверях хати хлопця; і цей магічний акт мав пробудити в душі юнака кохання й метафорично прилучити виконавицю ритуалу до його родини (контагіозна магія); 3) на другий день Великодня мати дівчини непомітно клала під поріг деревце, щоб об нього спіткнувся хлопець і став її зятем (дія ритуалу базувалася на законі дотику; через

деревце, сховане під порогом (на символічній межі), юнак має згодом долучитися до нової родини – отримати нову соціальну роль у цій хаті).

Містицизм купальських ритуалів тісно пов'язаний з прагненням людини досягнути максимального рівня розвитку, розкрити свій прихований потенціал і, мовою психоаналізу, досягнути рівня Самості (божества). Багато атрибутів купальських свят, що мають форму кола (мандали), увібрали в себе семантику архетипу Самості (вінок із квітів, коло-хоровод, купальське вогнище, запалене колесо, квітка папороті). Віра в дивовижну силу рослин у ніч на Купала, стала передумовою появи різних магічних ритуалів, що мали, забезпечити одруження з коханим хлопцем, зцілити від хвороб, сприяти самоутвердженню людини в соціумі, зумовити прибування молока у корів; виявити й знешкодити магічні дії відьом.

Ще у ХХ столітті українське населення краю активно використовувало магічні словесні формули: замовляння, заклинання, клятви, котрі, за народними віруваннями, здатні були лікувати, знищувати, змушували любити чи ненавидіти, сприяли господарській діяльності. Вимовлені в певний період (під час календарних чи родинних свят вночі, опівночі, ополудні, перед сходом чи заходом сонця) замовляння нібито були особливо потужними та дієвими. Інтуїтивно-неусвідомлене сприйняття певних реалій дійсності стало передумовою поєднання в межах словесної формули певних архетипних образів, образів-символів. Більшість магічних формул побудовано на принципі аналогії та законах контагіозної магії. У світлі психоаналізу замовляння мали на меті асиміляцію архетипу негативної Тіні, убезпечення людиною себе від неконтрольованих актів агресії та зла. Існував зв'язок між магічними словесними формулами та обрядами переходу, «часовими межами». Клятва, з психологічного погляду, забезпечувала людині встановлення внутрішньої дисципліни, рівноваги й націленість на реалізацію певної акції чи утримання від певних дій.

Містичним світоглядом українців Закарпаття зумовлена віра у силу погляду та слова деяких осіб. На Закарпатті розрізняють поняття «злі очі» й

«вроки», у першому випадку джерелом магічного впливу є погляд (сутність якого звичайна людина не здатна усвідомити), у другому – слово, репліка, яка зазвичай не мала видимої негативної семантики (ненависть і заздрість крилися під маскою доброзичливості). Відьма «бачила» людей та речі такими, якими прагнула їх бачити, а не такими, як вони були насправді, і змінювала їх своїм поглядом. Її суб'єктивне бажання матеріалізувалося – вона через погляд легко могла зробити здорового хворим, спроектувавши на нього хворобу своїми очима. У замовляннях, спрямованих на зцілення від погляду «злих очей» та «вроків», згадуються очі (і різні їхні «власники»). Задля зцілення від «злих очей» та «вроків» виконувався ритуал «гасіння вогню» («гашення вуглі»), психологічним підґрунтям якого була віра в магічну взаємодію вогню і води. Вогонь і вода сприймалися як символічні межі (і «провідники») між світом людей та потойбіччям, а, отже, могли метафорично перенести невидиму хворобу з тіла людини у світ духів або ж спроектувати її на інший об'єкт. Важливе значення в замовляннях (від «злих очей» та «вроків») і в ритуалі «гасіння вогню» надавалося числу дев'ять (дев'ять дівичь з поганими очищами, дев'ять ложок, дев'ять вуглин).

Магічний ритуал, відповідно до народних уявлень українців Закарпаття, передбачає тісне взаємопереплетення часових та просторових меж: хвороба або біда усувається з життя людини на межі, роздоріжжі, готарі в певний час доби. Метафорично те, чого людина хоче позбутися, опиняється відразу на двох межах (часовій та просторовій), і під впливом магічного ритуалу та замовляння покидає недужого/нещасного. Найпотужнішою магічною силою наділявся ритуал, який здійснювали на готарі опівночі. Дорогу та роздоріжжя вважали місцем, де можна було не просто позбутися хвороби, але й передати її комусь іншому.

Важливе місце в українському фольклорі Закарпаття посідає уявлення про душу. Язичницький світогляд та містичне світосприйняття стали основою ряду магічних ритуалів, одні з яких повинні були допомогти душі покійника потрапити в потойбіччя, а інші – убезпечити живих від впливу

мерця та пов'язаної з ним енергії смерті на живих родичів. Бувальщини Закарпаття художньо моделюють різні сценарії життя душі після смерті (реінкарнація в межах роду, відбування покарання в тілі тварини тощо). Зокрема, незакінчені справи та моральні переступи тримають людину на межі світів, аж допоки вона не спокутує скоєне зло.

Містицизм народних вірувань Закарпаття проявляється в уявленні про душі самогубців. Народні оповіді пов'язують самогубство з впливом на людину нечистої, демонічної сили. З погляду психоаналізу, самогубство зумовлюється розщепленням свідомості індивіда, впливом на особу темного alter-ego, яке підпорядковує собі дії свідомості («Я»).

Магічні ритуали, яким піддавалося тіло самогубця (у котрих виявляється своєрідний раціоналізм та прагматизм закарпатських селян), мали на меті створити психологічний бар'єр у свідомості людей – застерегти їх від нерозумного ставлення до власного життя, певною мірою налякати тим, що очікує на душу і тіло самогубця після смерті. У ритуалах, пов'язаних із похованням самогубців та померлих через нещасний випадок, виявляється психологічна потреба людей дистанціюватися від зла та хаосу.

Гра з нечистою силою має різну розв'язку у казках та легендах і розкриває таку особливість менталітету українців Закарпаття, як схильність до ризику, котра не завжди доцільна («Прядки», «Попадя і її мертвий коханок» та «Коханок-мерлець»).

На основі культу предків на Закарпатті виникли ритуали так званих «задушних» субот («задушниць»), мета яких – вшанувати померлих членів родини через ритуальне перенесення свого доброго ставлення до родичів-небіжчиків на чужих, обділених долею людей. Очевидно, такий обряд має і психологічно-терапевтичне значення, оскільки супроводжується магічними словесними формулами (замовляннями, примівками), у яких утверджується прагнення людини до щасливого, гармонійного життя за умови виконання релігійно-етичних приписів щодо померлих предків.

Цікавими з погляду психоаналізу є образи демонів-дводушників, демонічна душа яких є проєкцією архетипу негативної Тіні. Віра в існування кількох душ в одному тілі метафорично утворює ідею спасіння навіть великого злочинця, оскільки за вчинене ним зло відповідатиме його темне ество – Тінь (демонічна душа дводушника), залишившись на межі світів в образі упиря. Метафоричне моделювання народною уявою образів дводушників відображає такі етнопсихологічні риси українців Закарпаття, як образність сприйняття та вміння знаходити компроміс із зовнішньою пітьмою.

Дводушники в міфології Закарпаття бувають трьох типів: 1) ті, в яких співіснують дві (три) душі, що одна про одну не знають. Зла душа може діяти окремо від тіла, набуваючи різної форми. Це – відьма, бо соркун, вовкун; 2) Мертві дводушники, у яких залишилась лише демонічна душа після смерті тіла, – лісовий та водяний упир; 3) дводушники, у тілі яких постійно співіснують добра та зла душа, не покидаючи його, – вітряник, шаркань, «той, що зміям наказує». Вони відрізняються від нечистих духів тим, що мають тіло, а від чародіїв, чорнокнижників, які отримали магичні знання навчаючись магії, – тим, що мають другу душу. Ці дводушники є персоніфікованими образами архетипу колективної Тіні людства, багатограними уособленнями її негативного аспекту, породженими прагненням сублимації різноманітних страхів.

Особливим типом дводушника в міфологічних оповідях Закарпаття є чорнокнижник, який, на відміну від інших, уявлявся не злим, а переважно прихильним до людей. Друга душа чорнокнижника – це надзвичайно розумний чарівник, його магична освіченість виявляється у здібностях керувати дощем, хмарами, грозою через посередництво магичного слова, зафіксованого в чорній дивовижній книзі. На чорнокнижників проєктується архетип Самості (мудрого старого). Крім цього, уявлення про чорнокнижника відображає таку етнопсихологічну рису українців, як повага до розумних («вчених») людей. «Вченість» постає маркером вищості над

соціумом, яка у давні часи зумовлювалася недоступністю освіти для більшості селян.

Семантично протилежним до чорнокнижника персонажем є хмарник/мольфар/градівник – людина, здатна оберігати села від руйнівного впливу грози, грому та блискавки без набутих з чарівної книги знань. Вірування в градівника/хмарника ставило людину (не дводушника) вище над природою й утверджувало можливість подолання магічно-раціонального («книжного») природно-інтуїтивним, магічно-ірраціональним. Уявлення про чорнокнижника/гонихмарника та градівника/хмарника постає як спроба людини виокремити в собі риси божества й утверджує здатність окремих осіб керувати стихіями.

Угорські впливи зумовили появу таких міфологічних персонажів, як босорканя (відьма), босоркун (чаклун), шаркань (дракон). Під впливом румунських легенд про стригу (стригой) виникли бувальщини та казки про відьму-упирицю, які є менш поширеними в інших регіонах України. Образ чорнокнижника в народних віруваннях Закарпаття має багато спільного з румунським соломонарем тощо.

Уособленням зла в українському фольклорі Закарпаття постає чорт (біс, дідько, демон, сатана, диявол, «щез би», домовик, «годованець»). У бувальщинах та казках, де фігурує цей персонаж, реалізується така етнопсихологічна риса українців, як «гра з долею чи нечистою силою».

Повір'я про чорта й домовика виникли внаслідок прагнення людини змінити своє життя у спосіб, що суперечить морально-етичним нормам. Образи цих демонів постали як результат метафоричного виокремлення й персоніфікації внутрішнього зла й агресії людини, акумульованої на рівні несвідомого. Відтак на образи чорта й домовика спроектувався архетип негативної Тіні, а легенди, казки та повір'я, героями яких вони є, символічно відображають боротьбу добра і зла в душі людини.

Анімістичний світогляд українців Закарпаття став передумовою появи багатогранного архетипу природи, який спроектувався на образи лісовика,

лісового чорта, водяника, русалки, мавки, повітрулі. Міфологічні оповіді про цих духів природи метафорично відображають прагнення людини пояснити вплив природних явищ на її життя й бажання навчитися гармонійно співіснувати з невидимими мешканцями лісів, рік, озер, гір та повітря. Мавки, русалки, повітрулі, які в міфологічних оповідях прагнуть знищити героя, метафорично відображають таку етнопсихологічну рису українців Закарпаття, як відкидання емоційності (оскільки вияв емоцій переважно сприймався як нерозумний вчинок). Любов чоловіка до жінки легенди та бувальщини трансформують у мотиви навіювання блуду, викрадення або вбивство юнака. Босорканя, мавка, мана, лісниця, русалка, повітруля асоціюються із забороненим демонічним коханням, котре призводить до смерті. Можемо говорити про наявність у сюжетах міфологічних оповідей буквалізації метафори: жінка, дискримінована соціально-родинними стереотипами трактується як тиран. Коли в реальному житті мешканця Закарпаття жінка займала другорядне місце поряд із чоловіком, то в міфологічних оповідях вона сильніша, наділена магічною силою, несе загрозу життю героя, а отже, символічно утверджується думка: чоловікам слід уникати емоційного зв'язку (закоханості), щоб не потрапити під владу жінки (чи свого почуття до неї). Народні уявлення про духів природи відображають таку етнопсихологічну особливість українців, як тяжіння до язичницького світогляду та двовір'я.

До антропоморфних істот у фольклорі Закарпаття належать Доля (Щастя), Недоля (Біда), Смерть, персоніфіковані образи хвороб («червінка», «умітка», «трясучка», «біла пані»). Їх поява зумовлена розмірковуваннями українців про фатум та морально-етичні закони життя. Доля є уособленням різних архетипів колективного несвідомого, найчастіше – архетипу Самості: мудрий старий дідусь (казки «Про розділюване щастя», «Як бідняк шукав свою долю»), «минутник», Доля-ангел. Інколи у фольклорі Закарпаття Доля постає в образах трьох дивовижних пряль, що плетуть нитку життя людини, і на них проєктується архетип Матері. Доля в казках часто виконує роль

мудрого судді: винагороджує добрих і карає тих, хто поводить негідно («Доля багача і бідака (Бідак багатіє через розбійників)», «Серенча й Несеренча», «Біда і Щастя» та «Щастя й Нещастя»).

Образ Недолі (Біди) є метафоричним уособленням архетипу Страшної матері або негативної Аніми і таким чином визначає нещасливий сценарій життя чоловіка. Вона є персоніфікацією зла, котре існує в душі людини, і доки особа не позбудеться злих думок і вчинків, не усуне зі свого життя й Біди (казки моделюють цей процес у вигляді низки спроб героя позбутися невдач). Герой закриває Биду у глечичку («Серенча й Несеренча»), хитрістю змушує гризти кам'яну брилу («Біда і Щастя»). Так у казкових сюжетах художньо моделюється така етнопсихологічна риса українців, як наполегливість.

Смерть у казках Закарпаття постає в образі жінки і є уособленням темної сторони давньої богині, на неї проєктується архетип негативної Аніми та Страшної матері, вона виконує функції помічника, судді й спокусника.

Персоніфіковані образи хвороб (чума («умітка»), холера (біла пані), тиф/дизентерія («червінка») та малярія («трясучка»)) у фольклорі українців Закарпаття увібрали в себе проєкцію архетипу колективної Тіні. У легендах та бувальщинах вони постають в антропоморфному або зооморфному вигляді (негарна дівчина, дитина, собака, чорна кішка, жінка в білому). Їх агресивне ставлення до людей або зумовлюються морально-етичними якостями особи («червінка»), або ж є постійним, не залежить від вчинків людини (біла пані). Відповідно подолання страху перед хворобою трансформується в легендах у вияв позитивних емоцій у ставленні до негарної, обдертої дівчини-чуми або собаки-болячки.

Холера в міфологічних оповідях Закарпаття постає «білою панею», яка винищує людей і нагадує безмовний привид. Вона не проявляє доброго ставлення ні до кого та асоціюється з демоном, що несе смерть. Однак у легендах утверджується думка про можливість подолання «білої пані» безстрашною людиною («Село Страбичове»). Білим кольором маркована

також «трясучка». І «трясучка», і «червінка» сприймаються як такі, що можуть бути подолані або обдурені людиною.

Отже, здійснений аналіз дає підстави стверджувати: дводушники, демони, духи природи та антропоморфні істоти мають в українському фольклорі архетипну семантику (негативна Тінь, негативна/ий Аніма/Анімус, Страшна мати, Самість). Повір'я, казки, бувальщини та легенди, героями яких є ці міфологічні персонажі, символічно репрезентують ідею боротьби мотивів у психіці людини, її балансування на межі добра і зла. Розглянуті в дисертації міфологічні персонажі увиразнюють етнічну специфіку української культури і водночас мають багато спільного з образами світового фольклору. У проаналізованих народних віруваннях, казках, легендах, бувальщинах, магічних ритуалах відображаються етнопсихологічні особливості українців Закарпаття, своєрідність яких зумовлена географічним, історичним та психологічним чинниками.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Джерела

1. Болячка. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С. 259–260.
2. Великдень. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 7. С. 204–205.
3. Весняні свята (Народні повір'я). *Наш родный край*. Тячово, 1931. Рочник IX. Число 10. С. 198–199.
4. Вовкуни. *Легенди нашого краю*. Ужгород: Карпати, 1972. С. 21–22.
5. Вѣрованя и обычаѣ нашого народа на Святый вечер и Рѣздво. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1930. Рочник VII. Ч. 3. С. 61–64.
6. Галицькі народні казки [№ 1–25]. В Берлині пов. Бродського із уст народа списав Осип Роздольський. Впорядкував і порівняння додав др. Іван Франко. *Етнографічний збірник*. Львів, 1895. Т. 1. С. 1–96.
7. Галицькі народні казки (№ 26–77). Зібрав Осип Роздольський. *Етнографічний збірник*. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1899. Том 7. 169 с.
8. Героїко-фантастичні казки / упоряд., передм., прим. І. Березовського. Київ: Дніпро, 1984. 366 с.
9. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі: легенди і новели / післямова М. І. Мушинки. Харків: Фоліо, 2019. 270 с.
10. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Том 3. 238 с.
11. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Том 4. 256 с.
12. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 3: 1. Західні угорсько-руські комітати. 2. Бач-Бодрогський комітат. *Етнографічний збірник*. Львів, 1900. Том 9. 283 с.

13. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 4: Казки, легенди, новели, історичні спомини з Банату. *Етнографічний збірник*. Львів, 1909. Том 25. 248 с.
14. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 5: Казки з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1910. Том 29. 318 с.
15. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 6: Байки, легенди, історичні перекази, новели, анекдоти – з Бачки. *Етнографічний збірник*. Львів, 1911. Том 30. 355 с.
16. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології: етнографічний збірник / післямова М. Мушинки. Харків: Фоліо, 2019. 282 с.
17. Гнатюк В. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 33. 238 с.
18. Гнатюк В. Знадоби до української демонології. Т. II, Вип. 2. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. 280 с.
19. Гнатюк В. Нарис української міфології / підгот. та опрацюв. тексту, вступ. ст. і примітки Р. Кирчіва. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. 264 с.
20. Гнатюк В. Казки Закарпаття / упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., прим. та словник І. Хланти. Ужгород: Карпати, 2001. 382 с.
21. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 383–407.
22. Головацький Я. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. Київ: Довіра, 1991. 94 с.
23. Гробки у селі Буковець. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С. 262–263.
24. Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). *Наша земля*. 1928. Число 12. грудень. С. 20–22.

25. Гренджа-Донський В. Поганські звичаї в наших святах і т. зв. християнська традиція (Святий вечір і «водосвята»). *Твори Василя Гренджі Донського*. Видання Карпатського Союзу, Інк. Відділ у Вашингтоні, Д. К., 1989. Том IX: Публіцистика. С.324–330.
26. Гренджа-Донський В. Поливальний понедѣлок на Гуцульщинѣ. *Пчїлка*. Ужгород, 1930. Річ. 8. С. 256–257.
27. Гренджа-Донський В. Свято Рїздва на Закарпатті (Уривки з доповіді «Матеріальна й духовна культура селян Волівської Верховини з кінцем ХІХ-го і початком ХХ-го сторїччя», написана в 1971 році). *Твори Василя Гренджі Донського*. Видання Карпатського Союзу, Інк. Відділ у Вашингтоні, Д.К., 1989. Том IX: Публіцистика. С.332–334.
28. Гренджа-Донський В. Духова культура волівської Верховини. *Твори Василя Гренджі Донського*. Видання Карпатського Союзу, Інк. Відділ у Вашингтоні, Д.К., 1989. Том IX: Публіцистика. С. 427–434.
29. Дванадцять братів. Закарпатські казки Андрїя Калина / запис текстів та впорядкування П. Лїнтура. Ужгород: Карпати, 1972. 239 с.
30. Двудушник / запис. Л. Дем'яном у с. Верхні Корецьки на Закарпатті. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С. 256–258.
31. Дещо з демонїзму і загробного життя / записав І. Хланта від Ю. О. Піпаша. *Карпатський край*. Ужгород, 2002. №1–4 (122) Рїчник 12. С.93–98.
32. Дїдо-всеїдо: Закарпатські народні казки / запис текстів та впоряд. П. Лїнтура. Ужгород: Карпати, 1969. 239 с.
33. Дроворуб і русалка. *Руська Молодежь*. Унгварь. 1942/43. Рочникъ II. Число 7. С. 30–31.
34. Дулеба А. На Юря. *Дружньо вперед*. Пряшїв, 1997. №5–6. С. 31.
35. Єфименко П. Упери (из истории народных верований). *Українци: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова*. Київ: Либїдь, 1991. С. 498–504.

36. Забобони. *Наш родний край*. Тячово. 1925. Рочник V. Число 7. С. 15–16.
37. З живого джерела: Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників / упоряд., літературна обробка, вступ. ст. та примітки Л. Дунаєвської. Київ: Радянська школа, 1990. 512с.
38. Загорский В. Въ ночь подъ Ивана Купала (З далекой нашей минувшини). *Литературна недѣля*. Рочник 1. Ч.9. Унгварь, 1941. С.66–68.
39. Закарпатські казки Андрія Калина / запис текстів і вступ. ст. П. Лінтура; упоряд. Г. Ігнатович. Ужгород: Закарпатське обласне видавництво, 1955. 216 с.
40. Зачаровані казкою: Українські народні казки Закарпаття в записах П. Лінтура / упоряд. І. Сенька та В. Лінтур; вступ. ст., прим. та слов. І. Сенька; післямова П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1984. 526 с.
41. Злоцький Ф. Забобони, вірування та деякі звичаї підкарпатського русинського народу. *Хланта І. Моє Копашново: історико-етнографічні, фольклорні статті та матеріали*. Ужгород: Патент, 2017. С. 286–320.
42. Золота вежа. Українські народні казки, легенди, притчі, перекази, загадки та приповідки / передм., запис і підготовка текстів, словник С. Пушика. Ужгород: Карпати, 1983. 224 с.
43. Иванов П. Кое-что о вовкулаках и по поводу их. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 505–511.
44. Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 430–497.
45. Иванов П. Народные рассказы о доле. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси

А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ : Либідь, 1991. С. 342–375.

46. Из народных вѣрованъ. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1930. Рочник VII. Число 4–5. С. 93–97.

47. Из народных звичаїв на околиці Тересви. *Наш родный край*. Тячово, 1926. Рочник IV. Число 9. С. 159–160.

48. Казкар: Народні казки Українських Карпат / упоряд., підгот. текстів, приміт. та слов. І. Хланти; вступ. ст. І. Хланти, Р. Офіцинського. Ужгород: Карпати, 1996. 281 с.

49. Казки Буковини / запис та літературна підготовка текстів М. Івасюка. Ужгород: Карпати, 1973. 240 с.

50. Казки Буковини. Казки Верховини / під ред. М. Івасюка, В. Басараба, П. Окунця. Ужгород: Карпати, 1968. 223 с.

51. Казки зелених гір: Закарпатські казки Михайла Галиці / запис., упоряд. та ред. П. Лінтура, І. Чендея; вступ. ст. П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1965. 238 с.

52. Казки Карпат: Українські народні казки / упоряд., вступ. ст., прим. та слов. І. Хланти. Ужгород: Карпати, 1989. 418 с.

53. Казки одного села / запис текстів, післямова та примітки П. Лінтура, упоряд. Ю. Туряниці. Ужгород: Карпати, 1979. 368 с.

54. Колядки і щедрівки. Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1. *Етнографічний збірник*. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1914. Том 35. 270 с.

55. Корній Д. Чарівні істоти українського міфу. Духи природи. Харків: Vivat, 2017. 320 с.

56. Легенди Карпат / упоряд., загальна редакція та підготовка текстів Г. Ігнатовича, післяслово П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1968. 304 с.

57. Легенди нашого краю / редактор-упорядник П. Скунець. Ужгород: Карпати, 1972. 216 с.

58. Линтуръ П. Угро-русскія коляды. Ужгородъ, 1942. 61 с.

59. Лінтур П. Літературознавчі та фольклорознавчі праці. Ужгород: Говерла, 2008. 64 с.
60. М. В. Святвечірні звичаї. *Пчолка*. Ужгород, 1928 (Децембер). Рочник VII. Число 4. С. 74–75.
61. Маркуш О. Наш рідний край. Народознавчі матеріали про Закарпаття / упорядник, автор передмови і приміток І. Сенько. Ужгород, 2002. 176 с.
62. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у Зелениці Надвірнянського повіта 1907–1908 Антін Онищук, народний учитель. *Матеріали до української етнології*. Видає Етнографічна комісія НТШ. Львів, 1909. Том 11. С. 1–139.
63. Нещасна зброя (пушка). *Наш родный край*. Тячово, 1924. Рочник II. Число 8. С. 7–8.
64. Олейнік Я. Русальні хороводи на Спиші. *Дружньо вперед*. Пряшів, 1997. № 5–6. С. 30.
65. Панькевич І. Весняні великодні ігри та пісні. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник V. Число 4. С. 71–75.
66. Панькевич І. Звичаї та повір'я рідвян у Русинів на Підкарпатю. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник V. Число 1. С. 20–24.
67. Панькевич І. Звичаї та повір'я рідвян у Русинів на Підкарпатю. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник V. Число 2. С. 43–47.
68. Панькевич І. Подкарпаторуськѣ «суботки». *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник V. Число 6. С. 121–125.
69. Пасхальні обычаї на селах Пряшевскої Руси. *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1929. Рочник V. Число 6. С. 147–152.
70. Петрецький В. Як колядують в Росущі. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VII. Число 4. С. 113–117.

71. Полонина Камінь. *Легенди нашого краю* / редактор-упорядник П. Скунець. Ужгород: Карпати, 1972. С. 32–34.
72. Потушняк Василь. Русальна п'ятниця. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 317–318.
73. Потушняк Федір. Вѣдьма и еѣ признаки *Литературна недѣля*. Унгварь, 1944. Рочник IV. Ч.5. С.57–59.
74. Потушняк Ф. Вовкун. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник 1. Ч.9. С. 69–71.
75. Потушняк Ф. Вода, земля и воздухъ въ народномъ вѣрованю. Унгварь: Выдана подкарпатского общества наукъ, 1942. Ч. 24. 29 с.
76. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1941. Рочник I. Ч. 11. (12 октября). С. 88–90.
77. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1941. Рочник I. Ч. 12. (26 октября). С. 101–103.
78. Потушняк Ф. День святого Георгия в народном вѣрованю. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 36 (13мая). С. 3.
79. Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій. *Науковий збірник товариства «Просвіта» за 1937-1938р.* Річник XIII–XIV. Друкарня оо. Василян в Ужгороді, 1938. С. 33–44.
80. Потушняк Ф. Клятва въ народному вѣрованю. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1943. Рочник III. Ч. 11. С. 127–130.
81. Потушняк Ф. Крачунь. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1942. Рочник II. Ч. 1. С. 7–8.
82. Потушняк Ф. Крестъ и крестная сила въ народном вірованіи. *Русская правда*, Ужгородъ, 1940. № 84 (20 апреля). С.3.
83. Потушняк Ф. Нагота при ворожѣню. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 4. С.113–115.
84. Потушняк Ф. Ночник въ народному вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч.8. С.61–62.

85. Потушняк Ф. Огень въ народныхъ вѣрованяхъ (Tüz a ruszin néphitben). *Зоря-Најнал*. Ужгород, 1941. Рочник 1. №1–2. С.86–114.
86. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 7 (28 января). С. 3.
87. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 8 (1 февраля). С. 3.
88. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 9 (4 февраля). С.3.
89. Потушняк Ф. Остатки идолопоклонничества. *Русское слово*. Унгварь, 1942. № 10 (8 февраля). С. 3.
90. Потушняк Ф. Останки культу предковъ. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1943. Рочник. III. Ч. 18. С. 198–202.
91. Потушняк Ф. Писанки *Литературна недѣля*. Унгварь, 1943. Рочник. III. Ч. 10. С. 104–105.
92. Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 1. С. 50–51.
93. Потушняк Ф. Ростина в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 7. С. 80–83.
94. Потушняк Ф. Самоубійцѣ в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч. 3. С. 21–22.
95. Потушняк Ф. Самоубійцѣ в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч. 4. С. 31–32.
96. Потушняк Ф. Солнце, луна, звѣзди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. №8. С. 157–160.
97. Потушняк, Ф. Солнце, луна, звѣзди і небеса в народном вірованю. *Народна школа*. Унгварь, 1940. №9. С.175–180.
98. Потушняк Ф. Стрѣльба в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 1. С.148–151.
99. Потушняк Ф. Три коляди. *Литературна недѣля*. Ужгород, 1943. Рочник III. Ч. 1. С.7–10.

100. Потушняк Ф. Чорнокнижники в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1941. Рочник I. Ч.16. С.136–138.
101. Потушняк Ф. Яйце в народном вѣрованю *Литературна недѣля*. Унгварь, 1942. Рочник II. Ч. 4. С. 259–261.
102. Пригоди рибаря. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С. 259–260.
103. Про вовкунів. *Наш родный край*. Тячово, 1926. Рочник V. Число 7. С.109–111.
104. Про чорнокнижника. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С.255–256.
105. Про шаркуна. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С. 247–248.
106. Росоха С. Иван-день. *Наш родный край*. Тячово, 1931. Рочник IX. С. 245.
107. Росоха С. Звычай у нас на Великдень. *Наш родный край*. Тячово, 1932. Рочник X. Число 8. С.194–196.
108. Росоха С. Новый рок. *Наш родный край*. Тячово, 1930. Рочник VIII. Число 3. С. 83–84.
109. Росоха С. Святыи вечер. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VII. Число 4. С. 117–122.
110. Росоха С. Юря. *Наш родный край*. Тячово, 1931. Рочник IX. С. 208.
111. Росоха С. Як можна дістати чарівний попіль. *Наш родный край*. Тячово, 1935. Рочник XIII. Число 10. С. 191–192.
112. Русалки и зла чаровница [подала Єлизавета Ревецька]. *Наш родный край*. Тячово, 1923. Рочник II. Число 4. С.9–10.
113. Світлик П. Дводушник (Народне повѣрѣ – Боржавська долина). *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1931. Рочник VIII. Число 3. С. 52–56.

114. Світлик П. Народнѣ повѣря, ворожки, примовки и обычаѣ села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1929. Рочник V. Число 4. С.86–91.
115. Світлик П. Народнѣ повѣря, ворожки, примовки и обычаѣ села Имстечева. Бер. Верховина. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1929. Рочник V. Число 6. С. 144–146.
116. Світлик П. Небесна студня: Закарпатські народні перекази, легенди, вірування, звичаї, традиції, побут / упоряд. та підготовка текстів Н. Ребрик. Ужгород: Гражда, 2008. 144 с.
117. Світлик П. Рождественный «Вертеп» и вертепна драма в Имстичевѣ. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1928. Рочник V. Число 1–2. С. 14–21.
118. Сенько І. Босорканя на терлиці. *Карпатський край*. № 31–34. Ужгород, 1992. С. 10–11.
119. Сенько І. Вовкун. *Карпатський край*. № 2. Ужгород, 1993. С. 20–21.
120. Сенько І. Гонихмарники. *Карпатський край*. № 4–6. Ужгород, 1993. С. 48–49.
121. Сенько І. Дводушник. *Карпатський край*. № 3–5. Ужгород, 1992. С. 18–19.
122. Сенько І. Перевертні. *Зелені Карпати*. № 1–2. Ужгород, 1994. С. 130–137.
123. Сенько І. Перекази Івана Ільтя у записах Петра Лінтура. *Карпатський край*. Ужгород, 1997. №1–5 (116) Річник 7. С.102–108.
124. Сенько І. Старший над гадюками. *Зелені Карпати*. № 1–2. Ужгород, 1996. С. 69–72.
125. Сенько І., Бідзіля Ю. Тлін тіла і безсмертя душі. *Карпатський край*. Ужгород, 2000. № 1–4 (120). Річник 10. С. 103–104.
126. Срезневський І. Русь Угорская. *Карпатський край*, № 1–4 (122). Річник 12. Ужгород, 2002. С. 56–63.

127. Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М. Фінцицьким / пер. з угорської та післямова Ю. Шкробинця. Ужгород: Карпати, 1975. 190 с.
128. Тереля Й. Бойківські міти. *Карпатський край*. Ужгород, 1993. № 4–6. С. 66.
129. Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впорядкування П. Лінтура. Ужгород: Карпати, 1968. 239 с.
130. Українські міфи, демонологія, легенди / упоряд. М. Дмитренко. Київ: Музична Україна, 1992. 144 с.
131. Українські замовляння / упоряд. Н. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. Київ: Дніпро, 1993. 309 с.
132. Українські народні казки Східної Словаччини: У 7 т. Зібрав, упорядкував, післямову та коментарі написав М. Гиряк. Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, відділ української літератури в Пряшеві, 1969. Т. 3. 279 с.
133. Уманець О. Дала би'м ти писаночку. *Карпатський край*. Ужгород, 1993. № 4–6. С. 23–25.
134. Ф. П. [Федір Потушняк] Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч.16. (16 апрѣля). С. 3–4.
135. Ф. П. Великдень *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч.17. (30 апрѣля). С. 3.
136. Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч.21. (28 мая). С. 3.
137. Ф. П. Великдень. *Недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник V. Ч.22. (4 июня). С. 3.
138. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 178 (20 августа). С. 3.
139. Ф. П. Демони въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. №179 (27 августа). С. 3.

140. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 180 (28 августа). С. 3.
141. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 181 (30 августа). С. 3.
142. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 182 (31 августа). С. 3.
143. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 183 (1 сентября). С. 3.
144. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. *Русская Правда*. Ужгородъ, 1940. № 184 (3 сентебря). С. 3.
145. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. II. Демоны болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 5 (22 сентября). С. 4.
146. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. II. Демоны болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 6 (25 сентября). С. 3.
147. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. II. Демоны болезней. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 7 (29 сентября). С.3.
148. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 10 (10 октября). С.4.
149. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 11 (13 октября). С.4.
150. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 12 (16 октября). С.4.
151. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 13 (20 октября). С. 5.
152. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 14 (23 октября). С. 5.
153. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. III. Чортъ и домовой. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 15 (27 октября). С. 5.
154. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 26 (4 декабрия). С. 5.

155. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. IV. Водяникъ и духи источниковъ. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 27 (8 декабря). С. 5.
156. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. V. Нечистые духи. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 28 (11 декабря). С. 5.
157. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. VI. Демоны судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 30 (18 декабря). С. 4.
158. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. VI. Демоны судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 31 (22 декабря). С. 4.
159. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. VI. Демоны судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1940. № 32 (25 декабря). С. 4.
160. Ф. П. Демоны въ народномъ вѣрованіи. VI. Демоны судьбы. *Русское слово*. Ужгородъ, 1941. № 19 (9 марта). С. 5.
161. Ф. П. Жертва в народном вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1943. Рочник III. Ч. 12. С. 138–140.
162. Ф. П. «Злѣ очі» и «уроки» въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Унгварь, 1943. Рочник III. Ч. 19. С. 221–224.
163. Ф. П. Клады въ народном вѣрованіи. *Русская правда*. Ужгородъ, 1940. № 65. 30 марта. С. 3.
164. Ф. П. Крестъ и крестная сила въ народном вѣрованіи. *Русская правда*. Ужгородъ, 1940. № 83. 20 апреля. С. 3.
165. Ф. П. Межа и дорога въ народномъ вѣрованю *Литературна недѣля*. Ужгород, 1942. Рочник. II. Ч. 1. С. 172–175.
166. Ф. П. «Мертва любовь» въ нар. вѣруваню. *Литературна недѣля*. Ужгород, 1944. Рочник IV. Ч. 4. С. 31–33.
167. Ф. П. Повночь и полудне въ нар. вѣруваню. *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1942. Рочник II. Ч. 22. С. 231–233.
168. Ф. П. Подорож души на другий свѣт *Литературна недѣля*. Ужгород, 1943. Рочник III. Ч. 15. (1 серпня). С. 176–177.
169. Ф. П. Пострѣль-устрѣль (про болгарськѣ впливы у насъ) *Литературна недѣля*. Ужгородъ, 1943. Рочник III. Ч. 4. С. 79–81.

170. Ф. П. Сани в похоронному обрядѣ. Недѣля. Ужгородь, 1942. Рочник II. Число 38 (27 сѣнтября). С. 3–4.
171. Федорков А. Из великодных повѣрій и обрядѣв. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1931. Рочник VIII. Число 5–6. С. 119–121.
172. Федорков А. Писанки. *Наш родный край*. Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 298–299.
173. Федорков А. Як ворожать на Ивана Купала. *Наш родный край*. Ужгород, 1931. Рочник VI. Число 10. С. 274.
174. Хланта І. Співаночки мої милі / Іван Хланта, запис, упоряд., підгот. текстів, вступ. ст., слова та алф. покажч. Ужгород: Патент, 2020. 824 с.
175. Хрещеник Смерти. *Наш рідний край: Народознавчі матеріали про Закарпаття* / упорядник, автор передмови і приміток І. Сенько. Ужгород, 2002. С. 35–36.
176. Чарівна торба. Українські народні казки, притчі, легенди, перекази, пісні та прислів'я, записані від М. І. Шопляка / упоряд., передм., приміт. та словник І. Сенька; запис текстів І. Сенька, В. Сенька. Ужгород: Карпати, 1988. 170 с.
177. Чарівне серце: Закарпатські казки / зібр. та літ. опрац. Л. Дем'яном. Ужгород: Закарпатське обл. кн.-журн. вид-во, 1964. 120 с.
178. Чегиль С. Рѣздвянѣ забобоны у нашего народа. *Подкарпатська Русь*. Ужгородь, 1928. Рочник V. Число 3. С. 65–67.
179. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1.: [Вѣрованія и суевѣрія. Загадки и пословицы. Колдовсто] / изд. под. наблюдением П. Гильтебрандта. Санкт-Петербург, 1872. 224 с.
180. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 2.: [Малорусские сказки] / изд. под. наблюдением П. А. Гильтебрандта. Санкт-Петербург, 1878. 688 с.
181. Чума. *Легенди Карпат*. Ужгород: Карпати, 1968. С. 260–262.

182. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. Івано-Франківськ: ГУЦУЛЬЩИНА, Верховина, 2009. 351с.
183. Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218 с.
184. Щербей М. Зелені свята *Пчолка. Иллюстрированный мѣсячник для молодежи и для народа.* Ужгородъ: Товариство «Просвѣта», 1928. Рочник VI. Число 9. С. 263–264.
185. Щербей М. Свято Купала. *Пчолка. Иллюстрированный мѣсячник для молодежи и для народа.* Ужгородъ: Товариство «Просвѣта», 1928. Рочник VI. Число 9. С. 293–294.
186. Щербей М. Святы́й вечер. *Наш родный край.* Тячово, 1930. Рочник VIII. Число 3. С. 81–82.
187. Щербей Н. Звича́в Верховинцѣв на свято «Купала». *Наш родный край.* Тячово, 1928. Рочник VI. Число 10. С. 296–297.
188. Як постала на світі біда. *Легенди Карпат.* Ужгород: Карпати, 1968. С. 281–282.
189. Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька / запис та підготовка текстів, упорядкування, передмова, примітки та словник – Іван Михайлович Сенько. Ужгород: Закарпаття, 2003. 368 с.
190. Які ще суть у нас забобони. *Маркуш О. Наш рідний край: Народознавчі матеріали про Закарпаття.* Ужгород, 2002. С. 74–75.

2. Література

191. Абрахам К. Сновидение миф. *Между Эдипом и Озирисом: становление психоаналитической концепции мифа: сборник / пер. с немецкого Г. Барышниковой, М. Кадиш, М. Кобылинской, Н. Несторенко, В. Соболевского.* Львов: Инициатива, 1998. С. 65–123.
192. Агапкина Т. Мифо-поэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. Москва: Индрик, 2002. 816 с.

193. Андрієвський В. Звичаї й обряди українського народу. Краків, 1941. 52 с.
194. Антологія українського міфу: етіологічні, космогонічні, антропогонічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи: у 3-х т. / збір.та упоряд. В. Войтовича. Тернопіль: Навчальна книга-Богдан, 2006. Т. 2: Тотемічні міфи. 596 с.
195. Антологія українського міфу: етіологічні, космогонічні, антропогонічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи: у 3-х т. / збір.та упоряд. В. Войтовича. Тернопіль: Навчальна книга-Богдан, 2006. (Серія «Керниця»). Т. 3: Потойбіччя. 848 с.
196. Антонович В. Чари на Україні / пер. та редан. В. Гнатюка. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1905. 78 с.
197. Антонян Ю. Миф и вечность. Москва: Логос, 2001. 464с.
198. Антропологічний код української культури і цивілізації: у 2-х кн. / О. О. Рафальський, Я. С. Калакура, В. П. Коцур, М. Ф. Юрій. Київ: ПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. Книга 1. 432 с.
199. Артюх В. Природа національного міфу: історико-філософський контекст: автореф. дис. ... канд. філос.. наук: 09.00.05. Київ, 2001. 19 с.
200. Афанасьєв А. Боги – суть предки наши. Москва: РИПОЛ класик, 2009. 320 с.
201. Афанасьєв А. Происхождение мифа. *Статьи по фольклору, этнографии и мифологии* / сост., подготовка текста, ст., коммент. А. Топоркова. Москва: Индрик, 1996. 640 с.
202. Афанасьєв А. Сказка и миф: статья. Воронеж, 1864. 68 с.
203. Афанасьєв А. Славянские колдуны и их свита. Москва: РИПОЛ класик, 2009. 480 с.
204. Багнюк А. Символи українства. Художньо-інформаційний довідник. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2010. 512 с.
205. Бену А. Символизм сказок и мифов народов мира. Москва: Алгоритм, 2014. 463 с.

206. Бенуас Л. Знаки, символы и мифы / пер. с фр. А. Калантарова. Москва: Астрель: АСТ, 2006. 158 с.
207. Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). Київ: Зелений пес, 2006. 368 с.
208. Биркхойзер-Оэри С. Мать: архетипический образ в волшебной сказке / под ред. М.-Л. фон Франц; пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Когито-Центр, 2006. 255 с.
209. Бігеляйзен Г. Нові напрями в дослідях мітологічних. *Житє і слово. Вісник літератури, історії та фольклору*. Львів, 1894. Т1. Кн.І. С. 50–59.
210. Блаватская Е. Тайная доктрина. Москва: Эксмо-Пресс, 2016. Т.1. 1408 с.
211. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпаття. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини / упоряд., підготовка текстів, передмова та примітки О. Мазурка та І. Мандрика*. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 221–353.
212. Бондаренко А. Культ вовка у військових традиціях Давньої України. Київ, Видавець Олег Філюк, 2017. 174 с.
213. Борисюк І. Замовляння в системі архаїчних магичних практик: структурно-семіотичний аналіз. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»*. Серія: Філософія, 2015. Т. 257, Вип. 245. С. 71–76.
214. Буйських Ю. Жіночі образи української міфології: колись русалки по землі ходили. Харків: Кн. клуб сімейного дозвілля, 2018. 320 с.
215. Буряк В. Еволюція міфоархетипів у сучасному інтелектуально-свідомісному контексті. *Народознавчі зошити*. 2009. №1–2. С.115–129.
216. Буряк В. Фольклорне, художнє та публіцистичне мислення у контексті інтелектуально-образної еволюції (форми і методи вираження

інформації у творчій свідомості народу): автор. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.07, 10.01.08 . Київ, 2003. 30 с.

217. Буслаев Ф. Народный эпос и мифология / сост., вступ. ст., коммент. С. Н. Азбелева. Москва: Высшая школа, 2003. 400 с.

218. Бут Л. Магія як об'єкт пізнання і категорія сучасної науки: чаклунство як історично повторюваний засіб подолання екзистенційної незадоволеності. *Філософія науки. Традиції та інновації*. Суми, 2010. №1 (2). С. 170–179.

219. Бутолина О. Место К. Юнга в философской рефлексии мифа. *Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение*. 2014. № 1. С. 10–17.

220. Вархол Н. З народної демонології. *Дружно Вперед*. Пряшів, 1997. № 5–6. С.28–29.

221. Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. 448 с.

222. Васильєва І. Міфологічне мислення: етнографічні розвідки і психоаналіз. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2010. Випуск 1. С. 7–11.

223. Василько З. Символізація значення слова в українському фольклорному мовленні (на матеріалі фауноназв у казках, піснях і пареміях): автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01. Київ, 2003. 20 с.

224. Веселовский А. Народные представления славян. Москва: АСТ, 2006. 667 с.

225. Виноградова Л. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Индрик, 2000. 432 с.

226. Висоцький А., Макарець Ю. Архетипний образ вогню в лінгвопросторі українських паремій і замовлянь. *Studia Slavica Hung*, 2019. Volume 64. С. 1–11.

227. Вовк Ф. Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво, 1995. 336 с.

228. Вовчак А. Германн Ігнатій Бідерманн та його праця про українців Закарпаття. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2006. Вип. 37. С. 394–420.
229. Войтович В. Генеалогія богів давньої України. Рівне: Вивдавець Валерій Войтович, 2007. 556 с.
230. Войтович В. Українське міфологієзнавство: Навч. посіб. для студентів вищих навч. закл. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2016. 240 с.
231. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.
232. Воллан де Г. А. Угро-русские народные песни. Очерк быта угорских русских. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини*. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 184–200.
233. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Київ: Оберіг, 1993. 590 с.
234. Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини / упоряд., підготовка текстів, передм. та прим. О. Мазурка та І. Мандрика. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. 520 с.
235. Галайчук В. Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету*. 2008. Вип. 43. С. 320–381.
236. Галайчук В. Українська міфологія. Харків: Кн. клуб сімейного дозвілля, 2016. 288 с.
237. Гарасим Я. Нариси до історії української фольклористики. Київ: Знання, 2009. 301 с.
238. Гарасим Я. Нові записи з древньої Овруччини: огляд жанрів та сюжетів. Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження, 1999. № 2. С. 225–245.
239. Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. Москва: Восточная література РАН, 2002. 198 с.

240. Голан А. Миф и символ. Москва: Русслит, 1993. 375 с.
241. Голант Н. Про міфологічні уявлення жителів Південно-Західної Румунії (за матеріалами експедицій в Жудеци Вилча і Горж. Олтенія). *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. 2009. Т. 2. С. 112–120.
242. Голосовкер Я. Логика мифа. АН СССР; Институт востоковедения / сост. и авт. прим. Н. Брагинской, Д. Леонова. Москва: Наука, 1987. 218 с.
243. Голосовкер Я. Избранное: Логика мифа. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 499 с.
244. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. Київ, 2000. 379 с.
245. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. Т. 1 / упоряд. В. Яременко; приміт. Л. Дунаєвської. Київ: Либідь, 1993. 392 с.
246. Гура А., Левкиевская Е. Волколак. *Славянские древности в пяти томах. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н. Толстого*. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1, А–Г. С. 418–420.
247. Гура А. Символика животных в славянской народной традиции. Москва: Индрик, 1997. 912 с.
248. Гуцуляк О. Метафізична Україна в ментальному хронотопі (філософсько-міфологічний аналіз). *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*. 2011. Вип. 14. С. 48–57.
249. Гейштор А. Слов'янська міфологія / пер. з польськ. С. Гіріка. Київ: Кліо, 2014. 416 с.
250. Давидюк В. Вовкулаки на Поліссі (Генологія образу). *Фольклористичні зошити*. Луцьк, 2000. Вип. 3. С. 3–41.
251. Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів: Світ, 1992. 176 с.
252. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. 310 с.

253. Давидюк В. Первісна міфологія в українському фольклорі (синхронічно-хронологічний аспект): автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 09.00.12. Київ, 1998. 41с.
254. Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: сб. ст. / пер. с англ. А. Архиповой, А. Давлетшина, А. Козьмина, М. Неклюдовой, А. Панченко, С. Грэхема; сост. А. Архипова. Москва: Вост. лит., 2003. 279 с.
255. Дашкевич В. До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 527–540.*
256. Дикманн Х. Сказание и иносказание: юнгианский анализ волшебных сказок / пер. с англ. Г. Дроздецкой, В. Зеленского. Санкт-Петербург: Академический проект, 2000. 254 с.
257. Дзензелівський Й. Заборони в практиці карпатських вівчарів. *Карпатський край. Ужгород, 1993. №4–6. С. 14–19.*
258. Дмитренко М. Актуальна фольклористика: Академічний дискурс і навчально-освітній процес: монографія. Київ: Сталь, 2019. 349 с.
259. Дмитренко М. Олександр Потебня як фольклорист: монографія. Київ: Сталь, 2012. 536 с.
260. Дмитренко М. Символи українського фольклору: монографія. Київ: УЦДК, 2011. 400 с.
261. Дмитренко М. Українська фольклористика другої половини ХІХ століття: школи, постаті, проблеми. Київ: Сталь, 2004. 384 с.
262. Дмитренко М. Українська фольклористика: проблеми методології. Київ: Паливода А. В., 2014. 364 с.
263. Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка); еволюція епічних традицій. Київ, 1997. 447 с.
264. Дунаєвська Л. Українська народна проза (легенда, казка). Еволюція епічних традицій: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.07. Київ, 1998. 36 с.

265. Дунаєвська Л. Українська народна казка. Київ: Либідь, 1987. 156 с.
266. Дунаєвська Л. Число-символ в українській народній прозі. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. Вип. III. К., 1996. С. 10–18.
267. Дунаєвська Л., Таланчук О. Український фольклор в контексті міфології світу. *Всесвітня література в середніх навчальних закладах України*. Київ, 1996. № 6. С. 48–74.
268. Дядюх-Богатько Н. Художні особливості зброї як складова образної та обрядової системи Гуцульщини. *Історія релігії в Україні: наук. щорічник*. Інститут релігієзнавства. Львів: Логос, 2008. Книга I. С. 56–64.
269. Евзлин М.С. Космогония и ритуал. Москва: Радикс, 1993. 394 с.
270. Еліаде М. Священне й мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з нім., фр., англ. Г.Кьорян, В.Сахно. Київ: Основи, 2001. 591 с.
271. Елеонская Е. Сказка, заговор и колдовство в России: сб. трудов. Москва: Индрик, 1994. 270 с.
272. Ежов В. Мифы Древнего Китая. Москва: Астрель, 2004. 496 с.
273. Євтушенко І. Роль архетипної символіки у вираженні інтимних почуттів суб'єкта до близьких йому людей (на основі дослідження міфів, казок та психомалюнків): автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07. Київ, 2004. 20 с.
274. Єфименко П. Упери (из истории народных верований). *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упор., прим. та біогр. нариси* А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Борьяк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 498–504.
275. Жайворонок В. Знаки української етнокультури. Київ: Довіра. 2006. 703 с.
276. Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских: Комплексне видання / упоряд. і передм. О. Мазурка. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. 392 с.

277. Жирмунский В. Фольклор Запада и Востока: сравнительно-исторические очерки. Москва: ОГИ, 2004. 464 с.
278. Забеліна Л. Архетип самості в контексті культурних традицій: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04. Сімферополь, 2004. 19 с.
279. Зеленин Д. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / вступ. ст. Н. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Левкиевской. Москва: Индрик, 1995. 432 с.
280. Зыкова М. Фольклоротерапия: учебное пособие Москва: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: МОДЭК, 2004. 160 с.
281. Иванов Вяч., Топоров В. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах. *Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти Владимира Яковлевича Проппа*. Москва, 1975. С. 55–76.
282. Ивановська О. Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктності. Київ: ТОВ УВПК «ЕксОб», 2005. 227 с.
283. Іларіон, митрополит (Іван Огієнко). Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. монографія. Київ: Обереги, 1992. 424с.
284. Зборовська Н. Психоісторія новітньої української літератури: проблема психосемантики і психопоетики: автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.01.01; 10.01.06. Київ, 2007. 44 с.
285. Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: Молодий буковинець, 2000. 208 с.
286. Калинина Н. Миф в современном мире. *Кэмпбелл Дж. Герой с тысячьмя лицами: Миф. Архетип. Бессознательное*. Київ: София, Ltd, 1997. С. 7–12.
287. Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа / науч. редакц. Е. Щербаковой; под ред. В. Калининко; пер. с англ. В. Агаркова, С. Кравец. Москва: Академический Проект, 2007. 368 с.

288. Кальме О. Трактат о явлениях Ангелов, Демонов и Духов, а также о Привидениях и Вампирах в Венгрии, Моравии, Богемии и Силезии. С приложением оригинальных документов первых вампирических расследований / сост. и послеслов. С. Шаргородского. Б.м.: Salamandra P.V.V., 2013. 338 с.
289. Капица Ф. Тайны славянских богов. Москва: РИПОЛклассик, 2007. 416 с.
290. Качмар М. Демонологічні мотиви українських етіологічних легенд: народна версія походження чорта. *Питання літературознавства*. 2011. Вип. 84. С. 125–132.
291. Керлот Х. Э. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. Москва: REFL-book, 1994. 608 с.
292. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3-х кн., 6 т.. Факс. вид. Київ: Обереги, 1994. К. II, т. 4: Літній цикл. С. 339–528.
293. Кирилюк О. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд Одеса: ЦГО НАН України, 2005. 372с.
294. Кисляковська І. Проблема універсального судження фольклористики. *Філософська думка*. 2005. С. 44–65.
295. Кириленко Ю. Проблема соотношения категорий мифа и ритуала в рамках современного лингвофилософского подхода к истолкованию ритуального действия. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2013. №10 (36): в 2-х ч. Ч. 1. С. 93–96.
296. Кириленко Ю. Ритуал как структура: проблема интерпретации смысла. *Вестник Томского государственного университета*. 2015. № 390. С. 49–53.
297. Кирий В., Сікора Л. Етногенеза арійських та доіндоевропейських народів: історико-етнологічне дослідження. Львів: Піраміда, 2012. 842 с.

298. Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. 145 с.
299. Кметь В. Архетип відьми в українській літературі ХІХ – ХХ століття: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. Львів, 2017. 20 с.
300. Коваленко В. Психологізм фольклору. Психологічне зображення в українських народних піснях: навчальний посібник. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2005. 141с.
301. Ковальков О. Час у структурі традиційної ментальності (на матеріалах української етнології). Кіровогр. держ. пед. ун-т ім. В. Винниченка. – Одеса: Авагард, 2011. 167 с.
302. Ковтун Н. Архетип культурного героя в українській духовній традиції: історико-філософський контекст: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05. Київ, 2008. 20 с.
303. Ковтун Н. Архетип як історико-філософський феномен. *Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка*. 2007. №32. С. 8–12.
304. Колесник О. Міфопоетичне відтворення архетипу: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.08. Київ, 2002. 16 с.
305. Колесса Ф. Історія української етнографії. Київ: ІМФЕ ім. М. Рильського НАНУ, 2005. 368 с.
306. Кононенко Н. Народне православ'я: уявлення про релігію в сучасній Україні. *Етнічна історія народів Європи*. 2009. Вип. 28. С.14–21.
307. Кононенко О. Українська міфологія. Божества і духи. Харків: Фоліо, 2017. 191 с.
308. Кононенко О. Українська міфологія. Фольклор, казки, звичаї, обряди. Харків: Фоліо 2017, 159 с.
309. Король В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05. Ужгород-Львів, 2019. 274 с.
310. Король Д. Культ вовка в слов'янській традиції та його генеза. *Наукові записки НаУКМА*: Зб. наук. праць. Т. 20–21: Теорія та історія культури. Київ, 2002. С. 66–71.

311. Косарев А. Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость / науч. ред. И. Ремезова. Москва: Университетская книга, 2000. 303 с.
312. Костомаров М. Слав'янська міфологія. Київ: ФОП Стебляк О.М., 2014. 200 с.
313. Кравців Б. До проблеми Тура-Сварога-Трояна. Филадельфія: Америка, 1952. 18 с.
314. Кривенко А. Традиційні уявлення волинян про чорта: календарний контекст. Научные труды SWorld. Иваново: Научный мир, 2015. Т. 19. Вып. 2 (39). С. 65–74.
315. Кривенко А.-Д. Календарний пласт волинської демонології: світоглядні та обрядові прояви: дис. ... канд. історичних наук: 07.00.05. Львів, 2017. 274 с.
316. Кримський С. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності*. Київ: Наукова думка, 2006. С. 273–299.
317. Криничная Н. Концепция архетипа и проблемы преемственности образа в системе мифа и предания. *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, Ин-тут языка, литературы и истории, 1986. С. 4–24.
318. Куєвда В. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект. Монографія. Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. 264 с.
319. Кузьмин А. Жертвоприношение: таинство в зеркале неба. *Природа*. 2002. №4. С.56–60.
320. Кузьмінська Б. Традиційні уявлення опілян про вроки та «урекливих». *Вісник Львівського університету. Серія Історична*, 2012. Вып.47. С. 253–261.
321. Куліш П. Записки о Южной Руси: [У 2 кн.] / Упоряд., стаття, комент. Василя Івашківа // Пантелеймон Куліш. Повне зібрання творів.

Наукові праці. Публіцистика. Київ: Критика, 2015. Т. III. Кн. 1. 416 с., іл.; Кн. 2. 388 с., іл.

322. Кульчицький О. Світовідчуження українця. *Українська душа*. Нью-Йорк, Торонто: Ключі, 1956. С. 13–25.

323. Кэмпбелл Дж. Мифический образ / вступ. ст. Н. Калининой; пер. с англ. К. Семенова. Москва: Издательство АСТ, 2002. 683 с.

324. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой / вступ. ст. Н. Калининой; пер. с англ. А. Хомик. Москва: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1997. 384 с.

325. Лановик З., Лановик М., Ковалець Л. Угорські русини в дослідженнях Володимира Гнатюка: археологія пам'яті. *Русин*. 2020. Т. 59. С. 176–196.

326. Лановик М., Лановик З. Українська усна народна творчість: підручник. Київ: Знання-Прес, 2001. 591 с.

327. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства / под ред. В. Шестакова; пер. с англ. С. Евтушенко. Москва: Республика, 2000. 287 с.

328. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Москва: Наука, 1985. 536 с.

329. Левкович Н. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2012. № 2. С. 261–267.

330. Левкович Н. «Знаючі» («непрості») люди в демонологічних уявленнях бойків. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія: Історичні науки: зб. наук. праць*. Київ: Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2008. Вип. 6. С. 276–283.

331. Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник Львівського університету*. 2012. Вип. 47. С. 236–252.

332. Левчин Р., Мехеда І. Загадки «паралельної реальності»: фантастичні світи у фольклорі та літературі. *Людина і світ*. 1989. №7. С. 35–39.

333. Ленц Фр. Образный язык народных сказок / пер. с нем. Т. Большакова, Л. Кунина. [2.изд.]. Москва: Evidentis, 2000. 328 с.
334. Леньо П. Використання вогню у народній медицині українців Закарпаття (на основі сучасних польових матеріалів). *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Історія*. Ужгород: Говерла, 2014. Вип. 2 (33). С. 123–126.
335. Лисюк Н. Поняття архетипу в народній культурі. *Дух і літера*. 2001. №7–8. С.262–276.
336. Лозко Г. Боги і народи. Етносоціальний вимір: курс релігієзнавства. Тернопіль: Мандрівець, 2015. 624 с.
337. Лозко Г. Богиня: Берегиня чи Русалка URL: <https://www.ridivira.com/uk/bogoznavstvo/560-berehynia-bohynia-chy-rusalka> (Дата звернення: 10.03.2016).
338. Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2009. 228с.
339. Лозко Г. Українське народознавство. Харків: Див, 2005. 472 с.
340. Лозко Г. Українське язичництво. Київ: Український центр духовної культури, 1994. 92 с.
341. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ: Критика, 2011. 325с.
342. Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів: Монографія. Ужгород: Карпатська Вежа, 2010. 468 с.
343. Максимович М. Дні та місяці українського селянина. Київ: Обереги, 2002. 188 с.
344. Маленко С. Феноменологія архетипу в системі соціокультурного освоєння колективного несвідомого (на матеріалах творчості К.Г.Юнга): автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03. Київ, 1998. 16 с.
345. Малиновский Б. Магия, наука и религия. URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/malin/index.php (дата звернення: 12.03.2018).

346. Матюхіна О. Міф про створення світу в давньослов'янській міфології. *Логос*, 2018. С. 281–297.

347. Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа: сборник / пер. с нем. Г. Барышниковой, М. Кадиш, М. Кобылинской, Н. Несторенко, В. Соболевского; сост., вступ. ст. В. Менжулина. Львов: Инициатива, 1998. 512 с.

348. Мелетинский Е. Аналитическая психология и проблема происхождения архетипических сюжетов. *Бессознательное. Сборник*. Новочеркасск, 1994. С. 159–167.

349. Мелетинский Е. Герой волшебной сказки. Москва-Санкт-Петербург: Академия Исследований Культуры, Традиция, 2005. 240 с.

350. Мелетинский Е. Миф и сказка. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky11.htm> (Дата звернення 10.10.2017).

351. Мелетинский Е. От мифа к литературе. Учебное пособие по курсу «Теория мифа и историческая поэтика повествовательных жанров». Москва: РГГУ, 2001. 168с.

352. Мелетинский Е. О литературных архетипах. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1994. 136 с.

353. Мелетинский Е. Поэтика мифа. [2.изд., репринтное]. Москва: Вост. лит. РАН, 1995. 407 с.

354. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991 С. 407–430.

355. Милорадович В. Малорусские нардные поверья и рассказы о пятнице. *Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія* / упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 375–382.

356. Милорадович В. Українська відьма: Нариси з української демонології. *Упоряд., пер., передм. О.М. Таланчук*. Київ: Веселка, 1993. 72 с.

357. Міфи України. За книгою Георгія Булашева «Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях» / пер. Ю. Буряка. Київ: Довіра, 2006. 387 с.
358. Мойсей А. Вірування та ритуали, пов'язані з культом померлих у народному календарі східнороманського населення Буковини. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. 2010. Т. 1. С. 196–210.
359. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці: Друк Арт, 2008. 320 с.
360. Мусіхіна Л. Звірслов: Міфологема тваринного світу українців. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2013. 192 с.
361. Мусіхіна Л. Магія гір. Чарівне в житті гуцулів. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2012. 64 с.
362. Мушинка М. Академік Володимир Гнатюк як дослідник фольклорних скарбів Закарпатської України. *Народна творчість та етнографія*. 2002. № 5–6. С. 3–14.
363. Мушинка М. Бібліографія праць Володимира Гнатюка про Угорську Русь. *ІЗ МУКС*. 1967. Т. 3. С. 215–220.
364. Мушинка М. Дослідження з етнографії та фольклору русинів-українців у Словаччині та Чехії. *ЗНТШ*. 2011. Т. 230: Праці Секції етнографії та фольклористики. С.495–516.
365. Мушинка М. Фольклорист Володимир Гнатюк і його місце в українській науці та культурі: автореф. дис...д-ра. філол. наук. Київ, 1992. 33 с.
366. Мушкетик Л. Вербалізація концепту «смерть» в українських та угорських народних казках. Актуальні проблеми філології та перекладознавства. 2016. Вип. 10 (2). С. 196–203.
367. Мушкетик Л. Людина в народній казці Українських Карпат: на матеріалі української та угорської оповідальної традиції. Київ: ДСГ, 2010. 320 с.

368. Мушкетик Л. Фольклор українсько-угорського порубіжжя. Київ: Український письменник, 2013. 496 с.
369. Наговицын А. Тайны славянской мифологии. Москва: Академический Проект, 2003. 478 с.
370. Наговицын А. Древние цивилизации: общая теория мифа. Москва: Академический проект, 2005. 656 с.
371. Нам Е. Миф и архетип как основа шаманского мировоззрения. *Вестник Томского государственного университета*. 2013. № 376. С. 90–95.
372. Немировский А. Мифы и легенды Древнего Востока. Москва: Просвещение, 1994. 368 с.
373. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). Київ: Обереги, 1992. 143 с.
374. Нидерле Л. Быт в культуре древних славян. Москва: Вече, 2013. 288 с.
375. Нівня Г. Ритуал як символічна форма соціальної комунікації. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03. Одеса, 2018. 243 с.
376. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь. *Українські замовляння*. Київ: Дніпро, 1993. 309 с.
377. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / пер. с англ. А. Хомик; вступ. ст. К.-Г.Юнга. Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1998. 464 с.
378. Олійник О. Амбівалентність образу мерця в українських народних чарівних казках. *Вісник Львівського ун-ту: Серія філологія*, 2003. Вип. 31. С. 132–139.
379. Парсамов С. Водно-мифологические персонажи земного происхождения. Кировоград, 1995. 321 с.
380. Парсамов С. Демонологія водної стихії у східнослов'янських та угро-фінських народів: досвід порівняльно-історичного дослідження: автореф. дис. ... д-ра історичних наук: 07.00.07. Київ, 1996. 38 с.

381. Парсамов С. Демонология водной стихии. «Хозяева воды» в фольклоре. Кировоград, 1995. 395 с.
382. Патлах І. Національний менталітет як об'єкт етнополітологічного аналізу: автор. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.05. Київ, 2002. 16 с.
383. Парубій У. Українська замовляльно-заклинальна поезія: структурно-семантичні особливості та поетика жанру: автор. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.07. Львів, 2019. 20 с.
384. Петров А. Заметки об Угорской Руси. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини*. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С. 201–220.
385. Петров В. Український фольклор (Заговори, голосіння, обрядовий фольклор народно-календарного циклю). Рукопис. *Фонд Центрального державного архіву зарубіжної україніки*. Мюнхен: Український вільний Університет, 1941. 142 с.
386. Плачинда С. Міфи і легенди Давньої України. Київ: ФОП Стебляк О.М., 2015. 304 с.
387. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX–поч. XX ст.). Київ, 2004. 180 с.
388. Потебня А. О доле и сродных с нею существах. *Слово и миф*. Москва: Правда, 1989. С. 472–516.
389. Потебня О. Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення. *Фольклористичні зошити, Збірник наукових праць*. Луцьк, 2008. Випуск 11. Інститут культурної антропології / пер. В. Давидюк. С. 167–188.
390. Потебня А. Слово и миф. Москва: Правда, 1989. 623 с.
391. Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. *Слово и миф*. Москва: Правда, 1989. С. 285–378.
392. Потушняк Ф. Закарпатська українська етнографія: значення, історіографія, завдання, проблеми та їх вирішення, елементи та їх розміщення. *Тиводар М. Життя і наукові пошуки Ф. Потушняка*. Ужгород: Гражда, 2005. С. 163–254.

393. Потушняк Ф. Повесть Н. В. Гоголя «Вій» і наші народні верованія. *Русское слово*. Ужгород, 1941. 16 февраля. С. 3.
394. Потушняк Ф. Світогляд закарпатського народу. *Потушняк Ф. Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття)* / упоряд., приміт. та післямова Р. Офіцинського. Ужгород: Гражда, 2003. С. 75–88.
395. Потушняк Ф. Я і безконечність (Нариси історії філософії Закарпаття) / упоряд., приміт. та післямова Р. Офіцинського. Ужгород: Гражда, 2003. 129 с.
396. Поцелуйко А. Загальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції : автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11. Київ, 2004. 22 с.
397. Присяжнюк В. Рік, вік і вічність. *Дружньо вперед*. Пряшів, 1998. № 5. С. 30–31.
398. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 2005. 332 с.
399. Пропп В. Морфология сказки. Москва: Лабиринт, 2006. 126с.
400. Пропп В. Русская сказка. Москва: Лабиринт, 2005. 384с.
401. Пуківський Ю. Весняна календарно-побутова обрядовість українців історико-етнографічної Волині. Львів, 2015. 312 с.
402. Пуківський Ю. Образ відьми у великодніх звичаях та повір'ях українців історико-етнографічної Волині (за матеріалами польових досліджень). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2011. Вип. 10. С. 227–232.
403. Пуківський Ю. Шлюбно-любовні мотиви у великодніх традиціях бойків. *Народна творчість та етнологія*. 2011. № 6. С. 99–106.
404. Пушик С. Чугайстер: міфічний персонаж народної поезії Карпат. *Народна творчість та етнографія*. № 2–3. Київ: Наукова Думка, 1994. С. 53–63.
405. Ранк О., Закс Г. Психоаналитическое исследование мифов и сказок. *Между Едипом и Озирисом: Становление психоаналитической*

концепції міфа: збірник. Львів: Ініціатива; Москва: Совершенство, 1998. С. 207–246.

406. Ребрик Н. Про працю Федора Потушняка «Повість М.В. Гоголя «Вій» і наші народні вірування». *Українське літературознавство*, 2017. Вип. 82. С. 36–40.

407. Романова О. Трансформація уявлень про лісову демонологію в традиційних віруваннях українців ХІХ–ХХ ст.: дис. ... канд. істор. наук: 07.00.05. Київ, 2019. 268 с.

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

409. Рудловчак О. До історії вивчення закарпатоукраїнського фольклору та етнографії в ХІХ та на поч. ХХ ст. *ІЗ МУКС*. 1976. Т 7. С. 337–384.

410. Руднев В. Прочь от реальности. Исследования по философии текста. Москва: Аграф, 2000. 432 с.

411. Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва, 1981. 605 с.

412. Сабов О. Про угорських русинів. (Реферат книги) / Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів: Монографія. Ужгород: Карпатська Вежа, 2010. С. 97–167.

413. Самотіс Я. Господарські мотиви у великодній обрядовості українців Жидачівського району (за матеріалами етнографічних експедицій). *Народознавчі зошити. Серія історична*. 2013. № 6 (114). С. 1026–1032.

414. Самотіс Я. Традиційна великодня обрядовість буковинських гуцулів (на матеріалах етнографічних експедицій) *Народознавчі зошити. Серія історична*. 2014. № 1. С. 103–108.

415. Северинова М. Значення та роль архетипів у етнонаціональній культурі. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2013. № 2. С. 124–128.

416. Сенько І. Ментальність русинів-українців. Ужгород: Поличка «Карпатського краю», 1996 (№ 3). 136 с.

417. Сенько І. У пам'яті народу [Передмова]. *Як то давно було: Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька*. Ужгород: Видавництво «Закарпаття», 2003. С. 5–22.

418. Сенько І. Федір Потушняк – дослідник демонології русинів (українців) Закарпаття. *CARPATICA – KAPATIKA*. Вип. 9. Ужгород: Ліра, 2001. С.64–70.

419. Сенько І. Фольклор як одне з джерел вивчення етнічної ментальності русинів-українців. *Культура Українських Карпат: традиції і сучасність: матеріали міжнар. наук. конф.* (Ужгород, 1–4 верес. 1993 р.). Ужгород: Гражда, 1994. С. 534–545.

420. Сергеева А. Дорога в Тридесятое царство: Славянские архетипы в мифах и сказках. Москва: София, 2016. 368 с.

421. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестіарій (звірослов): національний характер, суспільна мораль і духовність давніх українців у тваринних архетипах, міфах, символах, емблемах / під ред. Л. Мірошниченко, післямова О. Мишанича. Київ: Дніпро, 2001. 140 с.

422. Славянские древности: Этнологический словарь: В 5 т. / Под. ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. 584 с.

423. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / под. ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. 458 с.

424. Слов'янські вірування. Писемні джерела до вивчення курсу «Релігієзнавство» для студентів гуманітарного факультету денної форми навчання. Укладач В. Артюх. Суми: Вид-во СумДУ, 2009. 126 с.

425. Солодухов В. Л. Метафоричність казки як засіб активного соціально-психологічного навчання: автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.07. Івано-Франківськ, 2007. 19 с.

426. Соляр О. Українські народні замовляння: питання походження і поетики: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.07. Львів, 2005. 16 с.

427. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Бараг, И. Березовский, К. Кабашников, Н. Новиков. Ленинград: Наука, 1979. 437 с.
428. Срезневский И. Русь Угорская. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини*. Ужгород: Ужгородська міська друкарня, 2009. С.164–183.
429. Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. Київ: Книга, 2008. 368 с.
430. Сумцовъ Н. Пожеланія и проклятїя (Преимущественно малорусскія). Харьковъ: Типографія Губернскаго Правленія, 1896. 26 с.
431. Сявавко Є. Українська етнопедагогіка: Навчально-методичний посібник. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2002. 159 с.
432. Тамаш Ю. [Передмова] Гнатюк В. Казки з Бачки. Нови Сад: «Руске слово», 1986. С. [2–3].
433. Темченко А. Українські лікувальні замовляння: вербально-акціональні універсалії, символіка та семантика: автореф. дис. ... канд. історичних наук: 07.00.05. Київ, 2003. 17с.
434. Темченко А. Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми: монографія. Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, Черкаський національний університет ім. Богдана Хмельницького, Наукове товариство істориків-аграрників. Черкаси: ІнтролігаТОР, 2014. 571с.
435. Тиводар М. Життя і наукові пошуки Ф. Потушняка. Ужгород: Гражда, 2005. 284 с.
436. Тиводар М. Етнографія Закарпаття. Ужгород: Гражда, 2011. 416 с.
437. Тиховська О. Архетипна природа образів напівбогинь-напівдемонів у міфології українців Закарпаття та Румунії. *Lucrarile Simpozionului International. Relatii Romano-ucrainene. Istorie si*

contemporaneitate. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity. Tasnad, 26–28 octombrie 2017. Satu Mare, București, 2018. S. 347–357.

438. Тиховська О. Відображення культур праслов'ян у працях Ф. Потушняка «Вогонь в народних віруваннях» та «Вода, земля, повітря в народних віруваннях». *Науковий і мистецький світ Федора Потушняка. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження видатного українського письменника і вченого*. Ужгород, 2010. С.234–243.

439. Тиховська О. Етноапхетипна семантика образу вовкулаки у фольклорі Закарпаття. *Науковий журнал Львівського державного університету безпеки життєдіяльності «Львівський філологічний часопис»*. Львів, 2020. №8. С. 177–184.

440. Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя зимового циклу календарної обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 38. С. 72–77.

441. Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя космогонічних міфів про створення світу з яйця. *Щорічний науковий збірник Сьомої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ»*. Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики. Випуск 2016. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2017. С. 736–744.

442. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект замовлянь та клятв у фольклорі українців Закарпаття. *Народна творчість та етнологія*. 2020. № 5/6. С. 63–74.

443. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект рослинної магії в купальській обрядовості українців Закарпаття першої половини ХХ століття. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. Спільний українсько-румунський науковий журнал (АПСНІМ)*. Серія: Філологія. 2020. Вип. 3 (27). С. 91–96.

444. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект уявлень про «злі очі» та «вроки» у фольклорі Карпатського регіону. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 33. Том 3. С. 174–181.

445. Тиховська О. Космогонічні міфи у світлі психоаналізу. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 1 (35). С. 101–105.

446. Тиховська О. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Ужгород: Рік-У, 2021. 512 с.

447. Тиховська О. Національна специфіка українського менталітету крізь призму архетипу землі. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму. Матеріали VI Всеукраїнської конференції з міжнародною участю*. Івано-Франківськ, 26-27 червня 2015 р. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 472–478.

448. Тиховська О. Образ мавки в українській міфології та повісті Докії Гуменної «Небесний змій». *Філологічний дискурс. Збірник наукових праць*. Хмельницький, 2019. № 9. С. 168–179.

449. Тиховська О. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості українців. *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Філологія*, 2020. Вип. 1 (43). С. 359–365.

450. Тиховська О. Персоніфікація архетипу Тіні у міфологічному світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2015. Вип. 20. С. 130–135.

451. Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів чорта та домовика в міфології Закарпаття. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Київ, 2020, Том 31 (70). № 2. С. 58–65.

452. Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів язичницьких богів в українській міфології Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*, 2019. Вип. 2 (42). С. 168–175.

453. Тиховська О. Психоаналітичний аспект демонологічних образів у міфології Закарпаття. *IX Міжнародний конгрес україністів. Фольклористика. Українознавство. Збірник наукових статей (до 100-річчя Національної академії наук України)*, НАН України, МАУ, ІМФЕ ім. М. Рильського. Київ, 2019. С. 125–135.

454. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу водяника в українській міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філологія*. Маріуполь, 2018. Вип.18. С. 121–127.

455. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу долі в українській міфології. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 29. Том 4. С. 59–66.

456. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу змії у міфології Закарпаття. *Збірник тез VI Всеукраїнської науково-практичної конференції «На шляху до синтезу філософії, науки і релігії» на тему: «Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин»*. Львів: СПОЛОМ, 2017. С. 52–55.

457. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу русалки та повітрулі в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 1 (37). С. 91–96.

458. Тиховська О. Психоаналітичний аспект уявлень про нечистих духів у міфології Закарпаття. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2018. С. 321–325.

459. Тиховська О. Психологічне підґрунтя культу предків в українській та румунській міфології. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity. Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність*. Satu Mare, București, 2019. С. 509–518.

460. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних образів чорнокнижника та соломонара. *Вісник МДУ. Серія: Філологія*. Маріуполь, 2019. Вип. 20. С.142–149.

461. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних уявлень про рушницю та полювання у народних віруваннях Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Вип. 2 (40). Ужгород, 2018. С. 63–68.

462. Тиховська О. Психологічне підґрунтя народних уявлень про писанки у світлі світової міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філософія, культурологія, соціологія*. Маріуполь, 2018. Вип.16. С. 75–83.

463. Тиховська О. Психологічне підґрунтя образу дводушника в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Вип. 2 (36). Ужгород, 2016. С. 242–248.

464. Тиховська О. Психологічне підґрунтя уявлень про душу у світогляді різних народів. *Матеріали науково-практичної конференції «Становлення майбутнього вчителя-філолога у процесі вивчення регіонального фольклору»*. Умань, 2016. С. 108–114.

465. Тиховська О. Психологічне підґрунтя уявлень про межу в народних віруваннях Закарпаття. *Матеріали Міжнародної конференції «Фольклор – стратегічний ресурс нації». Дванадцяті фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській*. Київ, 2019. С. 113–117.

466. Тиховська О. Психологічний аспект астральних образів у міфології Закарпаття. *Щорічний науковий збірник Восьмої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики “Діалог мов – діалог культур. Україна і світ”*. Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики. Випуск 2017. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2018. С. 643–656.

467. Тиховська О. Специфіка великодньої обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія Філологія*. 2019. Вип. 1(41). С. 139–145.

468. Тиховська О. Специфіка обрядів жертвоприношення на Закарпатті (за розвідкою Ф. Потушняка «Жертва в народном вірованю»). *Україна в етнокультурному вимірі століть. Міфи і символіка в етнокультурні українців. Зб. наук. праць: посібник для викладачів, вчителів, студентів й учнів вузів та шкіл.* Київ: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. С. 68–76.

469. Тиховська О. Українська народна чарівна казка: психоаналітичний аспект. Монографія. Ужгород: Гражда, 2011. 256 с.

470. Тиховська О. Уявлення про відьму у світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства.* Ужгород, 2014. Вип. 19. С. 176–179.

471. Тиховська О. Уявлення про душі самогубців в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. *Науковий вісник Ужгородського університету.* Серія: Філологія, 2020. Вип. 2 (44). С. 423–431.

472. Tykhovska O. Psychological Basis of the Image of a Dead Lover in Mythology of Transcarpatia and P. Kulish's Story «About, Why the Peshevtsov Pond Was Dried up in the Town of Voronezh». *Філологічні трактати.* Сумський державний університет, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна 2020. Том 12. №1. С. 117–125.

473. Ткач М. Міфологія: підручник. Київ: ДАКККиМ, 2009. 206 с.

474. Токарев С. Ранние формы религии и их развитие. Москва: Наука, 1964. 398 с.

475. Толстой Н. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. 584 с.

476. Українська фольклористична енциклопедія: У 2-х т. Т. 2: М–Я / Упорядник, науковий редактор доктор філологічних наук, професор М. Дмитренко. Київ: Сталь, 2020. 688 с.

477. Українська фольклористика: словник-довідник / уклад., заг. ред. М. Чернопиского. Тернопіль: Підручники і посібники, 2008. 448 с.
478. Українські замовляння / упоряд. Н. Москаленко; авт. передм. М. Новикова. Київ: Дніпро, 1993. 309 с.
479. Українські чари / упоряд. О. Таланчук. Київ: Либідь, 1992. 96 с.
480. Франц М.-Л. фон. Архетипические паттерны в волшебных сказках / пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2007. 256 с.
481. Франц М.-Л. фон. Избавление от колдовства в волшебных сказках / пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2007. 128 с.
482. Франц М.-Л. фон. Космогонические мифы. Москва: Клуб Касталия, 2012. 296 с.
483. Франц М.-Л. фон. Кошка: сказка об освобождении феминности / пер. с англ. В. Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2007. 144 с.
484. Франц М.-Л. фон. О снах и смерти (Traum und Tod. Was uns die Traume Sterbender sagen). Москва: Клуб Касталия, 2015. 235 с.
485. Франц М.-Л. фон. Процесс индивидуации. *Человек и его символы* / под общ. редакцией С. Сиренко. Москва: Серебряные нити, 1997. С. 15–226.
486. Франц М.-Л. фон. Проекция и возвращение проекций в юнгианской психологии. Москва: Клуб Касталия, 2016. 288 с.
487. Франц М.-Л. фон. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке / пер. с англ. В. Мершавки. Санкт-Петербург: Б.С.К., 1998. 360 с. URL: https://www.koob.ru/von_franz/tolkovanie_volsh_skazok (Дата звернення 10.02.2018)
488. Франц М.-Л. фон. Феномены Тени и зла в волшебных сказках / перевод с англ. В. Мершавки. Москва: Независимая фирма «Класс», 2010. 360 с.
489. Фрейд З. Тотем и табу / пер. с нем. Москва: АСТ, 2006. 253 с.

490. Фрейденберг О. Миф и литература [2-е изд., перераб. и доп.]. Москва: Восточная литература, 1998. 800 с.
491. Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов. Душа человека. Москва: Республика, 1992. С. 180–298.
492. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / пер. с англ. М. Рыклина. Москва: Эксмо, 2006. 960 с.
493. Хендерсон Дж. Древние мифы и современный человек. *Человек и его символы*. Москва: Серебряные нити, 1997. С. 103–154.
494. Хланта І. З глибинних пластів минувшини. *Карпатський край*. Ужгород, 2002. №1–4 (122) Річник 12. С.92.
495. Хланта І. «З малого зерняти буде велике дерево» (Феодосій Злоцький). *Хланта І. Моє Копашново: історико-етнографічні, фольклорні статті та матеріали*. Ужгород: Патент, 2017. С. 281–285.
496. Хланта І. Моє Копашново: історико-етнографічні, фольклорні статті та матеріали. Ужгород: Патент, 2017. 816 с.
497. Хланта І. «Місяцю новий, обмиваєш луги...». *Новини Закарпаття*. 1998. 16 травня. С. 12.
498. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник / НАН України; Інститут українознавства ім. І.Крип'якевича. Львів, 2002. 216 с.
499. Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина. З друкарні «Свободи», 1920. Jersey City, N. J. 30 с.
500. Хоуп М. Сущность Женины: Её сила, тайна, архетипы. Её Богиня / перев. с англ. И.Старых. Москва: София, 2006. 224 с.
501. Чернюк С. Елементи суспільного міфу в українській народній казці «Яйце-райце» *Літературознавчі студії* / за ред. П. Білоуса. Житомир: Вид-во ЖДУ, 2009. С. 30–42.
502. Чернов Д. Вечность, архетип Самости и его символы. *Вісник Харківської держ. академії дизайну і мистецтв*. 2005. №8. С. 95–104.

503. Чеховський І. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці: Зелена Буковина, 2001. 303 с.
504. Чмихов М. Від яйця-райця до ідеї Спасителя. Київ: Либідь, 2001. 432 с.
505. Шалак О. Уявлення про смерть та потойбічне життя в українському фольклорі. *Берегиня*. 2002. №2. С. 29–35.
506. Швед І. Персонажі словацької народної демонології: «жіночі» антропоморфні істоти. *Міфологія і фольклор*. 2010. №3–4 (7). С. 50–59.
507. Швед І. Персонажі словацької народної демонології: «чоловічі» антропоморфні істоти. *Міфологія і фольклор*. 2011. № 1 (8). С. 44–50.
508. Шейнина Е. Энциклопедия символов. Москва: АСТ; Харьков: Торсинг, 2006. 650 с.
509. Шилов Ю. Брама Безсмертя. Київ: Український світ, 1994. 384с.
510. Шинкаренко В. Смысловая структура социокультурного пространства: миф и сказка. Москва: КомКнига, 2005. 208 с.
511. Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах (Репринтне видання 1899–1908 рр). Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. 1218 с.
512. Эдингер Э. Христианский архетип. Юнговское исследование жизни Христа URL: https://www.e-reading.club/chapter.php/1022174/3/Edinger_-_Hristianskiy_arhetip._Yungovskoe_issledovanie_zhizni_Hrista.html (Дата звернення: 10.01.2018)
513. Эдингер Э. Эго и архетип. Индивидуация и религиозная функция психического / под ред. В. Зеленского; пер. с англ. Ю. Донець. Москва: PentaGraphic, 2000. 264 с.
514. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. В. Большакова. [3-е издание]. Москва: Академический проект; Парадигма, 2005. 224с.
515. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / пер. с франц. и англ. Москва: Прогресс, 1987. 321 с.

516. Эстес К.-П. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях / пер. с англ. Т. Науменко. Москва: София, 2006. 496 с.
517. Юнг К.-Г. Архетипы і колективне несвідоме / пер. з нім. К. Котюк. Львів: Астролябія, 2013. 588 с.
518. Юнг К.-Г. Аіон: Нариси щодо символіки самості / перек. з нім. К. Котюк. Львів: Астролябія, 2016. 432 с.
519. Юнг К.-Г. Душа и миф. Шесть архетипов / пер. А. Спектор. Минск: Харвест, 2004. 399 с.
520. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного. *Архетип и символ*. Москва: Ренессанс, 1991. С. 97–128.
521. Юнг К.-Г. Символическая жизнь / пер. с англ. и предисл. В. Зеленского, изд. 2-е. Москва: Когито-Центр, 2013. 326 с.
522. Юнг К.-Г. Символы матери и возрождения. *Между Едипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа : сборник*. Львов: Инициатива; Москва: Совершенство, 1998. С. 313–380.
523. Юнг К.-Г. Собрание сочинений. Дух Меркурия. Москва: Канон, 1996. 384 с.
524. Юнг К.-Г. Структура психики и архетипы / пер. с нем. Т. Ребеко. Москва: Академический Проект, 2007. 303 с.
525. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. Київ: Знання, 2006. 341 с.
526. Ятченко В. Боги і люди в українській казці (видання друге, доповнене й перероблене). Київ: Міленіум, 2009. 152 с.
527. Ятченко В. Історія духовної культури українського етносу. Навчальний посібник. Частина перша. Давня українська культура. Київ: Міленіум, 2004. 148 с.
528. Ятченко В. Метафізичні виміри української дохристиянської міфології: автореф. дис... д-ра філософ. наук: 09.00.04. Київ, 2002. 39 с.
529. Ятченко В. Метафізичні виміри переходу від міфу до казки. *Українське релігієзнавство*. 2002. № 22. С. 23–30.

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

531. Ятченко В. Про розвиток духовності українського етносу дохристиянської доби. Монографія. Київ: Віпол, 1998. 200 с.

532. Ятченко В. Трансформація уявлень про смерть в карпатському фольклорі як показник екзистенційних прагнень людини. *Науковий вісник національного Університету біоресурсів і природокористування України*. 2009. № 137. С.195–201.

533. Ящуржинский Х. О превращениях в малорусских сказках *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія /* упор., прим. та біогр. нариси А. Пономарьова, Т. Косміної, О. Боряк; вступ. ст. А. Пономарьова. Київ: Либідь, 1991. С. 554–575.

ДОДАТКИ

Додаток А

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

Монографія

1. Тиховська О. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Ужгород: Рік-У, 2021. 512 с.

Публікації у наукових фахових виданнях

2. Тиховська О. Уявлення про відьму у світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2014. Вип. 19. С. 176–179 (0,7 друк. арк.).

3. Тиховська О. Персоніфікація архетипу Тіні у міфологічному світогляді українців. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2015. Вип. 20. С. 130–135. (0,8 друк. арк.).

4. Тиховська О. Космогонічні міфи у світлі психоаналізу. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 1 (35). С. 101–105 (0,8 друк. арк.).

5. Тиховська О. Психологічне підґрунтя образу дводушника в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Ужгород, 2016. Вип. 2 (36). С. 242–248. (0,9 друк. арк.).

6. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу русалки та повітрулі в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2017. Вип. 1 (37). С. 91–96. (0,8 друк. арк.).

7. Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя зимового циклу календарної обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського*

університету. Серія: Філологія. Ужгород, 2017. Вип. 2 (38). С. 72–77. (0,9 друк. арк.).

8. Тиховська О. Психоаналітичний аспект уявлень про «нечистих» духів у міфології Закарпаття. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2018. Вип. 23. С. 321–325. (0,7 друк. арк.).

9. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних уявлень про рушницю та полювання у народних віруваннях Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Вип. 2 (40). Ужгород, 2018. С. 63–68. (0,8 друк. арк.).

10. Тиховська О. Образ мавки в українській міфології та повісті Докії Гуменної «Небесний змій». *Філологічний дискурс. Збірник наукових праць*. Хмельницький, 2019. № 9. С. 168–179. (Index Copernicus). (1 друк. арк.).

11. Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів язичницьких богів в українській міфології Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*, 2019. Вип. 2 (42). С. 168–175. (Index Copernicus). (1,1 друк. арк.).

12. Тиховська О. Специфіка великодньої обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія Філологія*. 2019. Вип 1 (41). С. 139–145. (0,9 друк. арк.).

13. Тиховська О. Етноапхетипна семантика образу вовкулаки у фольклорі Закарпаття. *Науковий журнал Львівського державного університету безпеки життєдіяльності «Львівський філологічний часопис»*. Львів, 2020. №8. С. 177–184. (Index Copernicus). (0,9 друк. арк.).

14. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект замовлянь та клятв у фольклорі українців Закарпаття. *Народна творчість та етнологія*. 2020. № 5/6. С. 63–74. (1,1 друк. арк.).

15. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект рослинної магії в купальській обрядовості українців Закарпаття першої половини ХХ століття. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. Спільний*

українсько-румунський науковий журнал (АПСНІМ). Серія: Філологія. 2020. Вип. 3 (27). С. 91–96. (Index Copernicus). (1 друк. арк.).

16. Тиховська О. Етнопсихологічний аспект уявлень про «злі очі» та «вроки» у фольклорі Карпатського регіону. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 33. Том 3. С. 174–181. (Index Copernicus). (0,9 друк. арк.).

17. Тиховська О. Персоніфікація архетипу Самості в купальській обрядовості українців. *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Філологія*, 2020. Вип. 1 (43). С. 359–365. (Index Copernicus). (1,1 друк. арк.).

18. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу долі в українській міфології. *Актуальні питання гуманітарних наук. Міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка*. Дрогобич, 2020. Вип. 29. Том 4. С. 59–66. (Index Copernicus). (0,9 друк. арк.).

19. Тиховська О. Психоаналітичне підґрунтя образів чорта та домовика в міфології Закарпаття. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. Київ, 2020, Том 31 (70). № 2. С. 58–65. (Index Copernicus). (1 друк. арк.).

20. Тиховська О. Уявлення про душі самогубців в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. *Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Філологія*, 2020. Вип. 2 (44). С. 423–431. (Index Copernicus). (1,1 друк. арк.).

21. Tykhovska O. Psychological Basis of the Image of a Dead Lover in Mythology of Transcarpatia and P. Kulish's Story «About, Why the Peshevtsov Pond Was Dried up in the Town of Voronezh». *Філологічні трактати*. Сумський державний університет, Харківський національний університет

імені В. Н. Каразіна 2020. Том 12. №1. С. 117–125. (Index Copernicus). (0,9 друк. арк.).

Статті в наукових виданнях іноземних держав

22. Тиховська О. Психологічний аспект астральних образів у міфології Закарпаття. *Щорічний науковий збірник Восьмої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ». Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики*. Випуск 2017. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2018. С. 643–656. (1 друк. арк.).

23. Тиховська О. Етнопсихологічне підґрунтя космогонічних міфів про створення світу з яйця. *Щорічний науковий збірник Сьомої міжнародної науково-практичної Інтернет-конференції з україністики «Діалог мов – діалог культур. Україна і світ». Серія: Міжнародна наукова Інтернет-конференція з україністики*. Випуск 2016. Мюнхен: Verlag readbox unipress Open Publishing LMU, 2017. С. 736–744. (1 друк. арк.).

24. Тиховська О. Архетипна природа образів напівбогинь-напівдемонів у міфології українців Закарпаття та Румунії. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity*. Tasnad, 26–28 octombrie 2017. Satu Mare, București, 2018. S. 347–357. (0,9 друк. арк.).

25. Тиховська О. Психологічне підґрунтя культу предків в українській та румунській міфології. *Relatii Romano-ucrainene. Istorie si contemporaneitate. Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність. Romanian-Ukrainian relations. History and contemporaneity*. Satu Mare, București, 2019. С. 509–518. (0,9 друк. арк.).

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації

26. Тиховська О. Відображення культів праслов'ян у працях Ф. Потушняка «Вогонь в народних віруваннях» та «Вода, земля, повітря в

народних віруваннях». *Науковий і мистецький світ Федора Потошняка. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження видатного українського письменника і вченого*. Ужгород, 2010. С.234–243. (0,7 друк. арк.).

27. Тиховська О. Національна специфіка українського менталітету крізь призму архетипу землі. *Держава у теорії і практиці українського націоналізму. Матеріали VI Всеукраїнської конференції з міжнародною участю*. Івано-Франківськ, 26-27 червня 2015 р. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2015. С. 472–478. (0,6 друк. арк.).

28. Тиховська О. Психологічне підґрунтя уявлень про душу у світогляді різних народів. *Матеріали науково-практичної конференції «Становлення майбутнього вчителя-філолога у процесі вивчення регіонального фольклору»*. Умань, 2016. С. 108–114. (0,6 друк. арк.).

29. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу змії у міфології Закарпаття. *Збірник тез VI Всеукраїнської науково-практичної конференції «На шляху до синтезу філософії, науки і релігії» на тему: «Міф, філософія, наука: історична траєкторія взаємин»*. Львів: СПОЛОМ, 2017. С. 52–55. (0,3 друк. арк.).

30. Тиховська О. Психоаналітичний аспект демонологічних образів у міфології Закарпаття. *IX Міжнародний конгрес україністів. Фольклористика. Українознавство (до 100-річчя Національної академії наук України)*, НАН України, МАУ, ІМФЕ ім. М. Рильського. Київ, 2019. С. 125–135. (0,8 друк. арк.).

31. Тиховська О. Психологічне підґрунтя уявлень про межу в народних віруваннях Закарпаття. *Матеріали Міжнародної конференції «Фольклор – стратегічний ресурс нації»*. Дванадцяті фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській. Київ, 2019. С. 113–117. (0,2 друк. арк.).

Праці, які додатково відображають наукові результати дисертації, в тому числі з індексацією в наукометричних базах

32. Тиховська О. Специфіка обрядів жертвоприношення на Закарпатті (за розвідкою Ф. Потушняка «Жертва в народном вірованю»). *Україна в етнокультурному вимірі століть. Міфи і символіка в етнокультурні українців. Зб. наук. праць: посібник для викладачів, вчителів, студентів й учнів вузів та шкiл.* Київ: Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. С. 68–76. (0,6 друк. арк.).

33. Тиховська О. Психологічне підґрунтя народних уявлень про писанки у світлі світової міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філософія, культурологія, соціологія.* Маріуполь, 2018. Вип.16. С. 75–83. (Index Copernicus). (0,7 друк. арк.).

34. Тиховська О. Психоаналітичний аспект образу водяника в українській міфології. *Вісник МДУ. Серія: Філологія.* Маріуполь, 2018. Вип.18. С. 121–127. (Index Copernicus). (0,8 друк. арк.).

35. Тиховська О. Психологічне підґрунтя міфологічних образів чорнокнижника та соломонара. *Вісник МДУ. Серія: Філологія.* Маріуполь, 2019. Вип. 20. С. 142–149. (Index Copernicus). (0,8 друк. арк.).