

"Бойківська демонологія, будучи в своїй глибокій таємничості недоступною для чужих, не зазнала чужого впливу. Згідно зі своїми прагненнями, уявленнями, розуміннями добра і зла тут селянин сам творив собі різноманітні істоти в повітрі, на землі і в воді, котрі переслідували його або були доброзичливі до нього. Демонологія бойків вельми багата, повна життя, і хоча в нинішні часи занепадає, однак усе ще незмінно сильно відлунюється у народному середовищі чи то як бувальщини, чи, особливо у переказах. Є вона цілком слов'янською, незіпсованою чужими запозиченнями".

Іван Вагилевич. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині



Н. ВОЙТОВИЧ
НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ БОЙКІВЩИНИ

НАДІЯ ВОЙТОВИЧ



НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ
БОЙКІВЩИНИ

*Моїй бабусі Марії Щур
присвячую*

Надія ВОЙТОВИЧ

Народна демонологія Бойківщини

Монографія

Львів
СПОЛОМ
2015

УДК 398.4(477.86/87)

ББК Т597.75(4Ук)

В 65

Рецензенти:

Доктор історичних наук, професор кафедри етнології
Львівського національного університету імені Івана Франка

Михайло Глушко

Кандидат історичних наук, доцент кафедри культурології та українознавства
Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Микола Гладкий

Науковий редактор

Доктор історичних наук, завідувач кафедри етнології
Львівського національного університету імені Івана Франка

Роман Сілецький

Рекомендовано до друку Вченою радою

*Львівського національного університету ветеринарної медицини
та біотехнологій імені С. З. Гжицького*

Протокол № 7 від 9 грудня 2014 року

Уперше в українській етнології на підставі польового етнографічного матеріалу, зібраного на теренах Бойківщини, різнопланових історіографічних даних здійснено комплексну, науково обґрунтовану історико-етнографічну характеристику демонологічної системи бойків; виявлено генетичні витоки та семантику основних демонічних персонажів; досліджено демонологію бойків у загальноукраїнському та загальнослов'янському контекстах, виокремлено загальні та специфічні локальні риси; з'ясовано стан її функціонування на сучасному етапі.

Для етнологів, істориків, фольклористів, мовознавців, культурологів та всіх, хто цікавиться народною культурою українців й інших слов'янських етносів.

In monograph firstly in Ukrainian ethnology based on a field of ethnographical materials, that was compiled across Boyky's territories, different historical and graphical data performed complex, scientifically backgrounded historic-ethnographic characteristics of Boyky's demonological system; elaborated genetic outflows and main demonological personages' semantics; researched Boyky's demonology in general Ukrainian and general Slavonic contexts, outlined general and specific local patterns; concluded state of its functioning during modern stage.

For ethnologists, historians, folklorists, linguists, culturologists, all, who is interested in folk culture of Ukrainians and another Slavonic ethnoses.

ISBN 978-966-919-049-9

© Войтович Н., 2015

© В-во "СПОЛОМ", 2015

ЗМІСТ

Вступ	6
Розділ I. НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ БОЙКІВ ЯК ОБ'ЄКТ ЕТНОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	11
Розділ II. ДОМАШНІ ДУХИ	27
2.1. Демоніми. Походження домашніх духів	27
2.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд	39
2.3. Головні функції домашніх духів	49
2.4. “Взаємини” з домашнім духом, оберегові засоби.....	57
Розділ III. “БЕЗПІРНІ” ПОКІЙНИКИ	70
3.1. Демоніми. Походження “безпірних” покійників	70
3.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд	81
3.3. Головні функції “безпірних” покійників	91
3.4. Способи захисту, обереги від “безпірних” покійників	104
Розділ IV. ЛЮДИ З ДЕМОНІЧНИМИ ВЛАСТИВОСТЯМИ ТА ОЗНАКАМИ	121
4.1. “Босуркани”	121
4.1.1. Демоніми. Походження	121
4.1.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд	125
4.1.3. Головні функції	129
4.1.4. Способи захисту, обереги	132
4.2. “Вовкуни”	137
4.2.1. Демоніми. Походження	137
4.2.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд	140
4.2.3. Головні функції	143
4.2.4. Способи захисту, обереги	144
4.3. “Непрості”, “знаючі” люди	145
4.3.1. Демоніми. Походження	145
4.3.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд	152
4.3.3. Головні функції	156
4.3.4. “Взаємини” з людьми, способи “спілкування”	164
4.4. Люди з езотеричними можливостями	167
4.4.1. Категорія фаховості	167
4.4.2. Категорія за соціальним статусом	175
Висновки	183
Список використаних джерел і літератури	189
Список населених пунктів, в яких зібрано польовий матеріал	220
Іменний покажчик	222
Покажчик демонологічних персонажів	223

ВСТУП

Одним із виявів духовної культури сучасного суспільства є вибуховий інтерес до сфери магічного та демонічного, що яскраво ілюструють сучасні література і кінематограф, наявність великої кількості екстрасенсів, цілителів і псевдоцілителів тощо. З одного боку, це свідчить про тяглість традиції через її варіативність, гнучкість та здатність пристосуватися до реалій сьогодення. Але з другого боку, серед розмаїття поширених сьогодні міфологічних уявлень дослідник ризикує заплутатися, визначаючи, які з них “сучасні, а які” “традиційні”. Етнологу в теперішніх обставинах справді важко “відокремити зерно від половини”, бо, на жаль, навіть люди в селах теж піддаються впливу масової культури, яка насаджується через засоби масової інформації.

Саме тому важливого значення набуває всебічне вивчення традиційної народної культури українців, поглиблене дослідження всіх її компонентів, зокрема локальної специфіки народної демонології. Ця царина є одним із найважливіших джерел для реконструкції персонажів міфологічної системи і, водночас, для глибшого розуміння і пізнання давнього світогляду наших предків. Питання народної демонології та її осмислення належить до пріоритетних, адже воно “заторкає усі сфери слов’янської традиційної культури, пояснюючи усе, що відбувається у світі впливом демонів: атмосферні і природні явища, існування людини на “тому” світі, господарську діяльність і сімейне життя, долю людини, причини хвороб тощо”¹.

Демонічного персонажа ми розглядаємо як інваріантний набір смислових ознак. Термін “демонологія” у праці застосовуємо для позначення комплексу уявлень про демонів, духів, лю-

¹ Левкиевская Е. Е. Демонология народная / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 51.

дей з демонічними властивостями. До сфери народної демонології зараховуємо й такі категорії осіб, які своєю девіантною поведінкою, соціальним становищем, фаховою підготовкою викликали особливу увагу і сприймалися в очах простого гірського люду “не-такими”, “непростими” (вдова, музикант, мельник, пастух, покритка та ін.).

Одним з актуальних напрямків сучасних етнологічних студій є дослідження різних аспектів розвитку історико-етнографічних районів України. Особливий інтерес становить Бойківщина – земля, яка досі зберігає чимало реліктів матеріальної та духовної культури. Що стосується народної демонології, вона була й залишається дуже земною і тісно пов’язаною зі щоденними справами і побутом людини, тому, відповідно, є невід’ємним складником майже всіх сфер життя.

Традиційні вірування бойків були предметом особливої уваги провідних українських етнографів: Івана Вагилевича, Володимира Гнатюка, Михайла Зубрицького, Івана Франка². Водночас можна констатувати, що цю тематику не опрацьовано у повному обсязі. Видається надзвичайно актуальним вивчення, які саме культурні символи стоять за образами народної демонології, які ціннісні орієнтири та нормативні приписи несуть у собі “взаємини” людини з демонічними персонажами. Також майже не дослідженими залишилися деякі адміністративні райони сучасної Бой-

²Вагилевич І. Бойки, русько-слов’янський люд у Галичині / Іван Вагилевич ; [передм. та пер. з польської Р. Кирчіва] // Жовтень. – 1978. – № 12 (410). – С. 117–130; Гнатюк В. Нарис української міфології / Володимир Гнатюк ; [підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва]. – Львів : ІН НАН України, 2000. – 263 с.; Зубрицький М. Будинки і майстри / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 71–75; Зубрицький М. Млини і мельники / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 75–76; Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив’язані до днів в тиждні і до рокових свят / Михайло Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 33–60; Франко І. Я. Сожжение упирей в с. Нагуевичах в 1831 г. / И. Я. Франко // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 512–526. – (Пам’ятки історичної думки України); Франко І. Людові вірування на Підгір’ю / Іван Франко // Етнографічний збірник ; під ред. д-ра Івана Франка. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 160–218; Wagilewich J. O upjerech a widmach / Jan Wagilewich // Časopis českého Museum. – Praha, 1840. – S. 232–261.

ківщини. Дотепер етнографічна наука не має узагальнюючої праці з цієї ділянки народної культури. Винятком можна вважати етнологістичний словник Наталії Хобзей, у якому авторка, досліджуючи гуцульську міфологію, наводить і зіставні дані з теренів Бойківщини³. Звісно, що в радянську добу такі студії не заохочувалися, й це призвело до гальмування процесу вивчення народної демонології в українській науці. Актуальність всебічного наукового аналізу культури й побуту бойків є беззаперечною, оскільки сьогодення щораз помітніше вносить свої корективи у звичний триб життя українських горян, руйнуючи традиційні світоглядні уявлення і вірування. Без перебільшення, нагальною потребою сучасного етнолога є невідкладне зібрання якнайповнішої інформації від живих носіїв, бо з їх відходом буде безповоротно втрачено надзвичайно цінний пласт відомостей про демонологічні уявлення та вірування цієї етнографічної групи українців.

Щоб здійсними комплексу, всебічну, науково обґрунтовану історико-етнографічну характеристику демонологічної системи бойків та реконструювати основні її елементи, необхідно вирішити низку наукових завдань:

- проаналізувати стан етнографічного дослідження народної демонології бойків;
- визначити ареальні межі побутування народних демонологічних уявлень, вірувань, повір'їв;
- з'ясувати генетичні витоки та семантику демонічних персонажів Бойківщини;
- дослідити демонологічну систему бойків у загальнослов'янському та загальноукраїнському контекстах, виявити спільні та специфічні локальні риси;
- визначити причини трансформаційних процесів та сучасний стан функціонування народно-демонологічної традиції, співвідношення в ній інноваційного та традиційного.

У праці досліджується Бойківщина, територія якої за сучасним адміністративним поділом визначається як південно-західна частина Рожнятівського і майже весь Долинський (за винятком його північної смуги) райони Івано-Франківської області, Сколів-

³ Хобзей Н. Гуцульська міфологія : Етнологістичний словник / Наталя Хобзей. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип'якевича, 2002. – 216 с.

ський, Турківський, південна смуга Стрийського, Дрогобицького, Самбірського і більша частина Старосамбірського районів Львівської області, північна частина Міжгірського і Великоберезнянського та весь Воловецький райони Закарпатської області⁴. Ми провели польові дослідження у селах південної частини Богородчанського району Івано-Франківської області та зробили висновок, що демонологічні вірування та уявлення, які й досі побутують на зазначеній території, характерні для Бойківщини.

Хронологічні рамки роботи обумовлені як особливістю формування народної демонології, так і часом фіксації основного джерельного матеріалу. Оскільки виявлення і виокремлення архаїчного шару в багатьох випадках є надто гіпотетичним і спірним, то хронологічні межі дослідження доцільно визначити від початку XIX ст., тобто від появи перших народознавчих описів, до початку XXI ст., тобто сучасного періоду побутування демонологічних вірувань. Розширення хронологічних меж продиктовано необхідністю здійснити діахронні й синхронні порівняння аналізованих явищ, з'ясувати їхні історичні витоки й семантику. З метою розширення джерельної бази було проведено польові етнографічні експедиції, матеріали яких і стали основою для написання цієї праці⁵. Під час пошукової роботи застосовано основні методи польової етнографії: опитування, інтерв'ювання, спостереження. Польовий етнографічний метод використано для розширення фактологічної бази дослідження, поповнення її новими колоритними відомостями про демонологічні уявлення та вірування, на які свого часу не звернули уваги попередники, для перевірки достовірності їхніх матеріалів, уточнення змісту та суті окремих елементів демонологічної системи, простеження трансформації традиційних вірувань, виявлення співвідношення традиційних та нових елементів у них. У процесі дослідження залучено й поширений в етнології метод пережитків та історико-порівняльний метод.

⁴ Кирчів Р. Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини / Р. Ф. Кирчів / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1978. – С. 6.

⁵ Польові етнографічні матеріали, які збирала авторка (під дівочим прізвищем Левкович) упродовж 2003–2008 рр., впорядковані й зберігаються в архіві Львівського національного університету імені Івана Франка.

Класифікацію персонажів демонології здійснено на основі їх генетичної приналежності. Відповідно до цього сформовано розділи про демонізованих померлих – домашніх духів (які померли “своєю”, “чистою”, природною смертю) та “безпірних” покійників (померлих “не-своєю”, насильницькою, передчасною смертю); а також демонізованих живих людей, яких народна уява наділяла надприродними можливостями та здібностями. Важливо підкреслити, що в основу архітекτονіки розділів та підрозділів монографії покладено тематичний принцип, адже кожен демонічний персонаж має стійкий набір релевантних мотивів, який і є алгоритмом для його детального опису. Водночас цей принцип дає можливість простежити, як бойківська демонологічна традиція співвідноситься з іншими слов’янськими ареалами, позаяк основне наше завдання полягає в тому, щоби показати типологічні та локальні особливості саме бойківської демонології.

Ця книга ніколи б не побачила світ, якби не підтримка й допомога багатьох людей. Маю приємну нагоду подякувати всім, хто долучився до її створення. Найперше – колективі кафебри етнології Львівського національного університету імені Івана Франка, у відкритій, позитивній, демократичній атмосфері якого писалася ця робота. Не відомо, чи з’явилася б ця праця без мудрих і корисних порад моїх наукових керівників, консультантів і просто хороших людей: Романа Сілецького, Михайла Глушка, Володимира Галайчука.

Щира дяка колективу кафедри історії України та економічної теорії Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С. З. Гжицького (з яким маю приємну можливість працювати) за розуміння і підтримку.

Слова величезної вдячності висловлюю моїй родині: батькам, чоловікові, синові й особливо бабусі – Марії Щур, яка прищепила безмежну любов до рідної бойківської землі та якій я присвячую це видання.

РОЗДІЛ I

НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ БОЙКІВ ЯК ОБ'ЄКТ ЕТНОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Народна демонологія українців загалом і бойків зокрема здавна привертала увагу дослідників. Початки збирання і вивчення традиційних вірувань пов'язані із загальним зростанням інтересу до життя простого народу, яке викликав романтизм кінця XVIII – початку XIX ст. Зазначений період тривав до першої третини XX ст. і характеризувався накопиченням польового етнографічного матеріалу з різних теренів України. Звичайно, за обсягом, науковою глибиною та цінністю ці праці різняться між собою, проте вони важливі для дослідників як цінне джерело інформації про світоглядні уявлення українців певної історичної доби.

Точкою відліку етнографічного зацікавлення духовною та матеріальною культурою бойків можна вважати вихід у світ 1811 р. відомої монографії польського етнографа Ігнація Любич-Червінського “Okolica zadniestraska między Stryjciem i Łomnicą”¹. У зазначеній праці зафіксований матеріал, який стосується ще кінця XVIII – перших років XIX ст. Помітне місце у ній займає опис народних уявлень, вірувань і повір'їв, і хоча автор трактував останні як продукт духовної темноти та примітивного розвитку та одну з найбільших та найганебніших вад народу, яку потрібно викоринити², його праця багата на цінні демонологічні відомості. Зокрема, Ігнацій Любич-Червінський зазначає, що проста людина не може

¹ Lubicz-Czerwiński J. Okolica zadniestraska między Stryjciem i Łomnicą. Czyli opis ziemi, dawnych kłesk lub odmian tej okolicy / Ignacy Lubicz-Czerwiński. – Lwów, 1811. – 281 s.

² Ibid. – S. 230.

обійтися без допомоги (особливо у господарській сфері) так званого *знаючого, мудрого* ворожбита, знахаря, тому часто звертається до нього у разі, коли худоба заблукає в лісі чи захворіє³. Етнограф уперше докладно описував характерні для українських горян повір'я, звичаї, магічні дії, пов'язані з вибором “чистого пляцу” (місця. – *Н. В.*) для оселі, закладами, побудовою, ритуальною незавершеністю її протягом року та вселенням у нове житло⁴. Отже, цінність матеріалу, наведеного у зазначеній праці, полягає насамперед у фіксації низки характерних для бойків демонологічних уявлень про людей із надприродними можливостями, магічно-ритуальних дій, які забезпечують “недоторканість” домашнього простору селянина та сприяють веденню господарства.

Основні відомості та висновки з праці І. Любича-Червінського фактично компілював ще один польський історик та етнограф Лукаш Голембйовський, який, окрім цього, його характеристику бойків використовував для опису всього українського населення Галичини. Проте автор зафіксував цікаві обрядодії, пов'язані з народженням дитини та охороною її від злих очей – *вроків*⁵, а також навів приклади зі сфери народної метеорології, зокрема згадував магічні дії, які здійснювали, щоби буря обминула село і не пошкодила людські поля⁶.

У 30-х рр. XIX ст. етнографічне зацікавлення демонологією бойків пов'язане з діяльністю та експедиціями членів “Руської трійці”, передовсім Івана Вагилевича як уродженця бойківського краю. Особливої уваги заслуговує його велика стаття “Бойки – русько-слов'янський люд у Галичині”⁷, написана на основі польових мандрівок дослідника східною та центральною частинами Бойківщини. Значне місце в ній займає характеристика традиційних демонологічних уявлень українських горян, які автор вважав не “темними забобонами” селянина, а невід'ємною частиною його життя, виявом його поетичної вдачі. Дослідник зафіксував різноманітні назви дрібних демонічних істот – *хохлики, рарашки, бобаки і лелеки*, які ще й досі належно не досліджені, натомість докладніше охарактеризу-

³ Lubicz-Czerwiński J. Okolica zadniestrzka między Stryjem i Łomnicą... – S. 201.

⁴ Ibid. – S. 184–188.

⁵ Gołębiowski Ł. Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony / Łukasz Gołębiowski. – Warszawa, 1830. – S. 122.

⁶ Ibid. – S. 143.

⁷ Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині... – С. 117–130.

вав народні уявлення про домашнього духа (дідька) та злу істоту – язю. Побіжно І. Вагилевич згадував про так званих *непростих* – *баїль* (до яких помилково зараховував відьом і чарівниць) та *волхowników* (які можуть насилати град і морози)⁸. Більше того, дослідник не обмежився перелічуванням чи описом демонічних персонажів, а зробив висновки про загальнослов'янський контекст та консервативність народних вірувань люду Бойківщини, який майже не піддається іноетнічним впливам. Загалом праця І. Вагилевича донині залишається одним з найцінніших джерел про демонологію бойків.

Про серйозну зацікавленість І. Вагилевича народними віруваннями свідчить задум дослідника написати монографію про слов'янську демонологію, основу якої мав становити український польовий етнографічний матеріал. На жаль, вона не була завершена і сьогодні рукопис цієї праці знаходиться у Львівській національній науковій бібліотеці України імені Василя Стефаника⁹. У тій же бібліотеці є рукопис ще однієї, на наш погляд, не менш цінної розвідки цього ж автора, в якій зафіксовано поширений на Бойківщині демологічний сюжет про *вовкуна* та спосіб його зворотного перетворення, а також побутування демоніма *русалка* на території закарпатської частини бойківського краю¹⁰.

У 1843 р. вийшла в світ праця Костянтина Сементовського “Замечанія о праздниках у малороссіян”¹¹. У контексті дослідження демонології стали цінними та важливими доповнення та зауваження харківського “любителя української народності” Ізмаїла Срезневського до цієї розвідки, які здебільшого стосуються Бойківщини¹². Основним підґрунтям для статті автора є матеріали, які надав І. Вагилевич, зокрема про бойківського *домовика*, а також характерні для гірських місцевостей уявлення про *майок* та їхні *ігровища на полях*¹³.

⁸ Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині... – С. 126–128.

⁹ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 39, арк. 1–46.

¹⁰ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 49, арк. 12, 13, 21.

¹¹ Сементовскій К. Замечанія о праздниках у малороссіян (посвящается любителям старины) / Костянтин Сементовскій. – Х., 1843. – 74 с.

¹² Срезневскій И. Дополненія и замечанія / Измаил Срезневскій // Сементовскій К. Замечанія о праздниках у малороссіян. – Х., 1843. – С. 45–57.

¹³ Там же. – С. 47, 52.

Отже, описаний вище період етнографічного дослідження народної демонології бойків характеризується нагромадженням етнографічних відомостей і знань методом безпосереднього спостереження, фіксації, збирання й опису та першими спробами порівняльно-історичного вивчення матеріалу, розгляду його в загальноукраїнському чи навіть загальнослов'янському контекстах. Водночас чітко простежується протистояння діячів демократичного, прогресивного спрямування (які трактують традиційні вірування як вияв поетичності народу та його творчої вразливої душі) і представників “великодержавної” шовіністичної ідеології (які вважають їх продуктом духовної відсталості та неосвіченості).

У 50–70-х рр. XIX ст. не було спеціальних видань з етнографії бойків, не кажучи вже про демонологію цієї етнографічної групи. Варто згадати про нарис російського історика Ніла Попова¹⁴, в якому автор хоч і подає дуже загальну картину народної культури українських горян, проте не оминає своєю увагою й демонологію, зокрема, характеризує бойківську *дику бабу*, описує її зовнішній вигляд та вказує на основну функцію – підміну новонароджених дітей¹⁵. Окремі побіжні примітки, що стосуються демонології бойків, містяться в праці Ізидора Шараневича¹⁶. Слід згадати також статтю анонімного автора “Жизнь верховинскаго земледельца”, в якій подано опис магічних дій та ворожінь, традиційних для відповідних свят народного календаря, а також народні рецепти зцілення від укусів змій та *убезпечення від злих очей – уроків*¹⁷.

Замітка Стефана Підляшецького “Осень и обеды (Где-що о *упырях*)” написана з точки зору священика, тому не дивно, що автор називає демонологічні вірування звичайними забобонами, страхом і темнотою народу. Однак фіксує характер-

¹⁴ Попов Н. Русское население по восточному склону Карпат. (Гуцулы – Бойки – Лемки.) / Нил Попов. – М., 1867. – 32 с.

¹⁵ Там же. – С. 11–12.

¹⁶ Шараневич І. Словянські начатки у склонов Карпат / Ізидор Шараневич // Walny zjazd członków towarzystwa pedagogicznego w Kołomyi. – Lwów, 1871. – S. 123.

¹⁷ Жизнь верховинскаго земледельца // Свет. – Унгвар, 1870. – Ч. 38. – С. 305–306; Жизнь верховинскаго земледельца // Свет. – Унгвар, 1870. – Ч. 44. – С. 354–355.

ні для Бойківщини (нарис написаний переважно на матеріалах Самбірщини) уявлення про *упирів-дводушників*, а також способи поховання так званих “безпірних” покійників – повішеників¹⁸.

Значно більше інформації про демонологічні уявлення бойків з’явилося у 80–90-х рр XIX ст., зокрема, стараннями Данила Лепкого¹⁹, Івана Кузіва²⁰, Євгена Фенцика²¹, членів Наукового товариства імені Т. Шевченка – Юрія Жатковича²², Михайла Зубрицького²³,

¹⁸ П. С. [Підляшеський Стефан]. Осень и обеды. (Где-шо о упырях) / С. П. // Наука. – Коломыя, 1876. – Ч. 11. – С. 391; П. С. [Підляшеський Стефан]. Осень и обеды. (Где-шо о упырях) / С. П. // Наука. – Коломыя, 1876. – Ч. 12. – С. 544.

¹⁹ Лепкий Д. Деякі вірування про дитину / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1886. – Ч. 15–16. – С. 269–270; Лепкий Д. Домашні звірята в деяких людowych верованях / Данило Лепкий // Ватра : Літературний Збірник. – Стрый, 1887. – С. 161–166; Лепкий Д. З верованя нашого люду / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1884. – Ч. 5. – С. 37–39; Лепкий Д. Земля в людів вірі / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1895. – Ч. 3. – С. 53–54; Лепкий Д. З народных поверок : Дещо про вовкулаков / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1885. – Ч. 20. – С. 239–240; Лепкий Д. Народні звичаї і обряди / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 5. – С. 77–79; Лепкий Д. Народні повірки про вітер / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 23. – С. 369–370; Лепкий Д. Похоронні звичаї і обряди у нашого народу / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 1. – С. 13–15; Лепкий Д. Про народні забобони / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1884. – Ч. 13. – С. 105–107; Лепкий Д. Про небощиків / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1890. – Ч. 10. – С. 150–152; Лепкий Д. “Хованець”, або “бог-домовик” / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 7. – С. 114–115.

²⁰ Кузів І. Жите-бутє, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 15–16. – С. 262–265; Кузів І. Жите-бутє, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 20. – С. 336–337; Кузів І. Жите-бутє, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 21. – С. 351–352.

²¹ Фенцик Э. Следы древнеславянской мифологии у нас / Эвген Фенцик // Листок. – Унгварь, 1886. – № 11. – С. 257–259.

²² Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси / Юрій Жаткович // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. II. – С. 1–38.

²³ Зубрицький М. Будинки і майстри / Михайло Зубрицький // Жите і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 71–75; Зубрицький М. Млини і мельники / Михайло Зубрицький // Жите і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 75–76; Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив’язані до днів в тиждень і до рокових свят / Михайло Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 33–60.

Івана Франка²⁴, Філарета Колесси²⁵ та ін. в різних місцевостях Бойківщини було зібрано багато цікавого матеріалу. Найповніші дані містять роботи М. Зубрицького (записи народних повір'їв, переказів, пов'язаних зі спорудженням нових будинків та уявленнями про езотеричні можливості майстра-будівельника і мельника) та І. Франка (етнографічні відомості про поширені на Бойківщині вірування в упирів і пов'язані з ними ритуально-магічні дії місцевих горян, зокрема спалювання їх на терновому вогні як обереговий засіб проти епідемії холери в 1831–1832 рр.).

Варто згадати й про статтю Анисії Свенціцької “К етнографії бойков”, основою для якої були особисті спостереження авторки з гірського села Бітлі. Праця має досить загальний характер, але її частина, що стосується “нижчої” міфології горян, є набагато конкретнішою. У ній, зокрема, йдеться про так званих *земних богів* і їхній вплив на життя простого селянина, а також про одного з цих *богів* з наведенням цікавого тексту замовлянь від “поганого плачища” в дитини²⁶.

Особливо значущими у сфері дослідження демонології були наукові праці визначного українського народознавця Володимира Гнатюка. Матеріали з Бойківщини за обсягом займають третє місце серед його записів, поступаючись тільки розвідкам про рідні йому Поділля і Закарпаття. У своїх дослідженнях загалом, а також під час польових експедицій, науковець надавав важливого значення українській демонології. Про це яскраво свідчать два томи (у трьох книгах) записів народних демонологічних оповідань та вірувань (1904, 1912 рр.), які він зібрав та під-

²⁴ Франко І. Я. Сожжение упирей в с. Нагуевичах в 1831 г. / І. Я. Франко // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 512–526. – (Пам'ятки історичної думки України); Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / Іван Франко // Етнографічний збірник ; під ред. д-ра Івана Франка. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 160–218.

²⁵ Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю. В селі Ходовичах Стрийського повіту / Філарет Колесса // Етнографічний збірник ; під редакцією д-ра Івана Франка. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 76–98.

²⁶ Свенціцкая А. К этнографии бойков / Анисия Свенціцкая. – Петроград, 1915. – С. 6–10.

готував до друку²⁷. Студіюючи цю тему, В. Гнатюк основну увагу зосередив на максимальному збиранні, систематизації, аналітичному опрацюванні відповідного матеріалу з усієї етнічної території України, на осмисленні народної семантики персонажів та явищ української демонології в порівнянні з відповідними реаліями демонології інших народів. Власні етнографічні матеріали, здобуті під час експедицій, В. Гнатюк завжди поєднував із відомостями і висновками, що надходили від широкої кореспондентської мережі. Цитуючи надану інформацію, він завжди зберігав мовностилістичні особливості авторського тексту. У своїх працях дослідник вдало поєднував наукову інтерпретацію матеріалу з доступністю викладу, щоб зацікавити широке коло читачів досліджуваною проблематикою. Науковий доробок В. Гнатюка (включно з рукописними матеріалами) узагальнено і видано вже в наш час у “Нарисі української міфології”²⁸. У зазначеній праці автор подавав зібрані відомості за певною системою, тобто групував демонічні персонажі та явища відповідно до рангу чи функціональної семантики, а не за абетковим принципом, як було поширено раніше. Його схематична, компактна, проста, легка для сприйняття класифікація персонажів демонологічної системи не втратила наукової цінності й сьогодні. Своєю плідною науковою працею у царині народної демонології дослідник фактично охарактеризував дохристиянський демонічний світогляд українців.

У 1912 р. у Львові вийшов друком збірник польових записів похоронних звичаїв та обрядів²⁹. Саме В. Гнатюк здійснив опрацювання та редагування зібраних відомостей. Поряд з інформацією з інших українських земель, значне місце у збірнику займають матеріали, зібрані на Бойківщині, зокрема, на Старосамбірщині,

²⁷ Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. XV. – 272 с.; Гнатюк В. Знадоби до української демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXIII. – 237 с.; Гнатюк В. Знадоби до української демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXIV. – 280 с.

²⁸ Гнатюк В. Нарис української міфології / Володимир Гнатюк ; [підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва]. – Львів : ІН НАН України, 2000. – 263 с.

²⁹ Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник / Зібрав Володимир Гнатюк. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 139–424.

Турківщині, Сколівщині³⁰, найбільш цікавими та колоритними з яких є відомості про так званих “нечистих” покійників та способи їх поховання.

В історіографії етнографічного вивчення демонології бойків певне місце належить історико-краєзнавчій праці польського етнографа-аматора Софії Стшетельської-Гринберг про Старосамбірщину³¹. Загалом вона написана на основі спостережень і вражень авторки, зібраних під час вчителювання в різних місцевостях Старосамбірщини. Видання містить чимало відомостей про демонологію (народні способи лікування так званих демонічних хвороб, характеристика низки демонічних персонажів та *непростих* людей)³², але зверхне ставлення авторки до українців та їх культури, відсутність наукової підготовки й суб’єктивність виразно знижують пізнавальну і наукову цінність цієї праці.

Отже, кінець XIX – початок XX ст. був найпліднішим періодом у нагромадженні відомостей про демонологічну систему Бойківщини, передусім завдяки діяльності та посиленій увазі до неї членів Етнографічної комісії НТШ, визначних науковців – І. Франка, В. Гнатюка та М. Зубрицького. Польові дослідження стали більш планомірними і цілеспрямованими та послужили основою численної кількості публікацій народознавчого характеру.

У 20–30-х рр. XX ст. на західноукраїнських землях, які перебували під владою окупаційних режимів Польщі, Румунії і Чехословаччини, дослідницька робота Етнографічної комісії НТШ занепала. Проте в цей саме час стали виникати регіональні краєзнавчі осередки, з діяльністю яких пов’язана значна активізація етнографічного вивчення народних демонологічних вірувань. Одним з найвідоміших було товариство “Бойківщина” у Самборі, що мало неперіодичне видання “Літопис Бойківщини” (1931–1939 рр.). Духовна культура бойків досліджувалася здебільшого на прикладі окремих сіл. Майже в кожному числі видання друкувалися статті та повідомлення різних авторів про народні обря-

³⁰ Похоронні звичаї й обряди... – Т. XXXI–XXXII. – С. 211–252.

³¹ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność / Zofia Strzetelska-Grynbergowa. – Lwów, 1899. – 676 s.

³² Ibid. – S. 434–467.

ди, звичаї і вірування³³, а також, починаючи з третього номера, мовно-діалектний “Словник бойківського говору”³⁴.

Цінністю інформації вирізняється стаття Павла Донченка, в якій наводяться повір'я і демонологічні оповідки про яскравих та неповторних персонажів бойківської демонологічної системи – *повітруль*, *босуркань*, а також матеріали з родильної обрядовості, пов'язані з народженням дитини, охороною її від злих сил, ритуальним очищенням породіллі³⁵. Важливі відомості подано і в статті Калістрата Добрянського про поширені на Бойківщині вірування в надприродну силу знахарів та пов'язані з цим забобонні уявлення і дії селян. Автор наводить докладну характеристику кількох *земних богів* Старосамбірщини та Турківщини, описує кілька епізодів з їх магічної практики: замовляння від укусу змії, для відвернення градових хмар тощо³⁶.

Отже, від початку XIX ст. до початку XX ст. було накопичено чималий фактологічний матеріал, в якому більшою чи меншою мірою відображено традиційні народні демонологічні вірування та уявлення бойків. Деякі з описів досить детальні, інші ж – фрагментарні. Більшість зі згаданих робіт має описовий характер, без будь-яких коментарів автора. Істотним недоліком багатьох праць є відсутність паспортизації поданих відомостей. Водночас відомо: демонологічні вірування настільки варіативні, що суттєві відмінності спостерігаються навіть у межах одного села. Саме тому в сучасних дослідженнях важливого значення надається чітким вказівкам на джерело виявленого матеріалу.

³³ Скорик М. Бойківські писанки / Михайло Скорик // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – № 4. – С. 20–28; Фальковскі Я. Село Волосате, Ліського повіту / Ян Фальковскі // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 5. – С. 14–28; Кміт Ю. Ще про Волосатий / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 6. – С. 1–9.

³⁴ Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – Ч. 3. – С. 1–16; Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – Ч. 4. – С. 17–32; Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1936. – Ч. 7. – С. 61–76; Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1936. – Ч. 8. – С. 77–84.

³⁵ Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарошині / Павло Донченко // Наша культура. – Львів, 1936. – Ч. 4. – С. 301–308.

³⁶ Dobrzański K. Znachorstwo w Samborskiem / Kalistrat Dobrzański // Odbitka z kwartalnika etnograficznego “Lud”. – Lwów, 1934. – T. XXXIII. – S. 1–10.

Однак ми не маємо права надто критично оцінювати праці етнографів XIX – початку XX ст. з погляду сучасних науково-методологічних принципів. Багато з них були аматорами, а тому до їхніх описів чи навіть коротеньких заміток потрібно ставитися як до неоціненних першоджерел.

Без сумніву, для написання вартісної етнологічної праці дослідник зобов'язаний використовувати етнографічні матеріали, почерпнуті безпосередньо від носіїв етнічної культури. В основі нашої праці – авторські польові джерела, зібрані під час експедиційних досліджень впродовж 2003–2008 рр. на теренах Сколівського, Старосамбірського, Турківського районів Львівської області; Долинського, Рожнятівського, Богородчанського районів Івано-Франківської області; Міжгірського району Закарпатської області; Мостиського району Львівської області; Камінь-Каширського району Волинської області. Загалом опитано 140 інформаторів із 41 села.

Поряд з роботами про демонологію Бойківщини, де фіксується фактологічний матеріал, існує група праць, щоправда, чисельно набагато менша, яку становлять спеціальні розвідки, що містять аналіз окремих її фрагментів.

До таких досліджень належить велика за обсягом стаття В. Гнатюка “Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків”³⁷, яка є спробою системного історико-теоретичного узагальнення матеріалів з української народної міфології. Саме В. Гнатюк вперше проаналізував усе розмаїття уявлень народної міфології, визначив структуру, об’єкт і предмет дослідження “нижчого ряду божеств і демонів”.

У 20–30-х рр. XX ст. вийшли друком декілька праць, які опосередковано стосуються демонології бойків. Найвизначніша із них – це нарис про українців відомого польського етнографа Адама Фішера, який присвятив декілька сторінок народним уявленням та віруванням українців³⁸, та другий том монографії

³⁷ Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. М. Гнатюк // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 383–406. – (Пам’ятки історичної думки України).

³⁸ Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi / Adam Fischer. – Lwów ; Warszawa ; Kraków, 1928. – S. 127–135.

Казимира Мошинського³⁹. Проте найважливішим у цих працях є широкий загальноукраїнський та загальнослов'янський плани, в яких автори розглядають та аналізують факти і явища духовної культури бойків, зокрема, їхню демонологію.

Тоді ж етнографією бойків особливо зацікавився і польський дослідник Ян Фальковський, який здійснив низку експедицій у різні частини Бойківщини. Результатом його дослідження є публікації у зазначеному вище “Літописі Бойківщини”, а також етнографічні нариси про західну межу Гуцульщини та бойківсько-лемківське пограниччя (остання праця написана у співавторстві з Богданом Пашницьким)⁴⁰. Незважаючи на те, що вивчення проблеми здійснювалося без належного залучення всіх відомостей з бойківської та лемківської територій, праця має незаперечну етнографічну вартість (у ній наводяться цікаві дані зі сфери народної медицини, описуються способи поховання та оберегові засоби від “безпірних” покійників, можливості набуття *хованця*⁴¹). Автори слушно порушують питання щодо використання в етнографічних працях результатів досліджень з діалектології.

З цього погляду особливо цінною є фундаментальна монографія Івана Панькевича, в якій автор на основі власних фольклористичних та етнографічних досліджень (зокрема, неповторних польових матеріалів про *русальну п'ятницю, вовкуна, повітрулю, нічника* з бойківських сіл Торунь та Нижній Бистрий Міжгірського району Закарпатської обл.⁴²) та докладного вивчення проблеми діалектного розподілу українських говорів на Закарпатті аргументовано довів факт безпосереднього продовження відповідних галицьких карпатських говірок – бойківських, гуцульських, лемківських. Він стверджував, зокрема, що всі характерні

³⁹ Moszyński K. Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. – Kraków, 1934. – Cz. 2 : Kultura duchowa. – 725 s.

⁴⁰ Falkowski J. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim : Zarys etnograficzny / Jan Falkowski, Bogdan Pasznyi. – Lwów, 1935. – 128 s.; Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwórniańskiej, Bystrzycy Solotwińskiej i Łomnicy / Jan Falkowski. – Lwów, 1937. – 170 s. – (Prace etnograficzne. – № 3).

⁴¹ Ibid. – S. 78–87.

⁴² Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей / Іван Панькевич. – Прага, 1938. – Ч. I : Звучання і морфологія. – С 445, 454–455.

особливості бойківського говору в Галичині є властивими також для говірок суміжної закарпатської Верховини.

Значний крок у подальшому вивченні й науковому осмисленні традиційних демонологічних уявлень та вірувань бойків пов'язаний з дослідженнями відомого російського вченого Петра Богатирьова. Результатом кропіткої праці дослідника стала монографія “Магічні дії, обряди і вірування Закарпаття”, видана 1929 р. в Парижі (відомий також російський переклад тексту зазначеної роботи⁴³). Фактологічною основою праці були власні польові джерела автора з бойківської частини Закарпаття, а також матеріали з архіву Ф. Ржегоржа. Використовуючи синхронний метод (тобто на основі пояснення змісту обрядових дій самими носіями традиції), автор розглядав всю палітру різноманітних народних обрядів, вірувань, магичних ритуалів. Зокрема, йдеться про магичні оберегові дії, ворожіння, що відносять до календарних свят Різдва, Юрія, Івана Купала, коли найактивнішими є *босуркані, чарівниці, ворожки*; а також обряди, пов'язані з віруваннями в надприродні істоти (*змітча, повітрулю, улиря* та ін.)⁴⁴. П. Богатирьов виявив істотні відмінності в тлумаченні селянами різних сіл значення одних і тих же обрядів і ритуалів, розкрив тісний зв'язок останніх з життям і господарською діяльністю людей, їх традиціями і світоглядними уявленнями. Певним недоліком праці є майже повна відсутність відомостей про демонологію закарпатських горян, які містять праці інших народознавців, а також порівняльних даних про світоглядні вірування жителів інших частин Бойківщини і Карпат загалом. Повніше використання таких матеріалів сприяло б уникненню деяких поспішних висновків, як, наприклад, твердження, що “обряди, які сьогодні не мають чіткого пояснення, не мали його ніколи”⁴⁵.

Для української етнографічної науки в радянський час демонологія була якщо не забороненою, то, принаймні, небажаним полем дослідження. Тим не менше, з'являлися праці, в яких були

⁴³ Богатирев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатирев // Богатирев П. Г. Вопросы теории народного искусства. — М. : Искусство, 1971. — С. 167–297.

⁴⁴ Там же. — С. 214, 215, 241, 244, 249, 252, 279–282.

⁴⁵ Там же. — С. 190.

частково висвітлені традиційні вірування бойків. Так, зокрема, про *упиря* йдеться в статті Івана Симоненка⁴⁶.

Лише у 80-х рр. ХХ ст. публікуються роботи, в яких окремі елементи демонічного світогляду горян висвітлено в контексті дослідження інших етнографічних проблем, а також статті, де коротко узагальнено всю демонологічну систему бойків. До таких праць насамперед належить “Словник бойківських говірок” Михайла Онишкевича⁴⁷ та монографія Романа Кирчіва “Етнографічне дослідження Бойківщини”, що вміщує аналіз етнографічної діяльності збирачів та дослідників, які вивчали етнографію, культуру й побут Бойківщини загалом і народну демонологію зокрема⁴⁸. Останній автор на основі літературних та польових матеріалів коротко характеризує та узагальнює особливості демонологічної системи та світогляду українських горян у колективних монографіях “Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження”⁴⁹ та “Украинские Карпаты. Культура”⁵⁰. Досить побіжно та без будь-якої систематизації згадується про демоніум бойків у колективній монографії “Бойківщина”, яку видала українська діаспора⁵¹.

Сучасні науковці згадують про бойківську демонологію лише опосередковано, в контексті дослідження інших тем. Так, чернівецький учений Ігор Чеховський аналізує різноманітні традиційні уявлення, вірування, повір’я українців Карпат, які тісно пов’язані передовсім

⁴⁶ Симоненко І. Быт населения Закарпатской области (По материалам экспедиции 1945–1947 гг.) / Иван Симоненко // Советская этнография. – Москва ; Ленинград, 1948. – С. 81.

⁴⁷ Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок / М. Й. Онишкевич. – К. : Наукова думка, 1984. – Ч. 1 : А–Н. – 495 с.; Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок / М. Й. Онишкевич. – К. : Наукова думка, 1984. – Ч. 2 : О–Я. – 515 с.

⁴⁸ Кирчів Р. Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини... – 174 с.

⁴⁹ Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання / Р. Ф. Кирчів // Бойківщина : Історико-етнографічне дослідження / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 207–221.

⁵⁰ Кирчів Р. Ф. Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология / Р. Ф. Кирчів // Украинские Карпаты. Культура / [отв. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1989. – С. 125–128.

⁵¹ Луців В. Звичаї й обичаї на Бойківщині / Василь Луців // Бойківщина : Монографічний Збірник про Бойківщину з Географії, Історії, Етнографії і Побуту ; редактор і голова редколегії Мирон Утриско. – Філадельфія ; Нью-Йорк, 1980. – С. 437, 441.

з межовими святами народного календаря⁵². Юрій Головка, характеризуючи господарську культуру та побут бойків Міжгірського району, лише побіжно згадує про окремих персонажів народної демонології⁵³. Роман Гузій, який досліджував похоронну обрядовість українських горян, один з розділів своєї монографії присвятив традиційним світоглядним уявленням про так звану “свою” і “не-свою” смерть і, відповідно, про дві категорії померлих – “чистих” і “нечистих” покійників⁵⁴. Уявлення про відьомство і чари, звинувачення у чаклунстві, а також конфлікти, що їм передували, стали основою праці Катерини Диси⁵⁵. Досліджуючи будівельну обрядовість українців, Роман Сілецький у своїй монографії значну увагу зосереджує на виборі “чистого” місяця для майбутньої оселі, на світоглядних уявленнях про майстра-будівельника, будівельній жертві – аспектах, які безпосередньо пов’язані зі сферою демонології⁵⁶. Оксана Кісь, яка застосувала гендерний підхід та проаналізувала становище жінки в традиційній українській культурі, не оминула своєю увагою представниць девіантних соціальних ролей, тобто покриток, відьом, удовиць⁵⁷. Окремі аспекти народної демонології бойків висвітлені у статтях Володимира Галайчука⁵⁸.

⁵² Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українокарпатського регіону / Ігор Григорович Чеховський. – Чернівці : Зелена Буковина, 2001. – 303 с. – (Синкретизм і традиція в культурі населення Українських Карпат і Середнього Подністр’я).

⁵³ Головка Ю. Господарство, культура та побут українців верхів’я р. Ріка. Кінець XIX – першої пол. XX ст. / Юрій Головка. – Ужгород : Закарпаття, 2004. – С. 15, 79.

⁵⁴ Гузій Р. З народної танатології : карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. – Львів : Ін-т народозн. НАН України, 2007. – С. 81–112.

⁵⁵ Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століття. – Київ: Критика, 2008. – 302 с.

⁵⁶ Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців : монографія / Роман Сілецький. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 428 с.

⁵⁷ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) : монографія / Оксана Кісь. – Львів, 2012. – С. 208–248.

⁵⁸ Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини : вірування у домашніх духів (На польових матеріалах) / Володимир Галайчук // Етнічна культура українців / [відп. ред. М. Глушко]. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2006. – С. 198–216; Галайчук В. Уявлення про домашніх духів у селі Пороги Богородчанського району Івано-Франківської області (за польовими матеріалами) / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2005. – Вип. 39–40. – С. 456–485.

На особливу увагу заслуговує етнолінгвістичний словник Н. Хобзей⁵⁹, в якому дослідниця наводить назви демонів, подає семантику демонізмів та ареали поширення різноманітних їх варіантів, використовує етимологічні довідки, вказує час першої фіксації багатьох лексем, подає відповідники з інших культурних ареалів, зокрема з Бойківщини. Певним недоліком словника є дещо хаотична схема подання інформації. Можливо, раціональніше було б вказати основні назви демонів та їх евфемізми в одній словниковій статті, що дозволило б уникнути розпорошеності матеріалу та його багаторазового повторення.

Демонологічну тематику поглиблено вивчають представники російської етнолінгвістики – Ольга Сєдакова, Людмила Виноградова, Олена Левкієвська та ін. Результатом плідної багаторічної праці стала поява видання “Народная демонология Полесья”⁶⁰, в якому вміщено польові матеріали з детальними науковими коментарями, довідковим апаратом, словниками діалектних слів та міфологічної лексики. До першого тому праці увійшли тексти, які стосуються уявлень про людей з демонічними властивостями; другий том присвячений аналізу вірувань у посмертне існування людини. Численні словникові статті з питань демонології вміщені також у етнолінгвістичному словнику “Славянские древности” та у виданні “Славянская мифология”, що є скороченим варіантом словника.

На жаль, в українській етнографічній науці існують праці, які не позбавлені “міфологічних фантазувань”. Наприклад, Валерій Войтович без абсолютних на те підстав намагається довести, що етимологія слова “вовкулака” безпосередньо пов’язана з українським словом “кодло”, яке вживають на позначення “роду, плем’я”⁶¹; Сергій Плачинда пояснює звичай садовити молоде

⁵⁹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія : Етнолінгвістичний словник / Наталя Хобзей. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип’якевича, 2002. – 216 с.

⁶⁰ Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 648 с. – (Studia philologica); Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – 800 с. – (Studia philologica).

⁶¹ Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – К. : Либідь, 2002. – С. 80.

подружжя на вивернутого кожуха намаганням “одягти” (задобрити) домашнього духа і не впустити в оселю злидні – голого *домовика*⁶²; Василь Скуратівський у своїй праці дуже часто не подавав вказівок на джерела виявленого матеріалу⁶³ тощо.

Звичайно, у роботах, зазначених вище, автори ставили перед собою неоднакові завдання, тому їхні дослідження різні за обсягом, повнотою, характером і способом аналізу матеріалу. Проте вже саме розширення діапазону дослідницьких пошуків та збагачення джерельної бази новими колоритними даними про демонологічні вірування та уявлення мешканців бойківського краю стало неабияким прогресом у справі їхнього вивчення. Доробок дослідників сьогоденної доби має непересічну наукову цінність і є серйозною фактологічною і теоретичною базою для подальшого студіювання цієї проблеми. Однак варто наголосити, що жоден зі сучасних етнологів не ставив завдання вивчати демонологію бойків як окремий об’єкт спеціального дослідження. Фактично найвагомішими здобутками у цьому напрямку залишаються праці І. Вагилевича та В. Гнатюка.

⁶² Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології / Сергій Плачинда. – К. : Український письменник, 1993. – С. 23.

⁶³ Скуратівський В. Т. Русалії / В. Т. Скуратівський. – К. : Довіра, 1996. – 734 с.

РОЗДІЛ II

ДОМАШНІ ДУХИ

2.1. Демоніми. Походження домашніх духів

Здавніх-давен архаїчна свідомість первісної людини розрізняла два види смерті, кажучи умовно, – “праведну” та “неправедну”. На цій основі сформувалися поняття про дві категорії покійників – “чистих” і “нечистих”. У цьому розділі ми розглянемо та проаналізуємо традиційні уявлення бойків про “чистих” покійників, душі яких після смерті знайшли спокій у потойбічному світі, тому й стали покровителями свого роду (*дідами*)¹. Такі покійники могли впливати на світ живих, опікуватися родиною, посилаючи їй врожай рослин та приплід худоби, заступатися за живих перед Богом, тому фактично вони були домашніми духами, які в пізніших слов’янських традиціях отримали загальну назву *домовики*². Вважаємо, що ця назва є досить спрощеною (це лише один із демонізмів домашнього духа), бо не відображає всього спектру демонологічних уявлень про домашніх духів, які побутують у різних ареальних частинах слов’янського світу. До того ж, дуже сумнівно, що антропоморфний тип домашнього духа (*домовик*) є первісним відносно інших типів, тому у дослідників й немає повного права використовувати цю лексему як загальну, універсальну.

Домашні духи – це група різних міфологічних персонажів, виокремлених на основі трьох головних ознак: перебування в межах людської оселі чи інших господарських будівель; забезпечення благополуччя у розведенні худоби та при-

¹ Жуйкова М. Східнослов’янська лексика неправедної смерті / Маргарита Жуйкова // Народознавчі Зошити. – 2000. – № 4. – С. 577.

² Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян / Е. Е. Левкиевская // Очерки истории культуры славян. – М. : Индрик, 1996. – С. 183.

множенні достатку; генетичний зв'язок з душами померлих предків³.

Сучасний етнографічний та лінгвістичний матеріал відображає неоднозначність уявлень про зазначеного персонажа в різних слов'янських ареалах, тому дослідники виділяють декілька його типів:

1. Зооморфний – у вигляді змії, що забезпечує благополуччя родини та худоби, генетично пов'язаний з померлим предком (так звана *домашня змія*).

2. Зооморфний персонаж у вигляді *ласки*, який опікується худобою.

3. Антропоморфний чоловічий персонаж – дух-покровитель сім'ї, дому, всього господарства (власне *домовик*).

4. Дух-збагачувач, який прислужує людині, приносить їй багатство (*хованець, годованець*).

5. Духи, які живуть під землею чи в підвалинах дому, – можуть опікуватися худобою, забезпечувати добробут; їхньою характерною ознакою є низький зріст (*карлики, краснолюдки*)⁴.

Про так званих домашніх божків (*бесів-хороможителів*), яких господар у новій хаті зустрічає з чорним котом та чорною куркою, згадують ще слов'янські середньовічні джерела⁵. Як вважають дослідники, термін *домовик* як *опікун дому* стабільно характерний лише для російської традиції, де він осмислюється як господар і голова роду⁶, а Полісся можна вважати західною периферією поширення комплексу таких уявлень⁷. Однак фак-

³ Виноградова Л. Н. Духи домашние / Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; под общей ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д–К(Крошки). – С. 153.

⁴ Там же. – С. 153.

⁵ Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе / Ф. А. Рязановский // Из записок 37 т. Императорского Московского Археологического Института имени Императора Николая II. – М., 1915. – С. 40.

⁶ Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии / В. И. Даль. – Санкт-Петербург: Литера, 1996. – С. 135, 162, 203.

⁷ Виноградова Л. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу: поверия о домовом / Людмила Виноградова // Проблеми сучасної ареалогії. – К.: Наукова думка, 1994. – С. 309.

тологічний матеріал з території Бойківщини викликає сумніви у достовірності цієї тези.

На території Українських Карпат домінує тип духа-збагачувача (*хованець, годованець*), відомості про якого тісно переплітаються із західнослов'янськими демонологічними уявленнями. На зазначених теренах переважно вважають, що *хованець* є лише у того, хто “знається” з *нечистою силою*⁸ (хоч водночас трапляються й свідчення про його присутність у кожному домі⁹).

Помиляються ті дослідники, які стверджують, що масив українських назв (демонімів) домашнього духа є доволі обмеженим, а в Росії, натомість, простежується ціле розмаїття лексем на його позначення¹⁰. Бо етнографічний матеріал, зібраний лише на Бойківщині, показав досить велику різноманітність місцевих назв цього типу персонажа: *засідич, засідач* (цікаво, що *засідич* – це “той, що засидів якийсь ґрунт, замешканець”¹¹), *годованець, годованиць* (с. Вовче), *вертепник, клюз* (с. Присліп Турківського р-ну) (назва *клюз* відображає переплетення уявлень про образи духа-збагачувача та *інкюза* – чарівного гроша¹²), *чортик, дітко, дід* (с. Нижня Яблулька) (цікавою є остання назва, бо вона безпосередньо пов'язана з давніми дохристиянськими віруваннями, згідно з якими шанували духів предків, покровителів домашнього вогнища¹³), *свій чорт, помічник, антипко, олекса* (с. Новоселиця), *вигодованець* (с. Присліп Міжгірського р-ну), *вигодованик, коханець, диявол* (с. Сухий), *біда, федя* (с.Букова), *анцихрист* (с. Верхній Лужок), *підхалупник*¹⁴, *юрко, хованець, лілік, іванцьо* (с. Гребенів), *панько, плеканчик* (с. Тухля), *слуга, гос-*

⁸ Dobrzański K. Znachorstwo w Samborskiem / Kalistrat Dobrzański // Odbitka z kwartalnika etnograficznego “Lud”. – Lwów, 1934. – Т. XXXIII. – S. 2.

⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).

¹⁰ Витришук О. Формування уявлень про хатніх духів (на матеріалах фольклору та археології) / Олександр Витришук // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2000. – Вип. 3. – С. 62.

¹¹ Кміт Ю. Словник бойківського говору. – Ч. 8... – С. 84.

¹² Яворскій Ю. Домовик в галицко-руських верованіях / Юліан Яворскій // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. I. – С. 106.

¹³ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 100.

¹⁴ Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини... – С. 199.

подар (с. Плав'є), *габрусь* (с. Орява), *андрей*, *приятель* (с. Луги), *андрейко*, *антось* (с. Ілемня), *моцейко* (с. Росільна), *моцубейник* (с. Саджава)¹⁵.

Слід зазначити, що інформаторам відома й назва *домовик* (сс. Вовче, Жукотин, Нижня Яблунька, Новоселиця, Сухий, Тухля, Луги)¹⁶, проте тут вона не так поширена, як, наприклад, *годованець* чи *хованець*. Щоправда, Юрій Кміт у межах бойківської говірки зафіксував слово *домовій*, яке вживали на позначення змії, яка живе під хатою та яку бояться вбивати¹⁷. Очевидно, ця лексема стосується домашнього духа іншого типу, а саме – *домашньої змії* (бойківської *підтрамниці* – змії, що живе під “трамом” (підвалинами. – Н. В.)¹⁸). Оскільки бойки вірили, що з допомогою різноманітних ритуальних дій його можна собі створити, виховати, вигодувати, то звідси й постали зазначені похідні назви

¹⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 2,3,6,7,12 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.); Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2, 3, 7 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Старосамбірському р-ні Львівської обл.); Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 2, 4 5, 6, 9, 11, 12, 15, 16, 24, 26 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.); Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 4, 11, 16, 18, 21, 22 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.); Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 13, 18 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.); Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 2, 6, 16 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).

¹⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 2; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 3, 18, 26; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2, 4, 18; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 16.

¹⁷ Кміт Ю. Словник бойківського говору. – Ч. 7... – С. 64.

¹⁸ Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 2... – С. 71.

(які, до речі, зафіксовані також у гуцульських говірках¹⁹ і на території східної Лемківщини²⁰). Цікавими є виявлені відантропонімі назви духа-збагачувача (*олекса, федьо, юрко, іванцьо, панько, андрейко*). Проте з'ясувати їх етимологію можливо лише з допомогою діалектологічного аналізу. Наукові спроби щодо вирішення цієї проблеми викладені у публікаціях В. Галайчука²¹. Ми тільки хочемо наголосити, що пестлива форма таких відантропонімічних назв могла бути одним із оберегових засобів – для того, щоб задобрити домашнього духа.

Отже, як підтверджує зібраний матеріал, частина назв відображає кореляцію з *нечистою силою* загалом, в іншій закладена інформація про локалізацію домашнього духа, ще інша вказує на походження персонажа, а також необхідність приховувати його від сторонніх очей.

Ще й сьогодні науковці висувують різноманітні гіпотези щодо проблеми походження *хованця, годованця*. Російські дослідники стверджують, що ці персонажі є різновидами шкідливих духів – так званих “заложних” покійників, чортів, тому вони аж ніяк не можуть бути опікунами дому²². Однак до такої тези слід поставитись критично, бо і на Бойківщині трапляються свідчення, що *годованець* має бути в кожному домі (сс. Тухля, Новоселиця)²³.

Крім того, існує декілька способів набути духа-збагачувача. У Карпатах, зокрема на Бойківщині, широко побутує повір'я про те, що *годованця* можна купити (той, хто щось продавав, при акті продажу промовляв до покупця: “Беріт з усим”), склавши відповідну угоду: “*Єден багатий поїхав у Доброміль, а там чортики були. Він хотів собі єдного купити, то склав угоду і записав чорту то, про шо не знав. А в того богача дочка була вагітна, то*

¹⁹ Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 / Антін Онищук // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1909. – Т. XI. – С. 75.

²⁰ Гнатюк В. Знадоби до української демонології. – Т. XXXIII... – С. 159.

²¹ Галайчук В. Уявлення про домашніх духів... – С. 461–462.

²² Виноградова Л. Н. Духи домашніе... – С. 154.

²³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2.

потім її дитина здуріла” (с. Букова)²⁴. Окрім того, такого домашнього духа можна отримати у спадок: “А був у нас в селі ворожбит Матяньський, і як вмирав, то подарував маврі* тій того габруся, що і помагає шкодити людьом” (с. Орява)²⁵.

Та найцікавішими способами отримання цих духів є виведення їх з аномального яйця (*запортка*²⁶, *зноска*^{**}) чи походження з мертвонароджених чи померлих нехрещеними дітей. Ці дві версії, на перший погляд, є цілком відмінними, проте скрупульозно проаналізувавши їх, можна виявити спільну основу. Розпочнемо з розгляду першої версії, згідно з якою дух-збагачувач спеціально “виховується” з аномального яйця чорної курки чи півня, попередньо намащеного попелом з кістки покійника²⁷ чи загорнутого в “клуче”²⁸. Ще в Стародавній Греції побутували уявлення, що з яйця, знесеного семирічним чорним півнем, вийде потвора – “базиліш”²⁹. У кожному бойківському селі респонденти можуть розповісти ту чи ту історію про спосіб виведення *годованця* з аномального яйця, знесеного чорною куркою, який, до того ж, супроводжувався заборонами молитися, хреститися, розмовляти. Описані ритуальні табу, зокрема, мовчазність та “сліпота”, співвідносять людину, котра хотіла мати *годованця*, зі світом мертвих³⁰.

²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2–3.

* Лексему *мавра* респондент вживає для позначення *чарівниці, босуркані*.

²⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 12.

²⁶ Назва аномального яйця на східній Лемківщині та західній Бойківщині (див. : Falkowski J. Inkluz-djabełek. O sposobie uzyskiwania djabełka z jaja / Jan Falkowski // Odbitka z kwartalnika etnograficznego “Lud”. – Lwów, 1934. – Т. XXXIII. – С. 1.).

^{**} *Зносок* – перше або останнє яйце, яке знесе курка; яйце без жовтка чи з двома жовтками.

²⁷ Левкиевская Е. Е. Дух-обогатитель / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 148.

²⁸ Яворський Ю. Домовик в галицько-руських верованнях / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. I. – С. 105.

²⁹ Gajek J. Kogut w wierzeniach ludowych / Jan Gajek // Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie. Wydział II Historyczno-filozoficzny. – Lwów, 1934. – Т. XIII. – С. 348.

³⁰ Цивьян Т. В. Категория видимого / невидимого: балканские маргиналии / Т. В. Цивьян // Balcanica : Лингвистические исследования. – М. : Наука, 1979. – С. 202.

Нашу увагу привернув той факт, що зазвичай “виховувати”, “виховувати” домашнього духа можна було дев’ять днів чи тижнів перед Великоднем, а кульмінаційний момент наступав саме на це велике свято: *“Дев’ять неділь перед Великодньом клали під ліву паху зносок від чорної курки – би було ближче до серця, би тя полюбив, і підв’язували лляним платком. Не хрестилися, не молилися, Боже ім’я не згадували. Як ніп каже перший раз: “Христос Воскрес”, то вона: “І мій воскрес” – і він покивається”* (с. Тухля)³¹. Ще І. Франко записав подібний матеріал наприкінці XIX ст. на Підгір’ї³², а Василь Доманицький – на початку XX ст. на Рівненщині³³. Це, ймовірно, дає підставу пов’язати різноманітні повір’я про *зносок* з писанкою. По-перше, бойки розписували писанки, як правило, вночі, дотримуючись ритуальної мовчанки (такими ж діями супроводжувалося носіння *зноски* під плечем); по-друге, приготовлені для писанок яйця неодмінно мали бути від молоді курки, що почала нестися³⁴ (дуже часто інформатори вказують, що *зносок* – це і є яйце, яке знесла молода курка вперше (с. Стрільбичі, Луги)³⁵). По-третє, саме яйця від чорних курей найкраще піддаються фарбуванню³⁶. Певні паралелі можна зауважити на теренах Західного Полісся, де інформатори стверджують: *“На Пасху дітки ними (зносками. – Н. В.) гралися і потім з’їдали”* (с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.)³⁷. Цікаво, що південні слов’яни, зокрема серби, пер-

³¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

³² Франко І. Людові вірування на Підгір’ю... – С. 175.

³³ Доманицький В. Народний календар у Ровенським повіті, Волинської губернії / Василь Доманицький // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 78.

³⁴ Боян С. Бойківська писанка у народних віруваннях та обрядах / Світлана Боян // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6. Історичні науки : Збірник наукових праць. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – Вип. 6. – С. 285.

³⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 4; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 3.

³⁶ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 460.

³⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 69-Е, арк. 39 (Польові етнографічні матеріали до теми “Демонологія”, зібрані у Камінь-Каширському р-ні Волинської обл.).

ше яйце, пофарбоване на Пасху, називали “сторожем”, “охоронцем дому”³⁸.

Крім того, писанка відігравала помітну роль при народженні чи смерті дитини. Зокрема, ще у римлян існував звичай мальоване червоне яйце дарувати породіллі, бажаючи при цьому її дитині щасливої долі³⁹. У деяких селах Сокальщини в п’ятницю чи суботу після Великодня обходять “проводи”: жінки сходяться до церкви та приносять стільки білих яєць, скільки в родині померло старших осіб, і стільки писанок, скільки померло дітей (підкреслення наше. – *Н. В.*)⁴⁰. Не випадково на Бойківщині бездітні жінки, щоб дочекатися народження дитини, три роки поспіль писали по дванадцять писанок та роздавали їх дітям⁴¹. А на лемківсько-бойківському порубіжжі вірили, що саме з допомогою бездітних можна “викохати” домашнього духа⁴².

Далі перейдемо до другої версії, згідно з якою *хованцем* може стати недоношена чи страчена дитина: “*В нас носила годованьця кухарка. Вона не доносила дітину, і ніхто не знає, то воно за сім літ буде годованець*”⁴³. Саме ця версія наштавхує на думку, що назва *хованець*, можливо, походить від того, що недоношену чи страчену дитину закопували під порогом дому, тобто ховали від інших людей. Інформаторка зі с. Спас на Старосам-

³⁸ Виноградова Л. Н. Яйцо / Л. Н. Виноградова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (А–Я). – [изд. 2-е]. – М.: Международные отношения, 2002. – С. 499.

³⁹ O zwyczaju malowania jaj czerwono i święcenia ich na święta wielkanocne. – Łwów: Drukarnia A. B. Winiarza, 1850. – S. 7.

⁴⁰ Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності / Філарет Колесса // Записки Наукового Товариства імені Шевченка; [ред. Р. Кирчів, О. Купчинський, М. Глушко]. – Львів, 2001. – Т. ССXLII: Праці Секції етнографії і фольклористики. – С. 36.

⁴¹ Боян С. Бойківська писанка у народних віруваннях... – С. 288.

⁴² Falkowski J. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim... – S. 87.

* На підтвердження цієї версії можна навести і гуцульський етнографічний матеріал: “Щоб багатство розводилось, жінка має свою першу дитину закопати живою на тому ґрунті, на котрому хочеться, щоб багатство розводилось” (див.: Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі... – С. 189).

⁴³ Гнатюк В. Знадоби до української демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXIV. – С. 156.

бірщині констатує: “Завитки** ховали дітину під порогом хати, за кут хати – ховали від людей”⁴⁴. Як відомо, в родильній обрядовості слов’ян породілля ототожнюється з куркою, а народжене дитя з яйцем⁴⁵. В очах сільської громади покритка була розгульною жінкою, що могло стати приводом називати її *курвою* (зазначимо, що саме помітна родючість курки стала причиною переносу її назви для означення розгульної жінки⁴⁶). Власне тому можна припустити, що версії щодо походження домашнього духа, зазначені вище, є, по суті, двома варіантами (новішим і пізнішим) однієї, давнішої за походженням, згідно з якою дух-збагачувач – це душа похованої під порогом мертвонародженої чи страченої дитини (адже не випадково цей персонаж не любить тих, хто спить біля порога⁴⁷, бо це – його місце). У даному контексті цікавою є версія, за якою домашнього духа можна виховати з переступня (Bryonia. – *Н. В.*), викопаного і замкненого на якийсь час у скрині⁴⁸. Названа рослина у народних віруваннях безпосередньо пов’язана з душами дітей-потерчат⁴⁹. Подібні уявлення побутують і на Волині, де вірили, що навіть ненавмисне зірвана рослина льонок (*Linaria vulgaris* – *Н. В.*) забере щастя у людини на сім років⁵⁰. На закарпатській частині Бойківщини вважали, що душа нехрещеної дитини сім літ буде чортом, тому їй треба приготувати косу, ланцюг, граблі, віник, щоб дати роботу⁵¹ (аналогія з *домовиком*). Тотожні уявлення щодо походження духа-збагачувача побу-

** Дівчата, які втратили цноту, завагітніли та народили дитину, не перебуваючи у шлюбі.

⁴⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 6.

⁴⁵ Бушкевич С. П. Курица / С. П. Бушкевич // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)– П(Перепелка). – С. 64.

⁴⁶ Журавлев А. Ф. Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики / А. Ф. Журавлев // Очерки истории культуры славян. – М. : Индрик, 1996. – С. 125.

⁴⁷ Копча І. Про босоркань, чортів, межника і домовика / Іван Копча // Старий Замок. – Львів, 2003. – № 105–106. – С. 15.

⁴⁸ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 108.

⁴⁹ Яворський Ю. Из галицко-русских народных поверий / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1900. – Вып. IV. – С. 598.

⁵⁰ Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов / Д. Зеленин. – Москва ; Ленинград : Изд-во Академии наук СРСР, 1937. – С. 46.

⁵¹ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования... – С. 249.

тують в інших зонах слов'янського світу, зокрема у поляків, де душа закопаної під порогом дому дитини стає *клобуком*⁵².

Дослідник Віктор Давидюк вважає, що такі діти – це персонажне втілення колективної сили роду, яка має охоронні функції щодо його членів, коли виникає загроза їхньому життю⁵³. Науковці припускають, що первісно під порогом через трупоспалення ховали не лише страчених, мертвонароджених дітей, а й загалом усіх “чистих” покійників (тих, що померли “своєю” смертю), про що свідчить інформація, яку записав В. Гнатюк на Бойківщині: “Як невістка прийде по шлюбі, стане на поріг і мовить: “Чи є ту така яма, би ся сховали отець і мама?””⁵⁴. Це дає підставу вважати, що померлі нехрещені діти, поховані разом зі своїми покійними родичами під порогом хати, могли стати духами-опікунами. Ними вони і ставали, втілюючись в образ домашнього духа. Отже, на противагу російським дослідникам, ми вважаємо, що і в Карпатах цей персонаж є опікуном дому, а не різновидом “ходячого” покійника. Можливо, ставлення до *годованця*, як до негативного персонажа, а з другого боку, свідчення про те, що він має бути в кожному домі, спричинені певною мірою тим, що півень і курка в народних уявленнях також мають різне символічне значення – і як *нечисті* птахи, і як птахи, що оберігають від зла (зокрема, гуцули вважали, що коли “корові-первістці дати від чорної курки яйце издзісти, то відьма не озьме від неї молоко”⁵⁵).

Наголошуємо, що *зносок* (як недоношене яйце) та *страдча* (як недоношена дитина) є тотожними в цьому контексті, деякою мірою метафоричними (тобто *зносок* не лише символізує таку дитину, він і є тією дитиною). Про це свідчить, наприклад, угорський звичай закопувати яйця під домом (аналогічно зі способом та місцем поховання дитини) “на щасливу долю”⁵⁶ (очевидно, для отримання свого опікуна роду). Про стародавній звичай замурування

⁵² Левкиевская Е. Е. Дух-обогатитель... – С. 148.

⁵³ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів : Світ, 1992. – С. 90.

⁵⁴ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 211.

⁵⁵ Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонології. – Т. XI... – С. 40.

⁵⁶ Соломченко О. Г. Писанки Українських Карпат / Олексій Григорович Соломченко. – Ужгород : Карпати, 2002. – С. 20.

яйця під фундамент житлових будівель згадує Юліан Яворський⁵⁷. Докладнішу інформацію щодо зазначеного звичаю знаходимо у матеріалах І. Вагилевича, де конкретизується, що це – не просте яйце, а *зносок*, який потрібно “закопати під порогом сінних дверей, а після дев’яти років в яйцю буде вилежаний домовий дух”⁵⁸ (не випадково бойки ще й сьогодні на запитання про походження *годованця* відповідають: “*Він ся там вплодив під хатов*” (с. Вовче)⁵⁹). Отже, тут йдеться безпосередньо про спосіб виведення домашнього духа та водночас про спосіб поховання недоношеної дитини. З цього приводу також доцільно згадати про назву *зноска*, яку зафіксував на Поліссі В. Галайчук, – *підвій*⁶⁰. Слід зазначити, що *підвій* в Україні традиційно пов’язується з вихором, а душі недоношених або померлих нехрещеними дітей часто втілюються у вихор⁶¹.

Прикметно, що зазначені ритуальні дії над *зноском* здійснювали лише тоді, коли вважали його “своїм”, тобто були впевнені, що його не підкинули інші люди (інформатори стверджують, що підкинути таке яйце могли на великі свята чарівниці⁶², внаслідок чого людині загрожувала хвороба чи навіть смерть⁶³, тому в оберегових цілях *зносок* перекидали лівою рукою від себе через хату – за сьому межу⁶⁴). Водночас серед мешканців Бойківщини нам вдалося віднайти, ймовірно, архаїчнішу, а тому й ціннішу інформацію про дії над “чужим” *зноском*: “*То треба йти з тим яйцем на границю (межу села – Н. В.), виломити свербивус (шипшина, Rosa canina. – Н. В.) і тер[н]у, і то всьо з яйцем під ви-*

⁵⁷ Яворський Ю. А. Omne vivum ex ovo... К истории сказаний и поверий о яйце / Юліан Яворський. – К., 1909. – С. 11.

⁵⁸ Вагилевич І. Бойки, русько-слов’янський люд у Галичині... – С. 127.

⁵⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

⁶⁰ Галайчук В. Причинки до поліської демонології : вірування у домовика / Володимир Галайчук // Народознавчі Зошити. – 2006. – № 3–4. – С. 463.

⁶¹ Левкиевская Е. Е. Вихрь / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 380.

⁶² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 3, 4.

⁶³ Штефаньо О. Свячена писанка має велику силу / О. Штефаньо // Срібна земля – Фест. – 2006. – № 15. – С. 14.

⁶⁴ Українські закарпатські говірки : [Тексти] ; упор. та передм. О. Мигoliniць, О. Пискач. – Ужгород : Ліра, 2004. – С. 138.

вертом [деревом], що вітер вивернув, запалити. То так треба завити то яйце під ліве плече і йти туди” (с. Вовче)⁶⁵. Отже, можна припустити, що “чужий” зносок первісно означав “чужого” покійника, який аж ніяк не стане покровителем саме цього дому. Через те магічні дії з таким аномальним яйцем дуже нагадують давній спосіб поховання власне “нечистих” небіжчиків – поза межами оселі, під деревом. У контексті зазначеного вище (тобто тих магічних дій, які здійснювали над підкинутим зноском) на пряму аналогію між зноском та недоношеною дитиною вказує така інформація: “Де є виверт, там грім б’є. Під тим деревом колись-колись закопувала страдча та, шо аборт робила” (с. Лімна)⁶⁶.

У західнослов’янській традиції переважає спосіб отримання духа-збагачувача, який не відомий східним і південним слов’янам: цей персонаж сам хитрістю нав’язується людині, з’являючись у вигляді так званої *мокрої курки*, яку господар впускає до себе в дім⁶⁷. Водночас польові записи свідчать, що в підгірських селах Бойківщини, які територіально і за культурною спорідненістю близькі до західних слов’ян, також побутує аналогічний сюжет: “На полі в долинах був когут. Він (господар. – Н. В.) його взяв на під (горище. – Н. В.), а в’но воювало – то була біда” (с. Букова)⁶⁸.

Отже, те, що образ бойківського *хованця* генетично пов’язаний з уявленнями про душі померлих предків, не викликає жодного сумніву. Однак, на протипагу російським дослідникам, необхідно наголосити на тому, що це – душі предків-покровителів, а не “заложних” покійників.

⁶⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 7.

⁶⁶ Там само. – арк. 29.

⁶⁷ Pełka L. Polska demonologia ludowa / Leonard Pełka. – Warszawa: Iskry, 1987. – S. 206.

⁶⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 3.

2.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд

Для того, щоб зрозуміти генезу образу домашнього духа, слід насамперед проаналізувати основні ознаки, які його характеризують. Зокрема, для російського *домового* дослідники виокремлюють такі ознаки: зовнішній вигляд, обов'язкове і позитивно оцінюване перебування в кожному домі, генетичний зв'язок з душею померлого предка, роль вищого авторитету, опікуна дому, який допомагає у веденні господарства чи карає за неправильне ставлення до нього⁶⁹.

Детально аналізуючи основні ознаки та характерні риси цього персонажа, легко зауважити, що на теренах Українських Карпат, окрім основного типу духа-збагачувача, побутують уявлення і про інші типи домашнього духа, зокрема, про *домашню змію*, *ласку*, власне *домовика* та навіть *карликів-краснолюdekів*. Саме тому характерною особливістю карпатської демонологічної традиції є співіснування повір'їв про антропоморфний і зооморфний вигляд персонажа (майже всі інформатори наголошують на його здатності до перетворень). Подекуди на бойківських теренах побутують перекази про домашнього духа у вигляді маленького метелика: *“Як уночі їж без світла, то можеш нетлю* (маленький нічний метелик, *Lithocolletis fritellella*. – Н. В.) *з'їсти*”, водночас *“не мож їсти, коли темно-натемно, бо домовика мож з'їсти – а то хазяїн хати”* (с. Суходіл)⁷⁰.

І хоча, як зазначають респонденти, побачити домашнього духа можуть не всі (а тільки ті, які його мали), майже кожен бойко розповість, як саме виглядав *годованець*: *“Маленьке, мало ріжки, обросле, оберталося на kota, курку, жабу, він робився маленький чи великий – всякий”* (с. Гребенів)⁷¹, *“виглядає, як хлоп – має ноги, руки, таке, як людина, але має ріжки”* (с. Риків)⁷², *“як чорне курятко”* (с. Стрільбичі)⁷³. Помітним

⁶⁹ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л. Н. Виноградова. – М. : Индрик, 2000. – С. 136.

⁷⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 12, 16.

⁷¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 2.

⁷² Там само. – арк. 8.

⁷³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 4.

є переплетення образу *годованця* з виглядом чорта, яке, однак, відбулося в пізніший час, зокрема після прийняття християнства.

Поширеними на Бойківщині є уявлення про *ласку*, а також про інший тип домашнього духа – у вигляді змії чи вужа. У більшості випадків простежується чіткий зв'язок цих типів персонажів з господарством, зокрема з худобою: *“Ласочка зв'язана з добротою, би худоба ся вела. Ласочки оберігають село”* (с. Букова)⁷⁴. Подекуди інформатори навіть стверджують, що *“годованця хтось кохав* (виношував, доглядав. – *Н. В.) для худоби – би пас худобу”* (с. Тернівка)⁷⁵. Дослідник гуцульської старовини Антін Онищук ще на початку ХХ ст. зафіксував: *“Є такі підласички, шо їх не годит сі убивати, бо то щіске (щастя. – Н.В.) того, де они є”*⁷⁶. А *“як їх корова примняцкає, в'на (ласочка. – Н. В.) тогди кусат і уже та корова здихає. Ліку неє”*⁷⁷. Водночас жоден з респондентів не ототожнює *ласку* безпосередньо з домашнім духом. Стверджується лише те, що вона насамперед – *“від корів”* і має бути в кожному господарстві. Спорадично на території Бойківщини *ласці* приписують функцію, яка характерна для поліського *домовика*, а саме – заплітання коням гриви (до того ж, така функція оцінюється позитивно): *“Кобила сплетена в косах – то казали, шо ласиці сплели. То добре було, файно. Каждая корова має свою ласицю, як людина ангела-хоронителя”* (с. Ілемня)⁷⁸. Навіть повсюдно існувала заборона її вбивати, бо сім років худоба буде гинути⁷⁹. На Поліссі *ласка* інколи цілком ототожнюється з *домовиком*. Це помітно за способом та часом їх виявлення: в Чистий Четвер іти зі свяче-

⁷⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2.

⁷⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 11.

⁷⁶ Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонології... – С. 22.

⁷⁷ Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций / М. Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М. : Индрик, 2001. – С. 492.

⁷⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 7.

⁷⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 14.

ною свічкою у хлів, щоб побачити *ласку* і за цим визначити, якої масті потрібно тримати худобу⁸⁰.

Уявлення про *домашнього вужа* чи *змію* певною мірою пов'язане з тотемізмом. Тотемами стають ті тварини, які вважаються носіями душ, як, наприклад, вуж⁸¹. Класичною країною вшанування *домашніх вужів* була стародавня Литва, де кожен господар мав у куті свого дому вужа, який вважався опікуном господарства і забезпечував успіх⁸². Зрештою, у багатьох українських легендах присутні сюжети, в яких вуж приносить багатство своєму господарю⁸³. В українській міфології цей плазун є хтонічним мешканцем підземного царства⁸⁴, а, як відомо, померлі предки перебувають у потойбічному світі, який знаходиться саме під землею. Деякі свідчення дозволяють встановити прямий генетичний зв'язок вужа з душею померлого предка: "Є домовий вуж, приятель у господарстві. Це душа людська образовиваєця ужом, не можна бити вужа, бо то не вуж, а мушчина в хаті живе"⁸⁵.

Загальновідомо, що *домашня змія*, тобто душа померлого предка-опікуна, як домінуючий тип домашнього духа – один з найпопулярніших персонажів південнослов'янської міфології (сербська *чуваркуча*, болгарська *стопанка*)⁸⁶, а також один із типів домашніх персонажів на теренах західнослов'янського світу (польський *домовий вуж*, чеський *гад-господар*)⁸⁷. У повір'ях про *домашню змію* чи *вужа* нерідко зберігаються уявлення про їх генетич-

⁸⁰ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – С. 229.

⁸¹ Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя... – С. 12.

⁸² Там само. – С. 14.

⁸³ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні українські народні погляди та вірування / Георгій Булашев ; [пер з рос. Ю. Буряка]. – К. : Довіра, 1992. – С. 384; Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів : Світ, 1992. – С. 62.

⁸⁴ Галайчук В. Прозовий фольклор Полісся в записях 1996 року / Володимир Галайчук // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, Р. Омеляшко]. – Львів : ІН НАН України, 2003. – Вип. 3 : У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – С. 281.

⁸⁵ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян... – С. 276.

⁸⁶ Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян ... – С. 183.

⁸⁷ Виноградова Л. Н. Духи домашние... – С. 154.

ний зв'язок з померлими предками і з долею членів сім'ї, під порогом дому яких вони перебувають. У зв'язку з цим, у різних частинах східнослов'янського ареалу цей образ може сприйматися і як самостійний персонаж, і як різновид *домовика*. Оскільки образ *домашньої змії* відомий всім слов'янам, це дозволяє зробити припущення, що він, можливо, є найдавнішим серед усіх інших типів домашніх духів.

На нашу думку, на бойківських теренах *домашню змію* чи *вужа* можна вважати окремим типом домашнього духа. На це вказують різноманітні польові записи, зафіксовані на зазначеній території (до бойківського типу *домашньої змії* відносимо так звану *підтрамницю*). Основною відмінністю між південнослов'янським типом цього образу та його східнослов'янським аналогом є те, що в першого з них зв'язок із домашньою худобою виражений значно слабше. У бойківській традиції він виражається у досить яскравій формі: *“Моя баба пішла купувати корову. Та, що продала ту корову, йшла за коровов зо кільометер. Витягнула з кошіля вужа і він ту корову сцав – тот червак, аж шум з писка летит. Такий оброслий вуж, а голова була котєча. То є вже страшне молоко. Того вужа бахури вбили і корова згинула, бо в'на його вродила – такий був вроджений вуж”* (с. Хмелівка)⁸⁸; *“В неї був гадище звитий у колесі на печи. І гади в неї були довкола хижі. Її газда вбив одного гада, то лиш як корову випустили у команицю (траваконюшина, *Trifolium pratense* – Н. В.), то лиш двома перенними ногами зайшла та здохла”* (с. Присліп Міжгірського р-ну)⁸⁹.

Прикметно, що карпатська демонологічна традиція суворо забороняє будь-яким способом шкодити *домашнім вужу* та *змії*, а особливо вбивати їх. Це яскраво ілюструє і гуцульський матеріал⁹⁰, і бойківський: *“Гадину як здиблеш, то найліпше погодувати її, дати їй молока і поводитися з нею добре. Часом вона замешкає на обійстю або в стайни, то як там їй не роблять кривди, то такому чоловікови все ведєся дуже добре”*⁹¹. Українські горяни вважа-

⁸⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 5.

⁸⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 16.

⁹⁰ Гнатюк В. Знадоби до української демонології / Володимир Гнатюк. – Т. XXXIV... – С. 159.

⁹¹ Франко І. Людові вірування на Підгір'ю... – С. 173.

ли, що домова змія або *вуж* “живе в кожній хаті в мурі (в підвалинах. – Н. В.) – то є охорона” (с. Спас)⁹², а їх смерть призведе до загибелі всієї худоби⁹³ або навіть матері⁹⁴: “Не бий софію (змію. – Н. В.), бо ти умре мама”⁹⁵. Бойки Долинського р-ну вірили, хто вб’є вужа або на кого він упаде з дерева, той неодмінно має померти⁹⁶.

Релікти пошанування *домашнього вужа*, який живе на печі та приносить щастя, збережені у традиційних світоглядних уявленнях бойків, про що свідчить наступний демонологічний сюжет: “Прийшла я до тітки в гості. А в хаті коло печи валівчатко⁹⁷ стояло за ширмов, то тітка туду налила молока. Я ся дивлю, а там такі три змії з пультатими червоними очима. А тітка каже: “То я мушу їх годувати, бо би корови поздыхали”. Такі люди на Паску брали то гадяче ліновище (шкіра змії, яку вона скидає навесні. – Н. В.) і несли святити” (с. Комарники)⁹⁸ (тут простежується певна аналогія зі *зносом*, який несли до церкви на Великдень). Подібні уявлення побутують і серед лемків⁹⁹.

Отже, для бойківського ареалу яскравою особливістю *домашньої змії, вужа* та *ласки* (чи то як окремих типів домашніх

⁹² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 6.

⁹³ Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций... – С. 492.

⁹⁴ Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази / Р. Ф. Кайндль ; [пер. з нім. (за вид. 1884 р.) З. Ф. Пенюк ; післямова О. М. Масана]. – Чернівці : Молодий буковинець, 2000. – С. 141.

⁹⁵ Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań, [1971]. – Т. 55 : Ruś Karpacka. – Cz. II. – S. 419.

⁹⁶ Пачовський М. Народний похоронний обряд на Русі : порівнююча студія / Михайло Пачовський // Звіт дирекції академічної гімназії у Львові за шкільний рік 1902/1903. – Львів, 1903. – С. 9.

⁹⁷ Валівча – посуд для молока котам; видовбане корито для свиней або курей; посуд для глини та ганчірки, якими мажуть піч (див. : Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 1... – С. 82.).

⁹⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 21.

⁹⁹ Сілецький Р. Звичаї, обряди та повір’я у традиційному житлобудівництві / Р. Сілецький // Лемківщина : історико-етнографічне дослідження : [У 2 т.] / [відп. ред. Ю. Гошко, С. Павлюк]. – Львів : ІН НАН України, 2002. – Т. 2 : Духовна культура. – С. 158.

духів, чи то як виявів зовнішнього вигляду основного типу духа-збагачувача) є насамперед їхній безпосередній зв'язок із домашнім господарством, зокрема опіка над худобою.

Крім названих, на Бойківщині побутують уявлення й про інші типи домашніх духів, зокрема про антропоморфного чоловічого персонажа – духа-покровителя сім'ї, дому, всього господарства (власне *домовика*). Це підтверджують етнографічні матеріали: “*Виглядав так, як чоловік. Був у виді сім'янина, челядина*” (с. Верхній Лужок)¹⁰⁰; “*Він такий, як газда. А газда такий, як він*” (с. Саджава)¹⁰¹; “*Як старий дід з великою білою бородою*”¹⁰². Де-не-де зафіксовано також інформацію, яка свідчить про існування на карпатських теренах п'ятого типу домашнього духа, а саме – *карлика-краснолюдка*: “*Я виділа, як з її дітваком йшов такий малинький, як дітвак, а борода до зимлі. Я ся питаю: “А ви хто і де йдете”, а то як фиркнуло з вітром та щезло. Всі його кликали вигодованець*” (с. Присліп Міжгірського р-ну)¹⁰³. Аналогічну інформацію з території закарпатської частини Бойківщини зафіксував П. Богатирьов, щоправда, вона стосується недоношеної дитини: “*Змітча з-під конюшні (35 см росту, босе, без шапки) втекло під підлогу – під фундамент хати*”¹⁰⁴. Незважаючи на рідкісність вірувань у *домовиків-недомірків*, їх поява на зазначеній території внаслідок запозичення є малоймовірною. Бо ще К. Мошинський навів відповідники цього персонажа зі слов'янської міфології¹⁰⁵. До того ж, уявлення про зазначений тип домашнього духа дослідники фіксують і на Поліссі¹⁰⁶. Отож загалом можна стверджувати, що східним слов'янам, і україн-

¹⁰⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 8.

¹⁰¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 18.

¹⁰² Владимир Э. Следы славянской митологии / Э. Владимир // Русское слово. – 1929. – Ч. 18 (235). – С. 2.

¹⁰³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 16.

¹⁰⁴ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования... – С. 280.

¹⁰⁵ Moszyński K. Kultura ludowa słowian / Kazimierz Moszyński. – Kraków, 1934. – Cz. 2 : Kultura duchowa. – S. 678.

¹⁰⁶ Фісун В. Демонологія центрального регіону Українського Полісся / Валерій Фісун // Берегиня. – 1999. – № 4 (23). – С. 45.

ським горянам зокрема, відомі всі основні типи домашніх духів.

Крім вже згаданих, одним із підтипів бойківського домашнього персонажа є *чорний півень* (не випадково в давнину казали, що “без когута хата глуха”¹⁰⁷). Про це яскраво свідчить польовий матеріал з Турківського р-ну: “Як чорний когут перший раз переночував в хаті і запіяв, то всьо буде добре. Того когута називають засідич через то, що він перший там засів. Його не вільно було вбивати, бо він вже був як хазяїн хати” (с. Жукотин)¹⁰⁸, а також зі Старосамбірщини¹⁰⁹. У Центральній Україні такого півня називали *цариком*, бо його вважали найсильнішим серед інших¹¹⁰. Цікаво, що лексему *засідич* інформатори вживають і тоді, коли безпосередньо розповідають про *годованця*: “Зносок якби носив 9 днів під пахов, то мав би свого опікуна, що помагає газдувати – засідича, той що типирь домовик” (с. Жукотин)¹¹¹. До того ж, ця лексема свідчить про зв’язок домашнього духа не так із людиною, що його має, як з певним місцем, зокрема з домашнім простором (“як довго в хаті хтось сидів, то до нього казали: “Ти, засідич”¹¹²). Отже, зв’язок між чорним півнем та домашнім духом є очевидним. Імовірно, що чорний півень у цьому випадку символічно замінює старшого члена сім’ї, який має першим увійти до нової оселі, а після смерті стати її опікуном.

Характерною рисою карпатського духа-збагачувача є те, що він не любить солі. Власне з такою ознакою *годованця* пов’язаний один зі способів його придбання на Бойківщині, про який згадував І. Срезневський: “Якщо господар хоче мати домовика, то пе-

¹⁰⁷ Галицькі приповідки і загадки зібрані Григорієм Ількевичем: (Репринт-не відтворення вид. 1841 р.); [ред. Н. Бічуя, авт. післямови Р. Кирчів]. – Львів, 2003. – С. 6.

¹⁰⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 28.

¹⁰⁹ Сілецький Р. Звичаї та обряди, пов’язані з будівництвом хати на Старосамбірщині / Роман Сілецький // Старосамбірщина. – Старий Самбір, 2001. – С. 62.

¹¹⁰ Podbereski A. Materiały do Demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiecie Czehryńskim / Andrzej Podbereski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1880. – Т. IV. – С. 3.

¹¹¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 18.

¹¹² Там само. – арк. 6.

ред Юрієм пече 9 хлібів без солі (підкреслення наше. – Н. В.), на роздоріжжі вночі обкладається ними і викликає дідьків на хліб”¹¹³. Зазначимо, що сіль – це універсальний апотропей¹¹⁴, який оберігає живих людей від шкідливої сили демонічних істот¹¹⁵. Сіль використовували в поховальних обрядах, але, з другого боку, її не вживали на поминках¹¹⁶. Виникає запитання: чому сіль в одних випадках є табу, а в інших – необхідністю? І чому бойківський *годованець* так її не любить? Можливо, через ототожнення його з *нечистою силою* загалом (бо сіль використовували проти неї як оберіг). Та найвірогідніше, що генезу цього мотиву слід шукати в уявленнях про потойбічне життя, пов’язаних з культом предків, а точніше – в оберненості хтонічного світу (все, що на “цьому” світі є благом, на “тому” вважається злом і незручністю)¹¹⁷.

Прикметно, що в жодному випадку не вдалося зафіксувати хоча б якісь відомості про жіночий корелят *годованця*. Деякі дослідники вважають жіночою персоніфікацією *домовика* в Українських Карпатах *дику бабу*¹¹⁸. Однак таке припущення не відповідає дійсності, адже для *дикої баби* характерна сезонність перебування на землі та опіка не домашнім простором, а полем, переважно гороховим (докладніше про *дику бабу* див. далі), тоді як влада домашнього духа поширюється лише на той дім, де він мешкає (хоча інколи свого *годованця* господар міг послати й до сусіда з метою заподіяння шкоди), а його присутність там переважно є постійною та обов’язковою.

Ще й сьогодні на території Бойківщини можна віднайти інформацію, яка, зрештою, суперечить тезі російських дослідників, про обов’язкове та позитивно оцінюване перебування *домовика в кожному домі*: “У кожній хаті він є – так, як охоронець печі від

¹¹³ Срезневский И. Дополнения и замечания... – С. 47.

¹¹⁴ Валенцова М. М. Соль / М. М. Валенцова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (А–Я). – [изд. 2-е]. – М. : Международные отношения, 2002. – С. 444.

¹¹⁵ Łeńska-Bąk K. Sól w obrzędach pogrzebowych / Katarzyna Łeńska-Bąk // Literatura ludowa : Dwumiesięcznik naukowo-literacki. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. – Wrocław, 2000. – N. 1 (44). – S. 13.

¹¹⁶ Ibid. – С. 13.

¹¹⁷ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда... – С. 85.

¹¹⁸ Кирчив Р. Ф. Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология... – С. 126.

грому, бурі, але їх ніхто не видит” (с. Тухля); “[Домовик] – то хазяїн хати. Він є в кожній хаті” (с. Суходіл)¹¹⁹. Такі твердження, а також матеріал з будівельної обрядовості дозволяють припустити, що й українські горяни при переселенні в нову оселю мали б запрошувати зі собою хатнього духа – інакше він розпочинав активно знищувати господарство. Ця його шкода загалом відповідає характеру “своїх” покійників, які, як відомо, дуже легко ображаються на домашніх*. На Покутті, щоб заманити його, господар клав на порозі ложку каші, “аби діти спали”¹²⁰, тобто, щоб у хаті були мир і злагода. А бойки, щоб запросити домашнього духа, розпалювали вогонь у новому житлі з жарин зі старої печі. Тому в них розведення “живого вогню” було першочерговим магічним актом при заселенні нової хати¹²¹. Магічними діями супроводжувалося передання чи перенесення вогню у сербів: його заборонялося давати будь-кому, особливо у свята¹²². Як відомо, *годованець* не байдужий до джерела тепла¹²³. Щоправда, запрошення могло стосуватися лише “свого” хатнього духа, тобто коли він був членом саме цієї сім’ї, через те, що тоді “домашнім не шкодив, бо він – вже свій, домашній, бо він – хазяїн” (с. Семичів)¹²⁴.

¹¹⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 12.

* Зокрема, для запрошення домашнього духа на Покутті, господиня, виходячи зі старого дому, ретельно стежила, щоб у печі не залишилося жодної жаринки, бо добрий хатній дух як охоронець сімейного вогнища не перейде до нового помешкання.

¹²⁰ Урбанович Б. П. Традиційні вірування та звичаї, пов’язані з будівництвом житла на Покутті / Б. П. Урбанович // Народна творчість та етнографія. – 1987. – № 2. – С. 54.

¹²¹ Фальковські Я. Село Волосате, Ліського повіту / Ян Фальковські // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 5. – С. 18; Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання... – С. 216.

¹²² Плотникова А. А. Давать – брать / А. А. Плотникова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; под общей ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д–К(Крошки). – С. 13–14.

¹²³ Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwórniańskiej, Bystrzycy Solotwińskiej i Łomnicy / Jan Falkowski. – Lwów, 1937. – С. 89.

¹²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 6.

Поліщуки теж вважали, що запрошувати потрібно лише “свого” *домовика*, бо “которе твуй домовой, так він тихенько буде ходить, а не лякать тебе чи тривожить. А то лякаха якась”¹²⁵. Показово, що в українських замовляннях мати оберігає сина від “чужого” *домовика*, а “свій” *домовик* ніколи не вважався небезпечним¹²⁶. Микола Костомаров припускав, що в язичницьку добу “чужі” *домовики* за життя були ворогами для своїх предків¹²⁷.

Отже, твердження деяких дослідників, що звичай запрошувати *домовика* при переселенні у нову хату характерний лише російській традиції¹²⁸, не цілком відповідає дійсності.

Ще однією яскравою рисою бойківського *хованця* є його усталений зв'язок з визначеним місцем. Такі місця можна поділити на дві групи: місце під чимось (переважно під домом, у кутку хати) та дупла старих дерев, які ростуть на подвір'ї. Прикметно, що в зазначених місцях ховали недоношених страчених дітей (наприклад, у гуцулів *страдчат* ховали під корінням смереки¹²⁹), що додатково свідчить про походження духа-збагачувача від душ таких дітей. Хатній дух сприймався не лише як “мешканець” цих локусів, а й як їхній опікун, господар. Дуже часто людина була не в змозі щось змінити, тому коли *годованець* надокучав їй, будувала хату на іншому, “чистому” місці¹³⁰. Саме тому такі місця завжди залишалися у “володінні” домашнього персонажа; будь-яке втручання на “його територію” могло спричинити фатальні наслідки: “Як умирав господар, то казав, би стайню не валили і

¹²⁵ Галайчук В. Прозовий фольклор Київського Полісся / Володимир Галайчук // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 236.

¹²⁶ Костомаров М. І. Слов'янська міфологія : Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М. І. Костомаров ; [упоряд., прим. І. П. Бетко, А. М. Полотай ; вст. ст. М. Т. Яценка]. – К. : Либідь, 1994. – С. 231.

¹²⁷ Там само. – С. 275.

¹²⁸ Левкиевская Е. Е. Домовой / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 123.

¹²⁹ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 248.

¹³⁰ Як то давно було : Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записках Івана Сенька / Іван Сенько. – Ужгород : Закарпаття, 2003. – С. 193.

ту яблуньку з дуплом не зрізали, а вони то зробили – то повісилися” (с. Тухля)¹³¹; “В липі в дуплі жив нечистий і верещав. Господар порізав то дерево на дрова, і дуже погано йому стало жити: сини ся заїкали, він осліп” (с. Нижня Яблунька)¹³²; “Стайню розібрали, а підлогу мусіли йому (хованцю. – Н. В.) лишити, бо не могли рушити фіров з місця” (с. Нижня Яблунька)¹³³; “А був дідько для газдівства – то стайню як розбирали, то ‘му вугол лишили і слойик якийсь” (с. Ілемня)¹³⁴. Очевидно, у цьому випадку маємо справу з поступовим нашаруванням різних за часом виникнення пластів вірувань. Ще й сьогодні народна пам’ять зберігає багато реліктових елементів, які стосуються демонологічних вірувань, так само як є у ній чимало нових нашарувань. Яскравим прикладом співіснування в народній свідомості нового і давнього, традиційного й є поділ домашніх духів на “викоханих” (зі зноска) та “місцевих”¹³⁵. Безумовно, що давнім первісним видом є “місцевий”, оскільки саме він указує на походження зазначеного персонажа від душ померлих предків (тому що перебування такого персонажа безпосередньо пов’язане з давніми місцями поховання покійників).

2.3. Головні функції домашніх духів

Найістотнішою ознакою демонічного персонажа, що формує його образ, є набір функцій та дій, які йому властиві. Серед них виокремлюють дії, спрямовані на людину та її світ, а також ті, які характеризують поведінку самого персонажа та його звички¹³⁶.

Основні функції, які виконує дух-збагачувач, можна умовно по-

¹³¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

¹³² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 22.

¹³³ Там само. – арк. 25.

¹³⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 6.

¹³⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 11; Лепкий Д. “Хованець”, або “бог-домовик” / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 7. – С. 115.

¹³⁶ Левкиевская Е. Е. Демонология народная... – С. 54.

ділити на дві групи: шкодити (чи, власне, карати за неправильну поведінку) та допомагати. Щоб відрізнити функцію “шкодити” від “карати”, потрібно чітко зрозуміти, чи цей домашній дух робить шкоду через своє *нечисте* походження, чи це доброзичливий дух карає людину за її неправильну поведінку. Проте за межами опозиції *шкодити—допомагати* залишаються такі дії персонажа, які співвідносяться з функцією контролю за поведінкою людини (зокрема, бойківський *хованець* проганяє людину зі “свого” місця — особливо, коли ця людина не належить до його сім’ї, тобто є чужою). Також потрібно зважати на те, що в деяких випадках неможливо однозначно відрізнити безумовну шкоду (і допомогу) від таких дій персонажа, при яких вигода, яку має людина через контакти з ним, може надалі мати негативні наслідки і навпаки (“*Вилітат чорт зі зноски і каже: “Що ми даєш?”*. “*То, що я не знаю*”, а не знав, що жона беременна. Як умер [власник годованця], то трунов носило по [о]стрівках по stodолі” (с. Хітар)¹³⁷.

Як правило, цей демонічний персонаж дає про себе знати вночі¹³⁸ (що властиво переважно й всім іншим представникам демонологічної системи).

Аналізуючи функції духа-збагачувача, потрібно зазначити, що в Українських Карпатах, зокрема на Бойківщині, характерною ознакою домашнього духа є, так би мовити, вузькоспеціалізованість, тобто обмеженість лише одним видом діяльності. Це підтверджують етнографічні джерела: “*Він купував рушницю і купив з усім. Приніс домі, повісив на стіну, а в’на сама телімпатся* (рухається, трясеться. — *Н. В.*). *Виходит, а надворі олінь стоїт і не тіче* (тікає. — *Н. В.*)” (с. Семичів)¹³⁹ (тут йдеться про сприяння полюванню, мисливству); “*Мали біду — ті, шо мали багатство*” (с. Букова)¹⁴⁰ (приносить у дім матеріальні блага); “*Чорт, дідько — то з ріжками: корови пильнував, помагав косити, крос-*

¹³⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 8.

¹³⁸ Лепкій Д. “Хованець”, або “бог-домовик”... — С. 114.

¹³⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 2.

¹⁴⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 3.

на самі ткали” (с. Тухля)¹⁴¹ (допомагає в домашньому господарстві); “Сидит у печи, обороняє хату засідич” (с. Вовче)¹⁴² (охороняє дім); “Один був дуже богач великий і мав бджоли, а другий коло нього побудувався. То мусів перенести хату через ці бджоли – то той (годованець. – Н. В.) так робив” (с. Хмелівка)¹⁴³ (робить дрібні збитки). Цікаво, що, за уявленнями простого селянина, бути бджолярем означало бути знахарем, володіти особливими якостями, “щось знати”. У зв’язку із застосуванням численних незрозумілих для простої людини магічних засобів, які пасічники тримали в глибокій таємниці, їх часто вважали чарівниками, а тому й такими, що збагачували свої пасіки з допомогою нечистої сили (в цьому випадку – хованця).

Помітною є допомога домашнього духа в землеробстві: “Помагає ярувати (орати, садити. – Н. В.) – поганяє волів”¹⁴⁴. У цьому контексті у бойків цікавою є заборона підмітати оселю та мастити челюсті печі перед тим, як уперше йти в поле заорювати¹⁴⁵. Очевидно, тут ідеться про те, щоб не порушити спокій душ померлих предків-опікунів (не запорошити їхні душі, не замастити очі) і цим забезпечити собі їхню підтримку (рівнозначна заборона існувала у гуцулів на так звану “пам’ятну” п’ятницю¹⁴⁶). Українці Закарпаття навіть стверджували, що в людини могло бути декілька духів-збагачувачів, які охороняють дім, піклуються про пасіку, сприяють веденню господарства¹⁴⁷. Аналогічні уявлення поширені серед бойків Турківщини, про що свідчить така розповідь респондента: “Дивлюся на під (горище. – Н. В.), а там їх було сім, тих годованців. Як очима засвітили: чорні, страпаті, як коти,

¹⁴¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

¹⁴² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

¹⁴³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 16.

¹⁴⁴ Falkowski J. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem... – S. 87.

¹⁴⁵ Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 21. – С. 352.

¹⁴⁶ Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування прив’язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в с. Зелениці / Антін Онищук // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 47.

¹⁴⁷ Левкиевская Е. Е. Дух-обогатитель... – С. 149.

роги червоні. Я вже й не хочу тої помочи. То той, що їх мав, тих сім, то він усьо знав, всім від усього помогав” (с. Лімна)¹⁴⁸, а також на Покутті¹⁴⁹. Отже, безпосереднє співвідношення *годованця* з худобою, домашнім господарством, вогнем (домашнім вогнищем), матеріальними благами є більш ніж очевидним.

Зв’язок *хованця* з домашньою худобою є тим мотивом, який об’єднує його з усіма іншими типами домашніх духів¹⁵⁰. Вважають, що він доглядає за конем, коровою (пасе її, годує), а мучить лише ту скотину, яка не сподобалася. Через те українські горяни стверджують, що найбільше чарують *зносками* і виводять собі з них *домового слугу* пастухи, “щоби їм череда під час спеки не розбігалася”¹⁵¹. На Поліссі та в Карпатах функцію опіки над худобою виконує *ласка* (*Mustela nivalis*. – Н. В.), *домашня змія* чи *вуж* (й оцінюється така дія переважно позитивно). Разом з тим, українські горяни вважають укуси *ласки* особливо небезпечним для худоби¹⁵². Зокрема, гуцули вірять, що худобині завдають шкоди ті *ласки* та *змії*, яких посилають відьми¹⁵³. У таких випадках мешканці Українських Карпат застосовували деякі оберегові засоби для уникнення небезпеки: “Брали іглу і на Святий Вичірь щось шили, ‘би змія або ласка не споганили корову” (с. Семичів)¹⁵⁴; “Як огинь у хаті горит, то за ню (ласку – Н. В.) не треба згадувати, і тоді не буде шкодити” (с. Вишків)¹⁵⁵.

Що стосується *домашньої змії*, то її дії нерідко свідчать про те, що це – втілення душі предка, його відповідник. Не випадково українці Закарпаття таку змію називають *газдівником* (від слова

¹⁴⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 29.

¹⁴⁹ Мовна У. Традиційне бджільництво покутян / Уляна Мовна // Народознавчі Зошити. – 2007. – № 1–2. – С. 32.

¹⁵⁰ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян... – С. 281.

¹⁵¹ Скорик М. Бойківські писанки / Михайло Скорик // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – № 4. – С. 22.

¹⁵² Гура А. В. Символика животных... – С. 203.

¹⁵³ Кайндль Р. Ф. Гуцули : їх життя, звичаї та народні перекази... – С. 205.

¹⁵⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 2.

¹⁵⁵ Там само. – арк. 9.

“газда”, що означає “господар”)¹⁵⁶. У різних слов’янських зонах зафіксовані бувальщини чи просто повір’я про те, що *домова змія* їсть молоко чи молочну кашу разом з дитиною з однієї тарілки. Причому, в таких випадках повсюдно існувала заборона відганяти чи вбивати її, бо може постраждати чи навіть померти дитина, та й у господарстві все піде шкереберть¹⁵⁷. Зв’язок змії (вужа) з молоком ставить її в один ряд з *ласкою*. Поширеними є розповіді інформаторів про те, що людина змушена продавати корову разом з вужем, інакше вона не дасть більше молока, або про те, що вуж йде слідом за проданою коровою на нове місце. Українці Карпат до таких вужів ставляться з повагою, тому що “якщо вуж ссе корову, вона дає багато молока”, а якщо його вбити, “то і корова згине”¹⁵⁸. Саме такі демонологічні повір’я яскраво свідчать про те, що змія, а особливо вуж, виявляють риси покровителя худоби, що об’єднує їх з образом *ласки* як втілення домашнього духа.

Поширеним на Бойківщині є мотив, згідно з яким *годованець* навалюється на домашніх, душить, щипає, але лише тоді, коли господар йому не догодив¹⁵⁹. Часто інформатори уточнюють, що душити *хованець* може тільки чужого, коли хтось лягає на його місце. У патріархальній сім’ї чужою вважалася також невістка, присутність якої в хаті для духа була небажаною (згадаймо прислів’я: “Невістка – чужа кістка”). Респонденти так і зазначають: “З невістки знущався, бо була чужа” (с. Спас)¹⁶⁰; “Невістка не знала про нього, пішла на поле, то воно вирвало з рук мотику і викинуло” (с. Бусовисько)¹⁶¹. Такі дії хатнього божества пов’язані з давніми уявленнями про культ предків, згідно з якими померлі шкодять чужим живим. Отже, цей персонаж – це домашній дух, який опікується не лише господарством, а й своїм родом.

¹⁵⁶ Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – С. 308.

¹⁵⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 7.

¹⁵⁸ Колесса Ф. Людові вірування на Підгір’ю... – С. 80.

¹⁵⁹ Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi... – S. 128.

¹⁶⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 6.

¹⁶¹ Там само. – арк. 5.

Характерним для *годованця* на бойківських теренах є мотив віщування смерті, майбутнього, застереження від біди: “*Може душити вночи, віщуючи людині добро чи зло*”(с. Тухля)¹⁶²; “Коли насчить на горищі на супроти покуті і моча його протече крізь стелю”¹⁶³). Смерть віщують також й інші ознаки, зокрема, коли сниться, що в хаті завалився кут або комин¹⁶⁴, коли щось стукає на горищі¹⁶⁵, коли тріскає сволок (у такому випадку найчастіше помирає господар хати)¹⁶⁶ або ж піч западе¹⁶⁷. Водночас, щоб полегшити помирання, сволок або черинь печі свердлили¹⁶⁸, людину клали посеред хати під головним сволоком¹⁶⁹. З особливим пієтетом ставилися до сволока й поліщуки, називаючи його “батьком”, “хазяїном”¹⁷⁰. Виготовленню сволока надавали великого значення й зважали на дотримання певних магічних правил: остерігалися стукати по ньому сокирою, бо це може спричинити смерть господаря, “головку” сволока вирізали у формі виступів, кількість яких відповідала кількості домочадців, до якої додавали ще один – для *домовика*¹⁷¹. Усі ці ознаки безпосередньо пов’язані з *хованцем*, оскільки зазначені місця (кут, комин, піч, сволок) є його “володінням”.

В уявленнях поляків та німців смерті господаря дому може передувати смерть півня¹⁷² (про безпосередній зв’язок останнього з домашнім духом ішлося вище). Болгари очікували смерті тоді, коли курка знесла яйце з двома жовтками¹⁷³ (тобто *зносок*).

¹⁶² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

¹⁶³ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 405.

¹⁶⁴ Там само. – С. 363.

¹⁶⁵ Там само. – С. 211.

¹⁶⁶ Лепкий Д. Про небощиків / Данило Лепкий // Зоря. – Львов, 1890. – Ч. 10. – С. 150.

¹⁶⁷ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 304.

¹⁶⁸ Яковлева О. “Потойбіччя” в уявленнях прадавніх українців / Ольга Яковлева // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 3. – С. 78.

¹⁶⁹ Гузій Р. Народні засоби полегшення процесу помирання (карпатська традиція) / Роман Гузій // Народознавчі зошити. – 1998. – № 3. – С. 332.

¹⁷⁰ Радович Р. Стеля та сволок у традиційному будівництві поліщуків / Роман Радович, Роман Сілецький // Народознавчі Зошити. – 1996. – № 2. – С. 82.

¹⁷¹ Там само. – С. 83, 85.

¹⁷² Gajek J. Kogut w wierzeniach ludowych / Jan Gajek // Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie. Wydział II Historyczno-filozoficzny. – Lwów, 1934. – Т. XIII. – С. 437.

¹⁷³ Толстая С. М. Два / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 21.

Саме функція віщування наближає домашнього духа до померлих предків. Привертає увагу й те, що коли йдеться про віщування, хатній персонаж майже ніколи не вступає в контакт першим – його треба розпитати про майбутнє. Подібне явище зауважуємо в казках, коли персонаж потойбічного світу ніколи першим не звертається до казкового героя. Більше того, він починає чути або бачити цього героя після безпосереднього контакту. А те, що дух-збагачувач вимовляє тільки перші звуки слів ніби через силу, можна пояснити тим, що представник світу мертвих узагалі не мав би говорити.

Окрім того, *годованець* не любить хропіння, хоч особливої шкоди за це не робить. Ця ознака, а також те, що він взагалі не зачіпає дітей (респонденти навіть вказують, що “*воно дитину колисало*” (с. Спас)¹⁷⁴), теж наближає цього духа до душ померлих-опікунів.

Надзвичайно цікавим є те, що *годованець* не сприймає порушення усталених норм етикету, зокрема, коли жінка ходить простоволосою¹⁷⁵. Навіть говорити при ньому голосно не можна було¹⁷⁶. Отже, як бачимо, цей персонаж може виконувати й роль своєрідного наставника, що пильнує за дотриманням традиційного укладу життя та певних правил поведінки. У цьому його функції збігаються з тими, які мав би виконувати покійний предок. Не випадково І. Вагилевич у своїх рукописних матеріалах писав, що *хованець, годованець* належить до добрих домових духів¹⁷⁷.

Важливо відзначити, що попри очевидний пріоритет опікунських функцій домашніх духів, у слов'ян повсюдно зберігаються повір'я про здатність цих персонажів шкодити домочадцям (“*Чорт завоятив і здер дах з хати*” (с. Гребенів)¹⁷⁸), домашній худобі (“*Як не винесли на стріху їсти (годованцю. – Н. В.), то вся худоба за драбинами була*” (с. Букова)¹⁷⁹), збиткуватися над ними (“*Як*

¹⁷⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 6; Лепкій Д. “Хованець”, або “бог-домовик”... – С. 114.

¹⁷⁵ Галайчук В. Уявлення про домашніх духів у селі Пороги... – С. 476.

¹⁷⁶ Там само. – С. 477.

¹⁷⁷ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 39, арк. 15.

¹⁷⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 2.

¹⁷⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2.

була ще курна хата (без комина. – Н. В.), то було віконечко в стелі... газдиня насварила ‘го, а в хаті лежав покійник – то він (годованець. – Н. В.) з того віконечка сцяв на хрест, що на покійнику, задер ї спінницю і лускав (ляскав. – Н. В.)” (с. Тухля)¹⁸⁰); (“Бабу скинув з запічку і перекривлявся: “Во ім’я отця і сина – пуцька сина”. То баба була б тижнів слаба” (с. Тухля)¹⁸¹), насилати непорозуміння на сім’ю і неврожай на поля (“Він чоловіка скидав з постелі, а сам ї (жінку. – Н. В.) мучив” (с. Ілемня)¹⁸²) тощо. Інформатори зазначають, що для того, аби хатній персонаж не встиг наробити шкоди, треба “би він фурт (постійно. – Н. В.) роботу все мав” (с. Новоселиця)¹⁸³, тому інколи годованцю давали непосильне завдання: “Давала ‘му роботу – вовну чорну на білу і білу на чорну прати” (с. Вишків)¹⁸⁴, “з відра, з води копицю зробити” (с. Новоселиця)¹⁸⁵.

Проте хатній дух шкодить лише тоді, коли людина не виконує свої зобов’язання перед ним; коли ж господар не розчаровує годованця, то “дідьки піклуються про господарство, ниви, бджоли, рибальство, полювання”¹⁸⁶. Прикметно, що саме господар дому був головною дійовою особою, основним посередником у “взаєминах” із духом-збагачувачем. Тому його статус прирівнювали до статусу жерця (бо таким способом господар дому забезпечував нормальне життя своєї сім’ї та виступав медіатором між родиною та потойбічним світом), що забезпечував своєрідне міфологічне програмування сімейного буття¹⁸⁷.

¹⁸⁰ Левкович Н. Домовик (“годованець”) у демонологічних уявленнях бойків Сколівщини / Надія Левкович // Етнічна культура українців / [відп. ред. М. Глушко]. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2006. – С. 220.

¹⁸¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

¹⁸² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 6.

¹⁸³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 5.

¹⁸⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 9.

¹⁸⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 11.

¹⁸⁶ Срезневський І. Дополнения и замечания... – С. 47.

¹⁸⁷ Іванівська О. Статусно-рольова суб’єктність гостя та господаря в українському фольклорі / Олена Іванівська // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6. Історичні науки : Збірник наукових праць. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – Вип. 6. – С. 335.

Отже, є декілька причин того, що *хованець*, за народними переказами, шкодить чи нібито шкодить у господарстві. По-перше, через ототожнення із “ходячими” покійниками та *нечистою силою* загалом*;¹⁸⁸ по-друге, через те, що він не є членом саме цієї сім’ї; по-третє, через порушення своєрідних норм поведінки між ним та людиною. До системи цих “взаємин” належали конкретні вимоги щодо утримання домашньої худоби та вибору її масті, виконання ритуалу “кормління” хатнього персонажа; дотримання норм побутової поведінки та правил спілкування членів сім’ї між собою; запрошення домашнього духа при переїзді у нове помешкання¹⁸⁹.

Отже, домашній дух у бойків генетично близький до духів померлих предків-опікунів. Помешканням для хатнього духа служить дім його господаря, за межами якого його часто зображають безсилим та цілком безпечним (за винятком тих випадків, коли господар посилає його накапостити сусідам). Про це опосередковано може свідчити одна з його назв на Гуцульщині – *домарь*¹⁸⁹, яка в бойківській говірці вживається на позначення чоловіка, який працює вдома, а не в полі¹⁹⁰. На перший погляд, у цього домашнього духа переважає добра основа (про це свідчать його важливі функції – турбота про добробут хазяїна і знання про те, що і де є в господарстві). Він спричиняє зло лише у відповідь на чиєсь зло або коли в хаті робиться щось не так, як би йому хотілося.

2.4. “Взаємини” з домашнім духом, оберегові засоби

За своїм основним змістом уся багатогранність “взаємин” між людиною і домашнім духом зводиться до двох головних тенденцій: намагання людини вступити в контакт із цим персонажем (тобто побачити його, задобрити, запросити при переїзді в новий дім тощо) або позбутися небажаних контактів із ним (тоб-

*Про беззастережне ототожнення *домовика* з *нечистою силою* свідчать усі розповіді без винятку, але люди вважають його не настільки шкідливим, як чорта.

¹⁸⁸Виноградова Л. Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. – М. : Индрик, 1995. – С. 146.

¹⁸⁹Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 103.

¹⁹⁰Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 1... – С. 227.

то убити, побити, вигнати, захиститися оберегами). Обереги – це ритуально-магічні засоби, які охороняють людину та її простір (оселю, господарство, поле, родину) від можливої небезпеки з боку потойбічних сил¹⁹¹.

Щоб докладно розглянути це питання, потрібно розпочати з того, що необхідною передумовою створення нової сім'ї є будівництво нового житла. Відзначимо, що українські горяни ніколи не споруджували хати на роздоріжжі, на місці, де проходить стежка¹⁹². Добрим вважалося те місце, де любила лягати худоба, де був мурашник, де господарю приснилася домашня тварина¹⁹³. Також остерігалися зводити оселю на місці давніх поховань¹⁹⁴ (що пов'язано з уявленнями про пошанування покійників, згідно з якими померлі шкодять чужим живим) чи на старому “печищі”¹⁹⁵ (оскільки саме до печі в багатьох випадках прив'язують локалізацію домашнього духа, і тому, ймовірно, таке місце просто вже “зайняте” іншим). Покутяни ніколи не ставили хати там, де були пні від дерев, і там, де росли фруктові дерева, які після зрубування почервоніли, – “бо то кров”¹⁹⁶. У контексті цього варто зазначити, що *годованець* не любить, коли стинають плодові дерева, які ростуть на обійсті чи межі¹⁹⁷.

¹⁹¹ Толстой Н. И. Обереги / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 444.

¹⁹² Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування / Р. Ф. Кирчів // Гуцульщина : Історико-етнографічне дослідження / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 246.

¹⁹³ Вінценз С. На високій полонині (правда старовіку) / Станіслав Вінценз. – Львів : Червона калина, 1997. – С. 32.

¹⁹⁴ Сілецький Р. Звичаї, обряди та повір'я у традиційному житлобудівництві / Р. Сілецький // Лемківщина : історико-етнографічне дослідження : [У 2 т.] / [відп. ред. Ю. Гошко, С. Павлюк]. – Львів : ІН НАН України, 2002. – Т. 2 : Духовна культура. – С. 155.

¹⁹⁵ Сілецький Р. “Закладщина” хати на Поліссі : обрядово-звичаєвий аспект / Роман Сілецький // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 83.

¹⁹⁶ Урбанович Б. П. Традиційні вірування та звичаї, пов'язані з будівництвом житла на Покутті / Б. П. Урбанович // Народна творчість та етнографія. – 1987. – № 2. – С. 53.

¹⁹⁷ Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини... – С. 203.

Після того, як вибрали місце для майбутньої оселі, його перевіряли певними ворожіннями¹⁹⁸. Цікавий спосіб визначення придатної ділянки існував на Бойківщині: *“На вугла ставили хліб, і як то пропаде, то недобре, же то хтось бере – якийсь нечистий дух”* (с. Вовче)¹⁹⁹. Подібні дії виконували лемки, коли брали яре жито, мололи на жорнах лівою рукою і з отриманого борошна пекли паляниці (*ощипки*). Увечері господар встромляв у землю прuti і прикріплював до їхніх кінців по одному *ощипку* по кутах майбутньої хати. Уранці, якщо всі паляниці були цілими, то місце вважалося щасливим та чистим²⁰⁰. За структурою це ворожіння подібне до “кормління” душ померлих. А зникнення хліба могло свідчити про присутність чужого, непрошеного померлого.

Українці Карпат перед тим, як в’язати підвалини, клали по паляниці хліба і сіль на чотирьох кутах – щоб у хаті були достаток і злагода. У цьому контексті потрібно звернути увагу на те, що на Поліссі хліб і сіль є невід’ємними атрибутами при запрошенні *домовика* до нової хати²⁰¹. На “закладщину” на підвалині різали півня. Такий обряд побутував, зокрема, на Гуцульщині²⁰². Його можна вважати своєрідною кривавою тваринною жертвою.

В обрядовому аспекті можна провести аналогії між заснуванням підвалин хати і закладенням печі. Так, в уявленнях лемків піч виступала місцем перебування *домашнього вужа*, що приносить щастя мешканцям дому. Тому під час її зведення відрубували голову півневі й замурували у “спод”. Тоді заборонялося свистіти²⁰³. Оскільки піч служила локусом для “проживання”

¹⁹⁸ Про обрядово-ритуальні моменти при виборі місця для житла на Поліссі див.: Галайчук В. “Взаємини” людини та домовика у віруваннях українців Полісся / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – Вип. 38. – С. 570–572.

¹⁹⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 5.

²⁰⁰ Сілецький Р. Звичаї, обряди та повір’я у традиційному житлобудівництві... – С. 156.

²⁰¹ Сілецький Р. “Входчини” (новосільні звичаї, обряди та повір’я) / Роман Сілецький // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1999. – Вип. 2 : Овруччина. 1995. – С. 120.

²⁰² Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонології... – С. 23.

²⁰³ Сілецький Р. Звичаї, обряди та повір’я у традиційному житлобудівництві... – С. 158.

домашнього духа, в будь-яких ситуаціях (передусім у тих, які стосувалися домашнього господарства) людина, просячи *годованця* про допомогу, зверталася саме до печі. Зокрема, бойки знали “*як поросятко купиш і принесеш домі, то дотуляй до печі: би такео чесное било, як піч*” (с. Новоселиця)²⁰⁴; на Лемківщині “як ся позичат яйка до села, то треба почухати по пріпецку, то кури ся будут добре нести”²⁰⁵.

Важливого значення надавали й закладам сволока, оскільки він також був місцем локалізації *годованця*. Сволук вважався в хаті святим: майстер спершу клав його на чийсь голову, а при закладах виносили хліб-сіть²⁰⁶. Для спорудження нової хати українці Карпат майже ніколи не використовували старий сволок, на Бойківщині такий “грагарь” спалювали²⁰⁷. Можливо, це пов’язано з тим, що цей сволок уже зайнятий “чужим” хатнім духом і разом з ним до нової хати могли перейти всі біди та нещастя, які були в старій.

Цікаві обрядодії пов’язані із завершенням “закладщини” на Поліссі, де її відзначали святковою гостиною. Прикметно, що господарі, зустрічаючи гостей, стежили, щоб останні не ставали на поріг (!), “бо під порогом живе святий дух, який оберігає хату”²⁰⁸ (це ще раз підтверджує генезу домашнього духа із душ покійних родичів, похованих під порогом). До того ж, під час вселення цього духа необхідно було “закупити”, задобрити²⁰⁹. Аналогічні дії виконували і бойки Закарпаття: в маленьку ямку на порозі нової оселі вони клали посвячену на Святий вечір пшеницю²¹⁰. А при переїзді в нове помешкання духа запрошували зі собою (про

²⁰⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 9.

²⁰⁵ Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини / Іван Бугера. – Львів : Наш Лемко, 1939. – С. 20.

²⁰⁶ Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. А. Маркевич // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 62.

²⁰⁷ Сілецький Р. Звичаї та обряди у народному будівництві українців Карпат / Роман Сілецький // Народознавчі зошити. – 1995. – № 2. – С. 89.

²⁰⁸ Сілецький Р. “Закладщина” хати на Поліссі ... – С. 93.

²⁰⁹ Там само. – С. 93.

²¹⁰ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования... – С. 215.

це ми згадували вище). Неважко здогадатися, що в цьому випадку “святий дух” – це *домовик*.

Однією з вимог до спорудження нового житла була його ритуальна незавершеність протягом певного часу. Зокрема, на Бойківщині у збудованому помешканні на цілий рік залишали недошитою стріху, щоб через цей отвір “вилетіло все недобре”²¹¹. На Покутті майстер не прибивав останньої лати при покритті хати, бо вважалося, що хтось із родини помре²¹². У поліщуків існувала заборона білити стелю у новій оселі – “залишали місце для *домовика*”²¹³. На Бойківщині заборону білити пов’язують безпосередньо з покійним господарем: “Де був у хижі мерлець – до року не білять, бо душечка де в шкаралусці сидить”²¹⁴, “то якби її здер, вигнало би ся душу”²¹⁵. У цьому контексті цікавою є інформація з Мостиського району Львівської області: “*В’но (домашній дух. – Н. В.) є, де нещикатурено*” (с. Острожець)²¹⁶. Більше того, респонденти з Богородчанщини вказують, що місце, яке залишали небіленим для душі, залежало від віку та статі померлого: “*Як чоловік умирав, то коло стола недобілювали; як жінка – коло шафи; як дітина – коло печі, бо діти переважно на печі грілися*” (с. Росільна)²¹⁷. Незавершеність житла на Старосамбірщині безпосередньо пов’язана з віруваннями в *хованця*: у с. Соснівці де-небудь на “фаціяті” (причілковій стороні даху. – Н. В.) спеціально залишали відірвану дошку, щоб він “міг вийти і зайти”²¹⁸. Між цією демонічною істотою та душею померлого господаря хати існує пряма аналогія, про що свідчить така інформація: “Як господар помер, то *годованець* був ще рік у хаті після його смерті”²¹⁹. Інколи ритуальна незавершеність стосується господарських буді-

²¹¹ Lubicz-Czerwiński J. Okolica zadniestrzka między Stryjem i Łomnicą... – С. 186.

²¹² Урбанович Б. П. Традиційні вірування та звичаї, пов’язані з будівництвом житла на Покутті... – С. 54.

²¹³ Сілецький Р. “Входчини” (новосільні звичаї, обряди та повір’я)... – С. 117.

²¹⁴ Зубрицький М. Будинки і майстри... – С. 73.

²¹⁵ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 218.

²¹⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 57-Е, арк. 5.

²¹⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 14.

²¹⁸ Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини... – С. 202.

²¹⁹ Яворській Ю. Домовик в галицько-руських верованіях... – С. 106.

вель. Так, зокрема, поляки не прибивали одну з дощок у stodoli або залишали спеціальну дірку, через яку могли б проходити хатні духи²²⁰ (адже господарська діяльність – одна з основних функцій цього персонажа).

Отже, можемо зробити висновок, що в будівельній обрядовості досить важливим є вшанування душ покійних предків і в цих предках дуже легко розпізнати саме хатнього духа – бойківського хованця.

Співжиття з домашнім духом зобов'язувало господаря дому та членів його сім'ї дотримуватися певних правил поведінки (не сваритися і не битися; зберігати всі стародавні звичаї; жінкам не ходити простоволосими і не спати голяка²²¹). Серед найпопулярніших та найважливіших звичаїв було ритуальне “кормління” (годування хованця несоленою їжею). Як ритуальна їжа фігурують майже всі продукти, проте головними видами безкровної жертви слов'яни вважали хліб, зерно, кашу, мед, цукор. Особливого значення в ритуалах “кормління” надавалось першому шматку, порції тощо або, навпаки, залишкам їжі (*“Коло печі ставив [господар] тому пану (домашньому духу. – Н. В.) їсти: спочатку йому, а потім сам їв”* (с. Комарники)²²². Віддаючи першу частину всього на пожертву, людина цим визнавала першість, домінуючу роль хатнього божества у забезпеченні сімейного добробуту та вдалому веденні домашнього господарства.

Місця подання такої жертвовної їжі майже завжди збігаються з постійною або тимчасовою локалізацією духа-збагачувача. Найчастіше це – сіни, горище, сволок, піч, кут хати (*“в кути не мож ставати, щоби біду не наздоплати”*²²³).

Переважає інформація, згідно з якою годування духа-збагачувача було пов'язане з особливим часовим рубежем, а саме – з північчю та полуднем: *“Вони (члени сім'ї. – Н. В.) вечеряли у 12 годині і йому давали. І на полудне давали їсти”* (с. Нижня

²²⁰ Pełka L. Polska demonologia ludowa / Leonard Pełka. – Warszawa : Iskry, 1987. – S. 128.

²²¹ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 106.

²²² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 20.

²²³ Лепкій Д. “Хованець”, або “бог-домовик”... – С. 115.

Яблунька)²²⁴. Часом інформатори вказують, що годували домашнього духа лише на великі поминальні свята, наприклад, на Святий вечір: “*Дає ‘му (годованцю. – Н. В.) їсти раз на рік на першу Святу вечерю*” (с. Вовче)²²⁵. Цікавий спосіб годівлі-жертвоприношення та водночас поминання *годованця*, як уособлення душі покійного предка, побутував на Бойківщині: перед Великим постом господиня варила вареники та яйця, а дочка обирала яйце, вилазила на піч і затикала його за *гразарь*²²⁶ (адже сволок – одне з місць перебування цього персонажа). Отож іноді годування *хованця* постає доволі буденним явищем: йому належала певна частка, як і будь-якому члену сім’ї. В інших випадках, коли йому дають їсти на Свят-вечір, простежується чітка паралель з пошануванням померлих (адже повсюдно в Україні вважають, що на Святу вечерю вони приходять до живих). Аналогічні уявлення побутували на території Надсяння, де домашнього духа називали *обіжса*: “*На Святий вечір страви, як стояли на скрини, так їх і лишають на ніч для обіжси*”²²⁷. Інколи навіть *годованцю* відбирають в окрему посудину з кожної святовечірньої страви, щоправда, без солі (сс. Вовче, Жукотин)²²⁸. Це прирівнює його до полазника: “*Всього потроха у миску зі страв давали – то вгощалося діда (різдвяний сніп. – Н. В.), щоб ситність була в хаті. А рано то корові ся дає, бо то полазник*” (с. Росільна)²²⁹. Що стосується різдвяного снопа, то нам вдалося зафіксувати цінну та архайчну інформацію з теренів Сколівщини: “*Здавна сніп не стояв, а лежав, як миртвиць на столі*” (с. Кальне)²³⁰. Ці дані дотично підтверджуються матеріалом, які ще на початку ХХ ст. зафіксував І. Франко під час етнографічної екс-

²²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 26.

²²⁵ Там само. – арк. 4.

²²⁶ Лепкій Д. Селянські запусти в околиці Дрогобыча / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1881. – Ч. 7. – С. 90.

²²⁷ Щ. В. [Шурат Василь]. Святий вечір в Грибовичах піді Львовом / В. Щ. // Народ. – Львів, 1890. – № 6. – С. 83.

²²⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 7, 18.

²²⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 14.

²³⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 2.

педиції теренами Бойківщини: “Найстарший чоловік у хаті, частіше дід, має привілей спати на столі – звичка нечувана в жителів долин, де стіл вважається святим місцем, освяченим хлібом і на стіл кладуть хіба що померлих малих дітей”²³¹.

Отож постать домашнього духа на Бойківщині тісно пов’язана з культом предків. І навіть місце його перебування є локалізацією душ померлих родичів – опікунів роду.

Мета символічного “кормління” зводиться до намагання людини увійти в контакт з домашнім духом; бажання виділити померлим предкам частку загальносімейних благ, щоби продемонструвати їм виконання своїх обов’язків; задобрення. Траплялися і заманювання *годованця* у віддалені місця, щоб позбутися його (*“Берут багато їди і кладут під місток у рів; і берут сіно, лахи і він ся там лишає, але то дуже рідко”* (с. Гребенів)²³². Проте в більшості випадків головним мотивом була формула: “Я даю тобі, щоб ти дав мені”. Наприклад, бойки Турківського р-ну, годуючи домашнього духа, промовляли до нього: *“На, їж, ту сиди і мій дім стережи”* (с. Вовче).

Отже, “кормління” духа-збагачувача вважали надійним способом заручитися його допомогою в усіх сферах побутового життя, в основному – у господарстві. Доволі помітно, що і сама їжа, і час подання поживи цьому персонажеві тісно пов’язані з годівлею душ “своїх” померлих.

Зауважимо, що “кормління” предків у традиційній духовній культурі слов’янських народів є важливою складовою поховально-поминальних ритуалів, а також багатьох календарних обрядів (особливо різдвяно-новорічної обрядовості)²³³. За народними уявленнями, на Різдво збиралися всі духи: хто погано поминає їх, тому вони мстять бідами і збитками. Щоб заручитися їхньою підтримкою, наші предки готували своєрідні жертвоприно-

²³¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 2.

²³² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

²³³ Виноградова Л. Н. Кормление ритуальное / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; под общей ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д–К(Крошки). – С. 601–606.

шення. У різдвяних обрядах це були зерно, кутя, карачун. Важливого значення надавали Святій вечері, на яку запрошували бурю, град, вовків²³⁴. У карпато-балканській традиції для ритуального запрошення предків господар перед Святою вечерею розкидував по кутах дому горіхи, зерно, горох²³⁵. Це можна вважати архаїчним ритуалом – своєрідним жертвоприношенням усім духам.

Дідуха (розстелену солому) спалювали на третій день після Святого вечора²³⁶. Ритуальний вогонь у звичаях та обрядах горян мав дуже важливе значення. Його запалювали для зустрічі предків як бажаних гостей. Цей вогонь символізує взаємне піклування живих про “своїх” покійників, “батьків”²³⁷. Дослідник Дмитро Зеленін вважав розпалення такого вогню жертвою *домовику* (у християнські часи це слово замінили на “родичі”, “покійники”)²³⁸. Зафіксований польовий матеріал з Бойківщини й сьогодні зберігає архаїчні форми зазначеного ритуалу: “*На Штефана (9 січня. – Н. В.) виносили за ворота діда (сіно) та й спалювали. Кажут, що то божка зріли*” (с. Хмелівка)²³⁹. Зрештою, звичай “гріти діда” (в середу, четвер перед Великоднем) мав таке ж функціональне призначення²⁴⁰. Ще М. Костомаров зазначав, що поклоніння *домовику* пов’язане з пошануванням вогню, який символізував багатство (тому в деяких місцях вогонь так і називали – “багач”, “багаття”)²⁴¹.

Найголовнішим елементом різдвяно-новорічної обрядовості українців Карпат було колядування, первісний зміст якого полягав

²³⁴ Кутельмах К. М. Календарна обрядовість / К. М. Кутельмах // Гуцульщина : Історико-етнографічне дослідження / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 288.

²³⁵ Виноградова Л. Н. Кормление ритуальное... – С. 602.

²³⁶ Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання... – С. 215.

²³⁷ Зеленін Д. К. Очерки русской мифологии / Д. К. Зеленін // Зеленін Д. К. Избранные труды ; [вступ. ст. Н. И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской]. – М. : Индрик, 1995. – Вып. 1 : Умершие неестественною смертью и русалки. – С. 293.

²³⁸ Зеленін Д. К. Народный обычай “треть покойников” / Д. К. Зеленін // Сборник Харьковского Историко-филологического Общества. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. – Х., 1909. – Т. 18. – С. 267.

²³⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 3.

²⁴⁰ Кутельмах К. М. Календарна обрядовість / К. М. Кутельмах... – С. 295.

²⁴¹ Костомаров М. І. Слов'янська міфологія... – С. 274.

у забезпеченні багатства, здоров'я та добробуту. Традиційно відбувалося й переодягання, яке передбачало наявність таких персонажів як *дід* і *баба*. Святочні обходи *діда* й *баби* були характерними в основному для Бойківщини²⁴². Серед дійових осіб вертепної драми найяскравішою постаттю був *дід*, який символізував померлих родичів. Зовнішність цього *діда* дуже нагадує вигляд поліського *домовика*, описаний в етнографічному нарисі Василя Кравченка²⁴³. Варто зазначити, що термін *дід* та *баба* бойки Долинщини вживали для позначення різдвяного снопа на перший (6 січня) та другий (18 січня) Святі вечори²⁴⁴. Цікаво й те, що в новозбудованій оселі виконували інші колядки, ніж звичайно²⁴⁵. Можна припустити, що колись або існувала заборона колядувати в новому домі, або використовувалися якісь інші форми колядування, бо нове житло до моменту смерті старшого в сім'ї було ще без духа-опікуна.

Шкідливим дух-збагачувач вважається лише на загальному рівні, а конкретні оповідки вказують на цілком протилежне. Щоб прогнати чи знешкодити *годованця*, іноді достатньо було застосувати ненормативну лексику. Такий спосіб протидії використовували, мабуть, через ототожнення хатнього духа з *нечистою силою* загалом, а сакральна лексика та імперативний тон здавна вважалися сильними оберегами від усілякої нечисті²⁴⁶.

Щоб позбутися цього персонажа чи протидіяти його негативному впливові, широко використовували не якісь своєрідні засоби, а універсальні, що були дієвими проти всієї *нечистої сили*: свячену воду (нею освячують дім), мак-самосій, сіль, освячене зілля тощо. Як й іншу нечисть, духа-збагачувача можна убити,

²⁴² Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. / І. В. Волицька. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 14.

²⁴³ Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / Василь Кравченко // Древляни : Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів : ІН НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 277.

²⁴⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 2, 11, 17.

²⁴⁵ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования / Л. Н. Виноградова. – М. : Наука, 1982. – С. 232.

²⁴⁶ Санникова О. В. Брань / О. В. Санникова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 251.

вдаривши навідлів, перекинувши через дах, віднісши на дев'яту межу²⁴⁷. Іноді для того, щоб позбутися *годованця*, зверталися до так званого *непростого* – людини, яка володіла надприродними здібностями. Це могла бути особа, що вирізнялася фаховою майстерністю, наприклад, мельник: “*Жукотинський* (с. Жукотин Турківського р-ну. – Н. В.) мельник вмів виганяти нечистого. Він мацав [на горищі], і як студене (холодне місце. – Н. В.), то значит, що в тому місці ще є той – і так за лати ‘го виганяв’” (с. Вовче)²⁴⁸. Найдієвішими обереговими засобами проти духа-збагачувача на Бойківщині були піст і молитва (с. Новоселиця)²⁴⁹, вогонь (“*Як дім згорит, то він (годованець. – Н. В.) перегарює*”) (с. Жукотин)²⁵⁰, грім²⁵¹, всеночна пшениця (с. Гребенів)²⁵², вода (“*Набрати станов з ставка води і облити ‘го (годованця. – Н. В.) кип’ятком, то він втече*”) (с. Гребенів)²⁵³. Помітно, що більшість із них є порівняно пізнішого походження та безпосередньо пов’язані з християнськими реаліями.

Інформатори переважно стверджують, що домашнього духа неможливо позбутися – можна лише продати, передати, подарувати. Інколи навіть зазначають, що *годованця* не потрібно виганяти, бо тоді до хати прийде нещастя і впродовж семи літ всі повмирають (с. Верхній Лужок)²⁵⁴. Дуже докладно природу *годованця* та ставлення до нього ілюструє гуцульський матеріал: “То дуже нефайно знущатися над старим наймитом, що працює і вірно служить, але сам не може собі дати ради в людській шкірі. Як Бог терпить його, святий Ілля не б’є громом, як він не шкодить нікому, а тільки помагає, то що з того, що він щезник?”

²⁴⁷ Левкиевская Е. Е. Дух-обогатитель... – С. 150.

²⁴⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 3.

²⁴⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2.

²⁵⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 27.

²⁵¹ Вагилевич І. Бойки, русько-слов’янський люд у Галичині... – С. 127.

²⁵² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 2.

²⁵³ Там само. – арк. 7.

²⁵⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 7.

Бо, коли маржину він любить, як щирий пастух, то не може він бути злим духом”²⁵⁵.

Закономірно, що *хованець* як уособлення померлого предка є суперечливим у своїх діях: може нашкодити, але тільки тоді, коли порушений “кодекс правил”, чи коли він не є “членом” саме цієї сім’ї. Зрештою, образ покійників у народних уявленнях є неоднозначним: з одного боку, це – грізний, небезпечний демон, а з другого – заступник, що опікується родом. Утім, такий покійник буде зацікавлений у продовженні роду лише тоді, коли цей рід шануватиме його як певними приношеннями, так і своєю поведінкою.

Жертвоприношення демонам маністичного походження згадуються вже у староруських пам’ятках XI ст.²⁵⁶. А вшанування і вгощання покійників з нагоди різних календарних свят у бойків – це намагання отримати ласку померлих предків і зробити так, щоб їх вплив на врожай і худобу був корисний. Саме таким демоном маністичного походження і є *годованець*.

Отже, на території Бойківщини побутують уявлення про всі п’ять типів домашніх духів, серед яких домінантним є тип духа-збагачувача. Образ останнього тісно переплітається із західнослов’янськими традиційними віруваннями. Водночас унікальними та характерними виключно для бойківської демонологічної традиції є місцеві назви духа-збагачувача – *хованець*, *засідич*; уявлення про одного з підтипів духа-збагачувача – чорного півня-*засідича*; ритуальні дії зі *зносом*, які відображають спосіб поховання “безпірних” покійників.

Походження бойківського *хованця*, *годованця* є дискусійним питанням, та все ж зібраний польовий матеріал дозволяє припускати, що це – душа похованого під порогом дому члена сім’ї (слід уточнити, що так хоронили покійника після трупоспалення), тобто “свого”, “чистого” покійника. На території Бойківщини це явище збереглося у реліктовій формі, а саме – у способі поховання померлих дітей. Версія щодо виведення *хованця* зі *зноска* є порівняно новішого походження (після прийняття християнства), що

²⁵⁵ Вінценз С. На високій полонині (правда старовіку) / Станіслав Вінценз. – Львів : Червона калина, 1997. – С. 68–69.

²⁵⁶ Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя... – С. 27.

дозволяє провести паралель між аномальним яйцем та великодньою писанкою.

Закономірним є переплетення образу *годованця* і чорта, адже останній – це узагальнене поняття *нечистої сили*, а до неї часто зараховують не лише духа-збагачувача, а й багатьох інших представників демонологічної системи. Однак ще й донині збереглися архаїчніші за походженням уявлення, які характеризують бойківського домашнього духа як опікуна дому.

Поширеними на Бойківщині є колоритні традиційні уявлення про інший тип домашнього духа – так звану *домашню змію*, яку на зазначених теренах називають *підтрамницею*. Цей персонажний тип бойківських вірувань споріднений з образами південнослов'янської міфології (серед яких – болгарська *стопанка*, сербська *чуваркуча*), однак функція опіки над худобою в останніх виражена значно слабше.

Можна простежити певні паралелі між уявленнями про домашнього духа у бойків та традиційними віруваннями людей на Гуцульщині (демонім *годованець*), Лемківщині (релікти пошанування *домашнього вужа*), Надсянні (ритуальне “кормління” домашнього духа на Святий вечір), Поліссі (ритуальні дії зі *зносом*) тощо.

Зважаючи на те, що народна демонологія є надзвичайно консервативною, можна зробити висновок про те, що вірування у домашніх духів усіх типів належать до комплексу загальнослов'янських. Можливо, всі ці типи сформувалися ще у дохристиянські часи та належали колись до якогось одного цілісного образу та ядра.

РОЗДІЛ III

“БЕЗПІРНІ” ПОКІЙНИКИ

3.1. Демоніми. Походження “безпірних” покійників

Первісним ядром цілої міфологічної системи можна вважати уявлення про духів, пов’язаних із різного типу покійниками. Ймовірно, що ще в праслов’янську добу генетичний зв’язок з померлими був очевидним та характерним для всіх без винятку персонажів “нижчої” міфології¹. На сучасному етапі існування традиції можна констатувати, що такий зв’язок деякою мірою втрачений. Проте, скрупульозно вивчаючи та аналізуючи демонологічні уявлення та вірування бойків, не так важко виявити основу цих вірувань, адже фундаментом для них є поняття про існування двох протилежних видів покійників: тих, чия душа після смерті знайшла спокій на “тому” світі, і тих, хто продовжує посмертне існування на “межі” двох світів. Власне про останній тип покійників і йтиметься в цьому розділі. Необхідно зазначити, однак, що такий поділ є досить умовним, оскільки в давнину люди вважали, що природної смерті взагалі не буває – вона завжди є насильницькою².

У науковій традиції другий вид мерців найчастіше умовно називають “зложними”, “заставними” чи “ходячими”. Термін “зложний” (а точніше – “зложений”) в науковий обіг уперше увів Д. Зеленін, використавши діалектизм із Вятської губернії³. Ця назва пов’язана із похованням, під час якого небіжчика не закопують, а залишають на поверхні землі, закладаючи тіло гіллям, дрючками чи хмизом. Та-

¹ Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... – С. 176.

² Парсамов С. С. Демонология водной стихии. “Хозяева воды” в фольклоре / С. С. Парсамов. – Кировоград, 1995. – С. 18.

³ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 41.

кими діями люди прагнули запобігти оскверненню землі *нечистим* тілом. Слід зауважити, що зазначений термін не є ідеальним, бо відображає лише спосіб поховання таких покійників. Натомість пропонуємо використовувати термін, який відображав би основну ознаку “нечистих” небіжчиків, а саме – невчасну смерть (їх “недожитий” чи “пережитий” вік). Саме тому, на нашу думку, доцільніше означувати їх “безпірними” (які померли “без пори”) покійниками*. Останній термін вживають респонденти із Західного Полісся, розповідаючи про походження *русалок*: “*Русавки – то молодіє дівчата безпірніє*” (с. Осівці Камінь-Каширського р-ну)⁴. Д. Зеленін “нечистими” мерцями вважав: померлих передчасно нещасною чи насильницькою смертю; самогубців (повішеників, потопельників); проклятих своїми батьками; пропалих безвісти; всіх померлих чарівників та відьом, адже смерть останніх ніколи не буває природною⁵. У сучасних дослідженнях з демонології цей перелік внаслідок впливу багатьох факторів дещо розширився. Як засвідчують етнографічні джерела, примусити небіжчиків “ходити” може не лише особливий характер смерті, але й невиконане близькими людьми бажання померлого, не повернений борг (с. Вишків)⁶, сильна емоційна прив’язаність до членів сім’ї (с. Новоселиця)⁷, почуття помсти чи обділеності (с. Тухля)⁸. Вважалося, що не могли перейти на “той світ” і ті, при похованні яких були порушені певні правила, й ті, яких ніколи не згадували та не поминали (с. Новоселиця)⁹.

* Аналізу уявлень бойків про “безпірних” покійників присвячено статтю авторки даної монографії (зокрема, див.: Войтович Н. Народні способи захисту від шкідливих дій “нечистих” мерців (на польових матеріалах з Бойківщини) / Надія Войтович // Народознавчі Зошити. – 2014. – № 1. – С. 61–66; Войтович Н. Демоніум бойків: категорії “нечистих” покійників (на основі польових матеріалів) / Надія Войтович // Народознавчі Зошити. – 2014. – № 2. – С. 373–380.

⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 69-Е, арк. 18.

⁵ Зеленін Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 40.

⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 8.

⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 9.

⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 7.

Отож до категорії “безпірних” покійників слід зарахувати: померлих “не-своєю” смертю; тих, які після смерті зберігають зв’язок з живими людьми (обділені та ображені через те, що за життя не отримали своєї “частки” – імені, хрещення, улюбленої речі, відпущення гріхів тощо); тих, що за життя були чарівниками та відьмами, тобто пов’язаними з *нечистою силою*. Очевидно, що зарахування останніх двох категорій до “безпірних” покійників є наслідком сучасних нашарувань у сфері народних вірувань. Основним же (первісним, архаїчним) мотивом, який і визначає приналежність до категорії “безпірних”, є невчасна неприродна смерть. Смерть молодого людини, яка “не дожила” віку та повністю не використала свою життєву енергію, в уявленнях українського горянина була настільки трагічною подією та великим горем, що при оплакуванні такого покійника дерли пір’я живого гусака, щоби його крики перекликалися з плачем рідних¹⁰. На тлі всіх “нечистих” покійників дещо вирізняються ті, які померли від грому, під час пологів, від рук злодія – всіх їх поєднує мотив “святої смерті”¹¹ (зокрема, на Бойківщині “святою” вважали смерть від грому: “Мого тата грім убив, але за то Бог про-стит татови всі гріхи” (с. Новоселиця)¹²). У кого вдарив грім, той вважається святим, щасливим, божим обранцем. У Карпатах там, де хтось загинув від грому, складали жертви; ці місця вважали “чистими”¹³.

Лексеми, які використовують для позначення “нечистих” покійників, дослідники об’єднують загальним словом – некроміфонімі¹⁴. Українці Закарпаття всіх мертвих, які “ходять”, назива-

¹⁰ Кабакова Г. И. Молодой-старый / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)– П(Перепелка). – С. 283.

¹¹ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда / О. А. Седакова. – М. : Индрик, 2004. – С. 46.

¹² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 9.

¹³ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 489.

¹⁴ Голембовська Т. Демонічні постаті в мовно-культурологічному аспекті (на матеріалі “Словника української мови”) / Т. Голембовська // Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства : Збірник наукових праць. – Ужгород, 2000. – Вип. 3. – С. 85.

ють *нелашное*¹⁵. У межах бойківської говірки нам вдалося зафіксувати наступні некроміфоніми – *повішеник* (с. Кальне), *вішаник* (с. Кальне), *завішеник* (с. Новоселиця), *страчений* (с. Хмелівка), *страченик* (с. Вовче), *стратун* (с. Хмелівка), *той, що дідькови душу дав* (с. Ілемня), *той, що здригнувся* (с. Жукотин), *той, що ся завадив* (с. Новоселиця), *душогубний* (с. Жукотин), *потопленник* (с. Кальне), *потопник* (с. Хмелівка), *затопленник* (с. Семичів), *фидьо* (с. Дністрик-Дубовий)¹⁶. Легко зауважити, що більшість із цих означень стосується суїциду, адже з позиції християнина – це один з найтяжчих гріхів. А втім, слід зазначити, що первісні народи не знали, що таке самогубство. Це явище поширюється лише в I ст. до н. е. і в I–II ст. н. е., коли весь стародавній світ просякає песимізм. Тому й не дивно, що в дохристиянському світі переважало байдуже ставлення до самогубців¹⁷. Вважалося навіть, що неприродне припинення свого життя є актом, призначеним людиною долю.

Бойки знали, що вагітна жінка в жодному разі не повинна брати до рук мотузки і щось плести взагалі, бо тоді її майбутня дитина повіситься¹⁸. Серби ж вірили, що подібна доля очікує дитину, яка народилася з пуповиною, обкрученою навколо шиї¹⁹.

Ще й сьогодні можна зафіксувати архаїчні відомості про місця та спосіб поховання “нечистих” покійників, що дуже важ-

¹⁵ Як то давно було : Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька / Іван Сенько. – Ужгород : Закарпаття, 2003. – С. 205.

¹⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 5, 15, 17, 27; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 3, 4; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 2; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 4, 5, 7; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 7; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 3, 5.

¹⁷ Левицький О. И. Как относились у нас в старину к самоубийству / О. И. Левицкий ; под редакцией М. Ф. Владимірського-Буданова // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. – К., 1891. – Кн. 5. – С. 5.

¹⁸ Франко І. Людові вірування на Підгір'ю... – С. 180.

¹⁹ Толстой Н. И. Висельник / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 377.

ливо для дослідника, оскільки вони відображають особливості ще язичницького способу поховання та світогляд наших предків загалом.

Більшість персонажів *нечистої сили* (зокрема, і так звані *атмосферні духи, духи локусів* тощо) безпосередньо пов'язані з категорією “безпірних” покійників. За народними світоглядними уявленнями, померлі передчасно (“безпірні”) могли стати духами стихій, тобто панувати над вітрами, дощами, градом; а крім того, повітря могло стати для них однією зі сфер перебування (наприклад, у вітрі перебувають *нечисті* душі нехрещених дітей)²⁰. Українці Карпат вірили, що вихор летить у той бік, в який повернуте обличчя повішеника²¹. Не випадково польський дослідник Александр Брюкнер вважав, що первісно *упирі* були дрібними повітряними божествами²². Деякою мірою це підтверджують розповіді респондентів з Бойківщини: *“Пішла донька тої усопшої на Святий вичір палити свічку, та не може запалити, бо всьо гасне. Попросила вона свого сусіда запалити. Він не міг, а третій раз як запалив, то і щи не доніс до свічки, то як йойкнув і впав. Взяли ‘го на руки та понесли до якоїсь першої хати. Всі ся збігли, терли ‘го, сукали, поклали на нього гуню коцовату, та й щи раз промовив: “Ой, лишіт ня”, – і так умер. То та усопша його утяла повітрям нечистим (підкреслення наше. – Н. В.). А кров того чоловіка покотилася горошком прямо в гріб, коли він ту свічку палив. Як кров не всніє дійти до гробу, то чоловікови мож дати раду до трьох днів”* (с. Сухий)²³. Допомогти такій людині могли тільки найближчі родичі, пробивши собі на лівій руці мізинець і давши напитись тієї крові потерпілому (с. Вишків)²⁴. Недаремно вважають, що на могилі *упиря* є дірки, через які

²⁰ Лепкій Д. Народні повірки про вітер / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 23. – С. 370.

²¹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 324.

²² Brückner A. Mitologia słowiańska i polska / Adam Brückner. – Warszawa, 1980. – S. 282.

²³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 20.

²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 8.

він і “потинає” людей, тому якнайшвидше намагалися виявити їх і закласти грудками землі, а також забивали в гріб затесаний осиковий кілок. По-суті, аналогічні магічні дії виконували й тоді, коли хотіли захистити цілий дім, всю сім’ю від вітру: знахар свердлив у чотирьох стінах хати дірки, які закладав зіллям і забивав кілками²⁵. Інформатори з Бойківщини розповідають, що “як кинеш там (у вітер. – Н. В.) ніж, а там є всі нечисті люди – *тоті двохсердечники*” (с. Сухий)²⁶. Повір’я про “потинання повітрям” пов’язане з уявленням про нетлінність тіла *упиря*, яке розпухає і дуже смердить, що врешті-решт призводить до забруднення повітря і, таким способом, поширення епідемій. Тому, коли людина чхає, необхідно сказати їй: “Будь-те здорові”, бо чхання, за архаїчними уявленнями, означало видалення з тіла людини другої *нечистої* душі, яка жила в ній і мучила її хворобами²⁷. Не випадково давні слов’яни приносили жертви й *упирям*²⁸. Власне тому вважаємо, що образ бойківського *упиря-дводушника* також належить до категорії “нечистих” покійників.

Визначальним для демонічних уявлень бойків є поділ даного персонажа на живого та мертвого (с. Тухля)²⁹, а також його дводушність (як і відьми-*босуркани*). Утім, польові матеріали свідчать, що тільки після смерті такий дводушник ставав справжнім *упирем*.

Назва *упир* безпосередньо пов’язана з давніми дохристиянськими віруваннями. Представники міфологічної школи вважали, що під іменем *упиря* наші предки розуміли демона грози, який ссе хмари і впирається дощовою вологою, яка в народному світо-

²⁵ Dobrzański K. Znachorstwo w Samborskiem... – S. 4.

²⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 20.

²⁷ Мандельштам І. Власть мифа в наше время / І. Мандельштам // Сборник Харьковского Историко-филологического Общества. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. – Х., 1909. – Т. XVIII. – С. 221.

²⁸ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин ; [пер. с нем. К. Д. Тивиной ; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова ; послесл. К. В. Чистова]. – М. : Наука, 1991. – С. 420.

²⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

гляді ототожнювалася з кров'ю живих³⁰. Дослідник Борис Рыбаков уявлення про *упирів та берегинь* вважає найдавнішими в системі вірувань в окремих богів і демонів³¹.

Упродовж століть семантика слова *упир* змінювалася: від міфічної істоти, покійника, що висмоктує людську кров, – до людини, що має дві душі та завдає шкоди людям. Слід наголосити, що семантика двох (замість одного) пов'язана в повір'ях зі смертю: не можна хрестити двох дітей в одній купелі, бо одно з них помре³²; *“дерево з приростом (таке як два) не брали на будову, а якщо брали, то забивали туди цвёк (цвях, залізний предмет. – Н. В.)”* (с. Вишків)³³. У бойківській говірці слово *упир* зафіксовано в таких основних значеннях:

– мрець, який уночі виходить з могили: *“Упириці такі прогрішені боли; якби вона вмерла, то могла би ходити по землі”* (с. Вовче)³⁴;

– покійник, який уночі виходить з могили і заподіює людям зло: *“Упирь такий після смерті приходив до родини і шкодив”* (с. Вовче)³⁵;

– людина, що відбирає в корів молоко: *“На Йвана Купала, казали, що з дійницею ішла, шо в'на корову дойит. Казали: то онде йде опир”* (с. Семичів)³⁶; (на однакову міфологічну природу *упиря* та *відьми* вказував М. Зубрицький, зазначаючи, що в бойків *відьма* (як і *упир*) має дві душі³⁷, а також І. Вагилевич³⁸);

³⁰ Барвинський В. К вопросу об упырях / Виктор Барвинский. – Х., 1914. – С. 4.

³¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – М.: Наука, 1981. – С. 15–16.

³² Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 63.

³³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 9.

³⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 8.

³⁵ Там само. – арк. 9.

³⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 1.

³⁷ Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят / Михайло Зубрицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 45.

³⁸ Wagilewicz J. O upjerech a widmach / Jan Wagilewicz // Časopis českého Museum. – Praha, 1840. – S. 232–261.

– людина, що має дві душі й уночі заподіює шкоду: “Дідо як спав: він там лежить, а душа з нього піде та душит людей” (с. Лісковець)³⁹. Останнє значення є найхарактернішим для бойківської традиції.

Вражає різноманітність фонетичних форм слова навіть у межах однієї бойківської говірки, тому не дивно, що єдиної думки щодо етимології та реконструйованої праслов’янської форми (*opyr* чи *opir*?) серед науковців ще немає. Дослідниця Тетяна Лукінова слово *унир* вважає залишком культу вогню і, зокрема, ритуалу кремації, припускаючи, що давній корінь *pyr* – *вогонь* збережений в українському слові *пирити* – *червоніти від гніву*⁴⁰, звідси *opyr* – не-спалений. Раціональне зерно в цій гіпотезі є, оскільки у вогонь як у стихію, що очищає, вірило багато народів, а тому не випадково головним способом поховання в багатьох було трупоспалення. Відповідно, *унир* – не-спалений, а отже, “нечистий” покійник, бо похований без належного обряду.

Заслуговує на увагу ще одна гіпотеза, яка пов’язує слово *унир* із *piriti* – дути, дмухати, тобто означає – “видутий через висмоктану кров, наповнений кров’ю”⁴¹. Згідно з традиційними уявленнями, саме в серці та крові локалізується душа⁴². Тому ту душу, яка загинула передчасно (“безпірного” покійника), кров (душа) може певним способом зматеріалізувати і повернути до життя.

Слід зауважити, що хоча віра в *унирів* відома більшості слов’янським народам⁴³, проте не в усіх вона виражена з однаковою інтенсивністю, тому по-різному відображена в народних казках, легендах, бувальщинах, оповідях. На український ґрунт уявлення про *унирів*, як вважають дослідники, потрапили з теренів

³⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 12.

⁴⁰ Лукінова Т. Б. Давньослов’янські вірування в дзеркалі лексики слов’янських мов (до етимології слів *унир*, *нетонир*) / Т. Б. Лукінова // Мовознавство. – 1981. – № 6. – С. 63.

⁴¹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 144.

⁴² Потушняк Ф. Душа в народній повір’ї села Осій / Федір Потушняк // Науковий збірник товариства “Просвіта” в Ужгороді. – Ужгород, 1938. – Річ. XIII–XIV. – С. 34.

⁴³ Левкиевская Е. Е. Вампир / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 283.

Західної Європи⁴⁴. Проте ми не зовсім погоджуємося з цією точкою зору, оскільки різноманітність та колоритність польового етнографічного матеріалу з бойківського краю дозволяють констатувати, що на досліджуваній території уявлення про цього демонічного персонажа сягають праслов'янської доби та містять багато архаїчних елементів. Проблема в тому, що архаїчні явища на цьому етапі існують уже в переосмисленій, рудиментарній формі. Це можна пояснити співіснуванням у народній традиції різних рівнів світосприйняття. Проте всебічне вивчення духовної культури сприятиме реконструкції давніх первісних світоглядних уявлень наших предків.

Однією з причин перетворення покійника в *упиря* є порушення правил похоронного обряду – такий мотив властивий всім слов'янам і бойкам зокрема. Тому не дозволялося залишати покійника самого в хаті, бо, як вважали на Самбірщині, “лихий дух” увійде в нього, і він стане *упирем*⁴⁵.

Доля, збіг обставин, які не залежали від волі людини, але які ставали причиною перетворення в *упиря* – найпоширеніший мотив саме карпатських вірувань: “*Упірь такий, що не мав нигде волосся*” (с. Вовче)⁴⁶; “*Як ся дітина зробит на велике свято, то та дітина нечиста – опирь*” (с. Мислівка)⁴⁷; *упир* як представник потойбічного світу, в якому все є оберненим, протилежним до земного, є шульгою⁴⁸, тому й для знешкодження негативного впливу його били лівою рукою навідлів (с. Вишків)⁴⁹. Загальнослов'янською особливістю є наявність надзвичайно червоного обличчя в *упиря*. Проте найчастіше, як свідчить польовий матеріал, *упирями* става-

⁴⁴ Іларіон Митрополит [Іван Огієнко]. Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія / Іларіон Митрополит. – К. : Обереги, 1992. – С. 236.

⁴⁵ Ярошевич В. Похоронні звичаї на Самбірщині / В. Ярошевич // Берегиня. – 2005. – № 2. – С. 66.

⁴⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 9.

⁴⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

⁴⁸ Чорі Ю. Прикмети і повір'я отчого подвір'я / Юрій Чорі. – Ужгород, 1994. – Ч. II. – С. 509.

⁴⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 7.

ли люди, народжені з двома душами, тобто дводушники. Як правило, це були *чарівники, планетники, знахарі*, тіло яких “земля не приймала” через *нечисту діяльність*⁵⁰. Тому такий покійник завжди повертається на землю, а тіло його не підлягає тлінню.

Поширеними на Бойківщині є уявлення про поділ *упирів* на *вроджених* та *зроблених*. Причому стати ним можна добровільно (якщо малу дитину помастити кров’ю з людини, що лягла спати, не помолившись⁵¹ (а отже – *нечистою* кров’ю)⁵²; чи мимоволі, про що зазначено вище.

Проаналізувавши численні розповіді інформаторів про *упирів*, можна констатувати, що бойки чітко протиставляли живого *упиря* мертвому, вважаючи їхні стосунки ворожими, антагоністичними: *“Прийшов миртьвий опирь (дух його) до живого. І так си поговорили, і пішов той живий (дух його). Пішли десь на границю (межу села. – Н. В.) і тамка ся змагали. Мертвий зробив живого кобилов, тай поїхали на границю і там ся били. То треба було казати: “Рубом-нерубом”, а тот живий забув і каже: “Рубом-порубом” – то відтяли ‘му вухо. Приїхав домі, а на ногах ся підкови лишили”* (с. Тухля)⁵³. Це свідчить про те, що сила живого *упиря* є набагато меншою, ніж мертвого. Очевидно, живий *упир* не є справжнім *упирем*, лише “кандидатом” в *упирі* (саме тому інформатори завжди зазначають, що шкодить та “ходить” такий дводушник лише після смерті, що прирівнює його до “нечистого” покійника).

Частково уявлення про “ходячих” небіжчиків пов’язані з душами локусів. До останніх можна зарахувати (щоправда, не як господарів-покровителів певного локусу, а як тимчасових його мешканців) душі убитих, які, як відомо, завжди прив’язані до місця своєї загибелі⁵⁴. Ці місця в Українських Карпатах називалися *сукровищами*, а персонажі – *пуджайлами*⁵⁵. Такий висновок під-

⁵⁰ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография... – С. 352.

⁵¹ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 221.

⁵² Там само. – С. 221.

⁵³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

⁵⁴ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 48.

⁵⁵ Левкиевская Е. Е. Души локусов / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; под общей ред. Н. И. Толстого. – М.: Международные отношения, 1999. – Т. 2: Д–К(Крошки). – С. 156.

тверджують сучасні польові матеріали. Власне тому ми і включаємо в цей розділ таких карпатських демонічних персонажів, як *путник*, *вітерниця*, *літавиця*, *перелесниця*, *повітруля* (докладніше про них див. нижче).

До групи “безпірних” небіжчиків належать також демонічні персонажі, походження яких пов’язане з душами померлих дітей – мертвонароджених, нехрещених, убитих, позашлюбних. Термінологічно в бойківській традиції вони визначаються, як *мавки* (с. Хмелівка), *майки* (сс. Хмелівка, Луги), *потерчата* (с. Хмелівка), *недонощі* (с. Хмелівка), *спокуса* (с. Кальне), *покуса* (с. Кальне), *змітки* (с. Вишків), *зишля* (с. Новоселиця), *нехристи* (с. Лісковець), *змітча* (с. Лісковець), *страдчики* (с. Нижня Яблунька), *страдча* (с. Лімна)⁵⁶, *страчча*, *потерча*⁵⁷, *зрончі*⁵⁸. Із “нечистими” покійниками їх об’єднує мотив передчасної смерті. Причиною перетворення померлих дітей у шкідливих демонів вважалася неможливість переходу їхніх душ у потойбічний світ. У південних та східних слов’ян, зокрема і в українців, існували навіть повір’я, що душі померлих дітей повертаються на землю у вигляді рослин (в українців такою рослиною є *переступень*)⁵⁹. Це можна пояснити тим, що в такому вигляді покійники ніби продовжують “рости” посмертно.

Проаналізувавши інформацію, зазначену вище, можна констатувати, що “безпірними” небіжчиками ставали ті, які помирали невчасно (“без пори”): “недожили” чи “пережили” свій вік. Такі покійники або не встигали використати свою життєву потенційну

⁵⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 26, 29; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 9, 14; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 4; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 6, 8, 11, 16; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 3; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 3, 4.

⁵⁷ Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 2... – С. 125, 258.

⁵⁸ Кабакова Г. И. Дети некрещеные / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 87.

⁵⁹ Яворський Ю. Из галицко-русских народных поверий / Юлиан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1900. – Вып. IV. – С. 598.

енергію (що ставало основною причиною їх посмертного “ходіння”), або, “переживши” свій вік, “забирали” (“заїдали”) її в живих людей (яскравим прикладом цього є образ *упиря*).

3.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд

Існують деякі ознаки зовнішності, особливі прикмети та риси поведінки, які вважаються демонічними, властивими не людям, а “нечистим” покійникам. Передусім це – різноманітні тілесні аномалії. Вважалося, що “ходячі” мерці з’являються у такому ж вигляді, як за життя, але дуже старими⁶⁰. Серед ознак демонічної зовнішності були як потворна огидність, так і досконала врода, “якої не буває в хрещених людей”⁶¹. Вони здебільшого властиві жіночим демонічним персонажам – *русалкам*, на Бойківщині – *мавкам*, *повітрулям* (“*На повітрулю треба казати, що вона красна, а ти паскудна*”) (с. Новоселиця)⁶². Існує низка характеристик, за якими можна розпізнати демонічних істот та відрізнити їх від людей: надто маленький чи надто високий зріст (*путник* – “*великий чоловік, що не ставався в двирі*” (с. Новоселиця)⁶³), тілесні аномалії (“*Баба дика – чорна, велика, без язика*” (с. Міжгір’я)⁶⁴), у потопельника руки залізні та холодні⁶⁵, у померлої матері, яка приходить годувати грудьми свою дитину, немає обличчя⁶⁶, універсальною рисою усіх жіночих демонічних персонажів є довге

⁶⁰ Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. – Т. XV... – С. 146.

⁶¹ Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти : проблема наукових дефініцій / Юлія Буйських // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2008. – Вип. 24. – С. 78.

⁶² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 10.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 20.

⁶⁵ Лепкій Д. Весняні звичаї, обряди та веровання на Руси / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 14. – С. 234.

⁶⁶ Левкиевская Е. Е. Лицо / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 127.

незаплетене волосся⁶⁷. У всіх слов'ян *упир* має вигляд конкретної померлої людини, проте він може змінювати його на зооморфний (як чорна гуска⁶⁸), тому *упирями* могли бути і тварини – корови, коні, воли, коти: “Такі нечисті корови називають маликоватими, які мають два серця, сім ребер. Така нечиста корова не плодить телят, не доїться добре. Як згине, то по ній гине сім корів”⁶⁹. Мабуть, це повір'я пов'язане з уявленнями про те, що душа після смерті може набувати вигляду якоїсь тварини.

Цікаво, що на бойківських теренах поширеними є лексеми і *упир*, і *упириця*. Але респонденти вживають їх у зовсім різних значеннях. Якщо під лексемою *упир* розуміють власне “ходячого” покійника, який після смерті з'являється, щоб ссати кров у живих людей, то *упирицею* називають відьму-босурканню.

Однією з особливостей демонічних персонажів, які належать до категорії “безпірних”, є те, що об'єктами їх шкідливих дій виступають члени сім'ї, родичі, близькі люди. Саме цей мотив (“ходіння до своїх”) є ознакою, за якою в персонажі *нечистої сили* можна розпізнати “ходячого” мерця (наприклад, померла мати приходиться годувати грудьми свою дитину; померлий чоловік ходить до своєї дружини і має з нею інтимні стосунки; померла дитина переслідує своїх батьків за нещасливу долю, тобто за неможливість перейти на “той світ”, і просить хрещення тощо). У Карпатах, зокрема на Бойківщині, даний мотив властивий *перелесниці*, яка приходиться уві сні та ссе груди молодим чоловікам та дітям. Такий демонологічний сюжет зафіксували польські етнографи на Старосамбірщині ще в XIX ст.⁷⁰, а також він збережений в сучасних демонологічних оповідках: “*Малиньку дітину ссе. То треба прикладати то, що дітина наробит, до грудий, або котячку; або у шось вінчавне завити дітину, або тим вінчавним на вікні пороби-*

⁶⁷ Ягело С. Духи-“господарі” природних локусів у демонологічній прозі Карпат / Світлана Ягело // Народознавчі Зошити. – Львів, 2011. – № 3. – С. 420.

⁶⁸ Лепкій Д. Народні звичаї и обряды / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 5. – С. 77.

⁶⁹ Лепкій Д. Домашні звірята в деяких людových верованях / Данило Лепкій // Ватра : Літературний Збірник. – Стрый, 1887. – С. 163.

⁷⁰ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 440–441.

ти ляльки” (с. Мислівка)⁷¹. Використання екскрементів є досить поширеним магічним засобом в обереговій практиці – зокрема, рот *упиря* перед спаленням замащували лайном худоби⁷². Ефективним обереговим засобом проти “ходячого” покійника є викликання в нього подиву – для цього і використовували вінчальний одяг та сюжет імітації інцесту⁷³. Застосування ляльок є прикладом імітативної магії, адже вважали, що “перелесниця прийде, але буде ссати ті ляльки (замість дитини. – Н. В.), і потім вже не прийде”⁷⁴.

Характерним є мотив, згідно з яким земля не приймає “ходячого” покійника (“вродила мама, що не прийме і яма”⁷⁵). Тому такий небіжчик завжди повертається на землю, скільки би разів його не перепоховували; при цьому він не піддається тлінню, тому може виходити з могили. Існувала навіть думка про те, що земля буде гніватися, ображена тим, що в ній опинилося його *нечисте* тіло. Таке твердження можна пов’язати з архаїчними уявленнями, згідно з якими смерть була одночасно і началом, яке народжує, тому померлого закопують у землю, щоб він міг вийти з неї, як рослина⁷⁶. Отже, якщо смерть була звичайною, вчасною, то вона не порушувала природної рівноваги і сприяла родючості, врожайності, плідності землі. Якщо ж поховали тіло “нечистого” покійника, то й місце його поховання ставало *нечистим*, а, відповідно, і неродючим, неврожайним тощо. Поховання у землі такого покійника могло призвести до фатальних наслідків, зокрема, до масової смерті дітей. У такому випадку бойки “... *хрести ломили і люде кляли, шоби ‘го* (“нечистого” покійника. – Н. В.) *з гробу ви-верло* (викинуло. – Н. В.)” (с. Семичів)⁷⁷.

⁷¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 14.

⁷² Антонович В. Чари на Україні / Володимир Антонович ; пер. В. Гнатюк. – Львів, 1905. – С. 71 ; Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 220.

⁷³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

⁷⁴ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 440.

⁷⁵ Лепкій Д. Земля в людській вірі / Данило Лепкій // Зоря. – Львів, 1895. – Ч. 3. – С. 53.

⁷⁶ Яковлева О. “Потойбіччя” в уявленнях прадавніх українців / Ольга Яковлева // Народна творчість та етнографія. – 2005. – № 3. – С. 80.

⁷⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 19.

У всіх віруваннях та уявленнях про “безпірного” покійника вирізняється мотив “недожитого віку”: “У 12 годині вночі ходили так, як живі, бо в’ни мали жити ще. Бо душа ходит, бо в’на мала жити ще” (с. Росільна)⁷⁸. Проте носії архаїчної свідомості небезпечним вважали не лише “недожитий”, але й “пережитий” вік⁷⁹. Певні рудименти зазначеного мотиву простежуються в образі *упиря*. Як правило, цьому персонажу властиві різноманітні аномальні ознаки, про що яскраво свідчить сучасний польовий матеріал: “*Лупирь – то вродилося таке рахитне, червоне було, росло хіба в голову*” (с. Вовче)⁸⁰. Така характеристика уподібнює *упиря* до *одміни* – дитини, яку підкинула нечиста сила замість своєї. Вважали, що *упир-одміна* не шкодить, а навпаки, приносить користь – віщує майбутнє⁸¹. Південні слов’яни вірили, що народження *одміни* принесе щастя для села⁸². До того ж, такий *упир* ніколи не помирає: “*Чоловік дуже довго жив та й жив. То казали, що він має два серця*” (с. Семичів)⁸³. Отож можна вважати, що *упир*, який “пережив” свій вік, належить до категорії “безпірних” покійників. У цьому контексті потрібно згадати про ритуал “проводів на той світ” старих людей, який більш-менш цілісно зберігся в українців як звичай “садовити на саночки” чи “вести на хітарь”⁸⁴. Зазначену проблему докладно дослідила Наталія Велецька⁸⁵. “Проводи на той світ” дослідниця трактує як відхід представників старшого покоління до праотців, на справжню прабатьківщину для убезпечення від неврожаю, засухи. Рудимен-

⁷⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 13.

⁷⁹ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 41.

⁸⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

⁸¹ Єфименко П. С. Упыри (из истории народных верований) / П. С. Єфименко // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 500.

⁸² Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 640.

⁸³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 5.

⁸⁴ Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованню / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 3. – С. 21.

⁸⁵ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М. : Наука, 1978. – 239 с.

том цього ритуалу є ігри українських горян біля покійника (“сиди на лубок”)⁸⁶. У своїй монографії авторка робить припущення, що звичай ритуального калічення трупів (а, як відомо, тіло *упиря* та “нечистих” покійників загалом теж піддавалось різним понівеченням) є однією з форм трансформації ритуалу умиртвіння при ознаках старості⁸⁷.

Ще однією характерною рисою “нечистих” покійників є їх тісний зв’язок з місцем своєї смерті та з фазами місяця. Наприклад, гуцули вважають, що душі нехрещених дітей з’являються при молодому місяці, а утоплеників – у той період, коли немає місяця⁸⁸. З давніх-давен первісна людина пов’язувала свою долю з фазами місяця. Зокрема, поліщуки вважали, якщо дитина народиться на межі – ні старий, ні молодий місяць, то довго не буде догуватися⁸⁹.

Первісно “безпірних” покійників ховали на місці загибелі, а переносити їх тіло було суворо заборонено. Місцями для поховання “нечистих” небіжчиків, особливо самогубців, були межі полів та перехрестя доріг, болота, ліси, гори. Вважали, що ті місця є надзвичайно небезпечними для людини, оскільки там “щось водить”; на тих місцях забороняли будувати житло тощо. Мабуть, найпоширенішим локусом все-таки була межа та перехрестя як різновид межі, сформованої ще в дохристиянські часи. Саме на межах часто ховали *упирів*, страчених дітей та повішеників. Власне тому бойки Долинщини знали, як “дати раду”, коли “нечистий” покійник “ходить” – посипати межу сіллю (с. Лолин)⁹⁰ (бо сіль є універсальним обереговим засобом від усілякої нечисті), а “як *межу переореш – то не вільно* (заборонено. – Н. В.) [*переорювати межу*], бо [*родину того, хто це зробив*] до дев’ятого коліна (покоління. – Н. В.) *ломит*” (с. Росільна)⁹¹. З прадавніх ча-

⁸⁶ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов... – С. 79.

⁸⁷ Там же. – С. 153.

⁸⁸ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 322.

⁸⁹ Толстая С. М. Полесский народный календар / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2005. – С. 236.

⁹⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 11.

⁹¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 14.

сів селяни вважали порушення межі великим гріхом, бо хто нею знехтує – отримає *нечисту* хворобу⁹². *Нечиста* хвороба власне і є вихровою хворобою, а у вихорі знаходяться душі “нечистих” мерців. Саме тому випадкове потрапляння у вихор робить людину причетною до “того” світу, демонізує її⁹³. З межею в українців Карпат були пов’язані різноманітні заборони: не лягати на межу, бо вітром уб’є; не класти дитину на межу, бо *повітруля* забере⁹⁴ (бойки нерідко *повітрулю* називають *нечистою* хворобою). Варто зауважити, що *повітруля* – це жіночий демонічний персонаж, уявлення про якого побутують виключно на території Українських Карпат. Сама лексема свідчить про приналежність цього персонажа до атмосферних духів, але його генезу слід шукати в душах “безпірних” покійників, насамперед – померлих нехрещених дітей⁹⁵.

Ще одним цікавим персонажем демонології українців Карпат є *путник*. Уявлення про особливих демонів, пов’язаних з дорогою, у слов’ян зустрічаються досить рідко. Дорога – це різновид межі між “своїм” та “чужим” світами⁹⁶. Проаналізувавши польовий матеріал, який стосується уявлень про *путника*, робимо висновок, що цей демон є покійником-самогубцем, а саме – повішеником. Основною функцією цього персонажа є водити людину по дорогах, щоб та заблукала⁹⁷. Ймовірно, що зустрітися з *путником* можна було в тому разі, коли людина випадково потрапляла у його “володіння”, тобто на місце, де він вчинив самогубство. Щоправда, існували й інші обставини, за яких можна було побачити цього демона: “*Ввечирі не закрила жона двирі. Заходить до неї чоловік такий великий, чорний. Ай бо она була опитна і дала ‘му сукати* (скручуючи, звиваючи кілька пасом. – Н. В.) *мотузок*

⁹² Потушняк Ф. Звірі і птахи в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 13. – С. 110.

⁹³ Петров В. Вірування в вихор і чорна хвороба / Віктор Петров // Етнографічний вісник ; за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. – К., 1926. – Кн. 3. – С. 116.

⁹⁴ Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций... – С. 483, 495.

⁹⁵ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 223.

⁹⁶ Левкиевская Е. Е. Дорога / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 124.

⁹⁷ Як то давно було : Легенди, перекази, бувальщини... – С. 185.

з прядива. Він суче, йде далі за поріг, а она закрила. То був путник” (с. Новоселиця)⁹⁸. Важливим моментом, на який звертали увагу декілька респондентів, є те, що *путник* приходить винятково на Свят-вечір (с. Новоселиця)⁹⁹. Як відомо, в Карпатах на Святий вечір чи Різдво обов’язковим було поминання самогубців – для цього в окрему тарілку відкладали по ложці всіх страв і ставили на підвіконня чи під стіл. При цьому, називаючи по імені самогубців зі свого села, запрошували їх на вечерю¹⁰⁰. Дотично про це свідчить і бойківський матеріал: “На Святий вечір кидали в горня всього потрошки, ставили на вікно і кликали всіх звірів: “Оде вам вечеря – абисьте не шкодили цілий рік” (с. Мислівка)¹⁰¹. Мабуть, тому на Закарпатті один із членів сім’ї в ніч перед Різдвом не спав, бо “могло би нечисте дістатися до хати і тоді цілий рік в домі були би хвороби та нещастя”¹⁰². Сукання *путником* мотузки є дуже цікавим моментом, оскільки це засвідчує його приналежність до категорії самогубця-повішеника (адже мотузок є головним засобом для здійснення акту повішення). Додатковим аргументом для підтвердження цієї думки є така розповідь інформатора: “Баба, що діти відбирала – до неї прийшли заночувати Ісус Христос і Павло. І в’ни їй наперед розказували долю дітини: “Той, що воловід суче у запічку, має сі повісити” (с. Росільна)¹⁰³. Очевидно, для того, щоб захистити свою оселю від приходу небажаного *путника*, на Бойківщині рано-вранці на Святий вечір невістки пряли в лівий бік, а веретено з пряжею запинали над дверима або обсновували тими нитками навколо хати¹⁰⁴. Все це дає змогу вважати, що *путник* – це душа самогубця, яка потребує поминання. Тому спорадично ще й сьогодні в деяких селах Сколів-

⁹⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 7.

⁹⁹ Там само – арк. 10.

¹⁰⁰ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 334.

¹⁰¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 14.

¹⁰² Виноградова Л. Н. Бдение / Л. Н. Виноградова, А. В. Гура // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 144.

¹⁰³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 13.

¹⁰⁴ Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї горського народу. – Ч. 20... – С. 337.

щини на Свят-вечір з вішаків знімають увесь одяг – “*то таке пуцання* (прощення, поминання. – Н. В.) *йому* (повішенику. – Н. В.) *лиш на Святий вечір*” (с. Кальне)¹⁰⁵.

Ще однією особливістю “нечистих” покійників є їх здатність швидко ходити – навіть бігати¹⁰⁶. Власне тут потрібно згадати про такого демонічного персонажа, як *дика баба*. Невід’ємним її атрибутом є чоботи-скороходи, без яких вона і втрачає свою силу, бо не в змозі ходити і покинути “цей” світ¹⁰⁷. Звичайно, чоботи – це досить пізній вид взуття. Первісно атрибутом *дикої баби* могли бути *ходаки*.

Уже саме використання терміна *баба* свідчить про те, що за цим образом *нечистої сили* прихована душа померлої людини. Прикметно, що українці часто ховали покійників босими, проте тут були й винятки: жінок, які померли під час пологів, клали до труни у взутті¹⁰⁸. Мабуть, тому генезис *дикої баби* пов’язаний із душею жінки, яка померла під час народження дитини. З другого боку, *диким* вважалося тіло без одягу¹⁰⁹. А без одягу часто ховали нехрещених дітей, тому й найпростішим способом охрестити душу *потерчати*, тобто “перевести” її з групи демонічних істот у групу предків, – було надати їй одяг. Тому цьому персонажу (*дикій бабі*) приписують різні, часом зовсім протилежні мотиви – крадіжка та підміна новонароджених дітей¹¹⁰, зваблення чоловіків¹¹¹. Цікавим є мотив опіки над гороховим полем, де її й можна зловити¹¹². Характерною рисою *дикої баби* є сезонність перебування на землі, що увиразнює її схожість із *русалкою*. Прикметно, що “приручити” *дику бабу* можна перед великими календарними поминками – Великоднем та різдвяними святами¹¹³.

¹⁰⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 4.

¹⁰⁶ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 53.

¹⁰⁷ Як то давно було : Легенди, перекази, бувальщини... – С. 187.

¹⁰⁸ Маерчик М. Одежда и тело в украинском похоронном обряде / Мария Маерчик // Кодови словенских культура. – Белград, 2004. – № 9. – С. 125.

¹⁰⁹ Маерчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) / Марія Маерчик // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 72.

¹¹⁰ Попов Н. Русское население по восточному склону Карпат... – С. 11

¹¹¹ Яворський Ю. Галицко-русскія поверія о дикой бабе / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. III–IV. – С. 439.

¹¹² Там само. – С. 439.

¹¹³ Там само. – С. 440.

Не випадково бойки Стрийщини вважають її основним знаряддям залізний макогін¹¹⁴ (його використовують саме на Святий вечір для тертя маку до куті – основної обрядової страви¹¹⁵). Любов *дикої баби* до горохового поля можна пояснити тим, що горох у Карпатах – невід’ємна та одна з основних страв на Святий вечір. Тому після Святого вечора *дика баба* покидає земний світ. Неозброєним оком помітно, що всі ці мотиви не можуть характеризувати одного демонічного персонажа. Ще В. Гнатюк зауважив: “Дехто ідентифікує дику бабу з літавицею (перелесницею), але се не має ніякої основи”¹¹⁶. На сучасному етапі домінують два мотиви: відповідно до першого, *літавиця*, *перелесниця*, *бісиця*, *вітерниця* – це душі померлих нехрещених дітей чи молодих дівчат, які померли до весілля; відповідно до другого мотиву, основне завдання цього демона полягає в підміні дітей. Через те уявлення про зазначеного персонажа переплітаються з південнослов’янськими уявленнями про *вілу*, польськими – про *богинку*, *мамуну*¹¹⁷. Різні лексеми для позначення цього покійника висвітлюють сферу його перебування (душі нехрещених літають у вітрі), функції (спокущання у сні, адже *перелесниця* означає “спокусниця, звідниця, страхотливі сні”¹¹⁸) та місце поховання (зокрема, *бісиця* живе під коренем дерева¹¹⁹).

¹¹⁴ Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi... – S. 130.

¹¹⁵ Аналогічні повір’я побутували серед мешканців Західного Полісся, де дітей лякали русавкою, яка “затовче дітей верцьохом по голові” (див. : Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 69-Е, арк. 21, а також у білорусів. Зокрема, тут дітей лякали залізною бабою, яка живе в полі, ловлячи дітей залізною ступою (див. : Топорков А. Семиотика жилища. Вода в решете, черт в ступе... / Андрей Топорков // Родина. – 1994. – № 6. – С. 102).

¹¹⁶ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 207.

¹¹⁷ Толстая С. М. Вила / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 370.

¹¹⁸ Хобзей Н. Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії 2 : Мова і культура. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип’якевича, 2003. – С. 56.

¹¹⁹ Левкиевская Е. Е. Выворотень / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 466.

Карпатським аналогом *русалки* дослідники вважають демонічного персонажа, пов'язаного з душами померлих нехрещених дітей (деякі дослідники стверджують, що саме з душами страчених позашлюбних¹²⁰) – *нявку, мавку, майку* (від давньоруського *навь* – покійник¹²¹). Варто наголосити на певному зв'язку *майки* з маєм – гілкою, якою замаюють оселю і подвір'я на Зелені свята. Гуцули стверджують: якщо вагітна жінка витягне май із грядки (частина городу. – *Н. В.*), то її майбутню дитину ссатимуть *майки*¹²². Мабуть, тому бойки “*листя з маю збирали і малу дитину в тому купали, і казали, що той май перше волосся в дітини витігав* (сприяє швидкому росту волосся. – *Н. В.*)” (с. Комарники)¹²³; “*То в маї добре діти купати, котрі злі малими – не хочут спати*” (с. Новоселиця)¹²⁴. Більше того, інформатори з Бойківщини вважають, що з маєм пов'язані “ходячі” покійники загалом: “*Чоловік отруївсі і вмер. Ще, видко, не мав вмерти, бо ходив і спокитував гріхи – січки різав, лускав, гримав, майкою* (маєм. – *Н. В.*) *шумів*” (с. Міжгір'я)¹²⁵.

У сучасній бойківській традиції душі померлих дітей (мертвонароджених, нехрещених, недоношених) можуть ставати самостійними персонажами (*страдчата*) або поповнювати собою всі категорії *нечистої сили* (наприклад, у карпатській демонологічній традиції вони могли стати атмосферними демонами типу *по-вітрулі*). Зрештою, зв'язок “ходячих” небіжчиків з чортом є безпосереднім, бо всі вони є його слугами¹²⁶. За західноукраїнськими, зокрема бойківськими, повір'ями, нехрещена дитина – *зміт-*

¹²⁰ Парсамов С. С. Водно-мифологические персонажи земного происхождения / С. С. Парсамов. – Кировоград, 1995. – С. 271.

¹²¹ Виноградова Л. Н. Мавка / Л. Н. Виноградова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)– П(Перепелка). – С. 165.

¹²² Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології... – С. 59.

¹²³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 21.

¹²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 7.

¹²⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 19.

¹²⁶ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 40.

ча – сім років вважається чортом¹²⁷. Мабуть, тому Д. Зеленин вважав, що слово “потерча” походить від “чорт” (потерча = по-чертя = па-чертенок)¹²⁸.

3.3. Головні функції “безпірних” покійників

“Нечисті” покійники, як й інші демонічні персонажі, з’являються вночі, ходять по землі, лякають і переслідують людей (нехрещені діти просять хреста) та тварин (волиняни констатують: якщо похоронити самогубця біля цвинтаря, то він лякатиме людей, а якщо в лісі чи горах – то тварин¹²⁹), заводять на бездоріжжя мандрівників, проникають у будинки своїх родичів, шкодять їхньому господарству, тривожать близьких, являючись їм у сні: “*Будут ходити, дуже снитсі, бо шось ‘му бракне’*” (с. Хмелівка)¹³⁰ (тому про такі сни, як правило, необхідно розказати хоча би сирому дереву). Через те, за народними повір’ями, лягати спати слід на правому боці¹³¹. У цьому контексті цікавими є розповіді респондентів, згідно з якими *перелесниця*, зваблюючи чоловіка та маючи з ним любовні стосунки, може лягати лише на лівий бік (як представниця “того” світу) (с. Нижня Яблунька)¹³².

Однією з основних функцій “нечистих” покійників є насилання хвороб: якщо в селі пошесть і мор, то бойки стверджують, що це *повітруля* селом перелетіла¹³³. Безпосередньо пов’язаний

¹²⁷ Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования... – С. 249.

¹²⁸ Зеленин Д. К. К вопросу о русалках (Кульť покойников, умерших неестественною смертью, у русских и у финнов) / Д. К. Зеленин // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1911. – Вып. III–IV. – С. 359.

¹²⁹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 53.

¹³⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 7.

¹³¹ Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии / А. Балов // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1891. – Вып. 4. – С. 209.

¹³² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 26.

¹³³ Луців В. Звичаї й обичаї на Бойківщині / Василь Луців // Бойківщина : Монографічний Збірник про Бойківщину з Географії, Історії, Етнографії і Побуту ; редактор і голова редколегії Мирон Утриско. – Філадельфія ; Нью-Йорк, 1980. – С. 441.

з поширенням епідемій і *упир*. На Бойківщині домінують уявлення, згідно з якими людина, на яку нападав *упир*, теж могла стати ним або ж померти: *“Були такі дводушники. Вмер у больниці. Везли ‘го з больниці мертвого на возі, а коні ся фуркали, скакали. Через пару днів той, що ‘го віз, став таким (дводушником. – Н. В.) і потім вмер”* (с. Присліп Міжгірського району)¹³⁴. Ця демонічна істота, як і відьма та інші *знаючі*, володіла здатністю врікати: *“Опир як ся подивит, то людина вмере”* (с. Плав’є)¹³⁵. При зустрічі з таким *упирем* на дорозі обов’язково перепрягали волів¹³⁶. Також у такому разі треба було взяти глину з могили *упиря* і “баяти”: *“А клали на гріб камінь зварявний (розпечений на вогні в печі. – Н. В.) і часник: “Я від тебе задар не беру, а тобі плачу”*. Розмити глину у воді, процідити і три рази прожертити (прокусати. – Н. В.)” (с. Присліп Міжгірського району)¹³⁷, або ж потрібно вирвати з голови *упиря* дев’ять волосин і підпалити їх перед носом людини¹³⁸. Ймовірно, встановлення каменя на гріб у згаданому вище випадку є рудиментом способу поховання такого покійника, як і “нечистих” мерців загалом. Бо в деяких випадках могилу *упиря* не засипали впродовж семи днів, а закидували камінням¹³⁹. Своєрідним відгомонам такого способу поховання є твердження інформатора: *“Як мертвий приходить [до оселі живих], то треба зварявне каміння поставити на порозі”* (с. Мислівка)¹⁴⁰.

Магічними властивостями наділяли і речі, які мали хоча б якийсь стосунок до “нечистого” покійника. Таким магічним засобом ставав мотузок, з допомогою якого вішалник здійснював акт самогубства. Бойки вважали, що він приносить людині щастя,

¹³⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 16.

¹³⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 6.

¹³⁶ Жизнь верховинского земледельца // Свет. – Унгвар, 1870. – Ч. 44. – С. 355.

¹³⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 16.

¹³⁸ Франко І. Галицькі народні казки / Іван Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т. I. – С. 5.

¹³⁹ Wagilewich J. O upjerech a widmach / Jan Wagilewich // asopis eskeho Museum. – Praha, 1840. – S. 237.

¹⁴⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 14.

удачу, багатство, захищає худобу, допомагає вийти заміж, сприяє торгівлі, убезпечує людину від крадіжки та вбивства (сс. Новоселиця, Присліп, Лісковець, Семичів, Вовче, Комарники, Нижня Яблунька, Кальне, Хітар, Ілемня, Луги, Лолин)¹⁴¹. На Поліссі цей шнур спалювали, щоб не було граду¹⁴². Південні слов'яни розганяли ним хмари, а під час засухи кидали у воду¹⁴³. Фактично мотузок символічно прирівнювався до самого “нечистого” покійника або чорта, бо, за народними віруваннями, до прийняття такого трагічного рішення людину примушував сам чорт.

Традиційно часом найбільшої активності “безпірних” небіжчиків є північ та полудень. Такий часовий рубіж, як особливо небезпечний, є характерним для всіх слов'ян¹⁴⁴. Зокрема, українці Карпат вважали, що саме опівдні чи опівночі не можна виконувати будь-яку роботу – потрібно відпочивати¹⁴⁵. Адже часові “стики”, коли часу ніби не існує, є відкритою межею між двома світами: “Аби ніколи вночі не казати після 12 години “Добрий вечір”, бо злий дух ходит” (с. Саджава)¹⁴⁶. Ще стародавні римляни вважали, що полудень – це особливий час, призначений для духів. У цей період “ходить” міфічна жінка (*presponica*) та лякає дітей, коли ті йдуть у горох¹⁴⁷. Досить помітною тут є паралель з карпатською *диною бабою* (мотив опіки над гороховим полем) та *повітрулею* (мотив підміни дітей опівдні).

Проте головна небезпека, яку несуть “нечисті” покійники, – це здатність керувати природними стихіями, насилати бурю, гро-

¹⁴¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 2, 9, 13, 20, 24; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2, 4, 8, 13, 15; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 4, 6, 13, 18; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 7, 11, 16; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 4, 9.

¹⁴² Агапкина Т. А. Верева / Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 340.

¹⁴³ Толстой Н. И. Висельник... – С. 378.

¹⁴⁴ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 345.

¹⁴⁵ Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций... – С. 483.

¹⁴⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 17.

¹⁴⁷ Страхи в полудне // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 10. – С. 159.

зу, тривалі дощі, град, великі морози, посухи, неврожай тощо. Уявлення про те, що такі покійники, поховані на кладовищі, тобто в “чистому” місці, можуть накликати посуху, неврожай, епідемії, стихійні лиха широко поширені не лише серед слов’ян, але й серед інших народів¹⁴⁸. Навіть сам акт здійснення самогубства настільки суперечить законам природи, що спричиняє пориви сильного вітру, який вивертає дерева, знищує сади тощо¹⁴⁹. Бойки Долинського району вважали, якщо такий вітер вирве дерево з коренем на полі, то господар цього поля неодмінно має померти¹⁵⁰. Згідно з народними світоглядними уявленнями слов’ян, причиною граду та дощу є покарання за гріхи і недотримання встановленого порядку¹⁵¹. Град могло спричинити поховання на цвинтарі “нечистого” покійника, особливо повішеника (“...і чоловік як ся завісит, то тогди б’де буря бити” (с. Лісковець)¹⁵²); порушення заборони працювати в так звані *градові дні* (“У градовий понеділок не мож на полю робити” (с. Новоселиця)¹⁵³). Бойки вважали, що град є своєрідним покаранням за народження та умиртвлення позашлюбної дитини – цілий рік він буде бити вздовж тієї дороги, по якій жінка несла вбиту нею дитину: “Говорили, шо тото вишкребтали то зишла і верли (викинули. – Н. В.) де, а тогди град ізбиват, бурі страшні, бо то земля запаскуджена такими дітьми” (с. Новоселиця)¹⁵⁴. Аналогічні повір’я побутували серед поліщуків¹⁵⁵. Етнографічні матеріали, а також легенди й перекази фіксують стабільне народне переконання в тому, що жінку, яка “зігнала” плід, неодмінно буде покарано за страшний гріх діто-

¹⁴⁸ Васянович О. “Нечисті” покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся / Олександр Васянович // Народознавчі Зошити. – 2006. – Вип. 3–4 (69–70). – С. 398.

¹⁴⁹ Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. – Ч. 3... – С. 21.

¹⁵⁰ Пачовський М. Народний похоронний обряд на Руси : порівнююча студія / Михайло Пачовський // Звіт дирекції академічної гімназії у Львові за шкільний рік 1902/1903. – Львів, 1903. – С. 10.

¹⁵¹ Толстая С. М. Град / С. М. Толстая // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (А–Я). – [изд. 2-е]. – М. : Международные отношения, 2002. – С. 114.

¹⁵² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 13.

¹⁵³ Там само. – арк. 10.

¹⁵⁴ Там само. – арк. 9.

¹⁵⁵ Толстая С. М. Град... – С. 114.

вбивства. Мотив спокути полягає в карах, на які вона приречена на “тому” світі. Зокрема, жінці доведеться їсти своїх ненароджених дітей: *“Коли зробиш аборт, то будеш на тім світі різати по куску з тої дитини, а в’на все буде ціла”* (с. Новоселиця)¹⁵⁶. Досить часто жінку, яка стратила дитину, порівнюють зі свинею, що їсть своїх поросят (деякі дослідники цей мотив пояснюють так: неплідна матір уподібнюється до свині – як свиня з’їдає своїх поросят, так і ця грішна жінка з’їла своїх дітей¹⁵⁷), або ж із квочкою¹⁵⁸. Нам вдалося зафіксувати досить цікаву інформацію на Рожнятівщині про те, як мати з допомогою ворожбита зажадала побачити свою страчену дитину: *“Хотіла одна ввидіти свою таку дитину. Пішла до ворожбита: “Йди на Йордан під церков – лиш кожух натягни навіворіт”. А її дитинка йде з відрами і каже: “То ти мене й тут найшла”. То добре, що була в кожусі, бо рано дивітьсі, а кожух весь подертий. То і так тоті діти обшарпали”* (с. Луги)¹⁵⁹.

Як не дивно, але душі немовлят так само, як і душі передчасно померлих дорослих, є надзвичайно шкідливими та небезпечними. За словами польського дослідника К. Мошинського, особливо цікавим є поширене звинувачення у демонізмі душ немовлят чи недоношених дітей (що також могли спричиняти порушення кліматичної рівноваги), яке цілком суперечить нашим уявленням, сформованим під впливом християнства¹⁶⁰. Адже, за християнськими канонами, душа новонародженої чи ще ненародженої дитини – невинна, вона не встигла зробити нічого і не несе на собі печаті гріха¹⁶¹.

Тут варто докладніше зупинитися на уявленнях і повір’ях про так званих “нечистих” дітей. Одразу ж зауважимо, що для цього

¹⁵⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 5.

¹⁵⁷ Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх “витравлювання плоду” / Ірина Колодюк // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – К. : Унісерв, 2007. – Вип. 22. – С. 37.

¹⁵⁸ Охримович В. Жіноча доля в Скільських горах / Володимир Охримович // Народ. – Львів, 1890. – № 18. – С. 278.

¹⁵⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 8.

¹⁶⁰ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 679.

¹⁶¹ Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти... – С. 78.

виду покійників такий термін не зовсім відповідний. Адже є відомості, що цих дітей ховали не так, як інших “нечистих” небіжчиків (!) (саме спосіб поховання став тією детермінантою, яка дозволила Д. Зеленіну зарахувати їх до “заложних”). Деякі дослідники припускають, що первісно місцем поховання для “своїх” покійників (предків-покровителів) могла бути оселя та локуси, які з нею пов’язані: кути, підвалини, місце під порогом¹⁶². Здавалося б – парадокс, але померлих дітей (особливо недоношених) ховали не як “заложних”, а як “своїх” предків: через ритуал кремації – під порогом та кутами хат¹⁶³. Навіть сам Д. Зеленін писав: “Для потерчат існує особливе місце поховання, яке не належить іншим заложним (підкреслення наше. – Н. В.), але в давнину воно було характерне для чистих покійників – в середині житла, під домом. Можливої шкоди від потерчати не очікували, тому що предки роду приймали його під свій захист – тобто, не допускали під владу нечистої сили”¹⁶⁴. На Бойківщині ще й сьогодні можна відшукати таку інформацію – щоправда, в рудиментарній формі: “*Треба йти до гробарьи, дати ‘му на калісони полотна за то і закопати десь [нехрещену дитину] до родини – прогребсти в материн гріб*” (с. Суходіл)¹⁶⁵; “*Нехрещену дитинку ховали попри діда й баби – аби родичі родичів принимали*” (с. Суходіл)¹⁶⁶. Мабуть, для того, щоб не втратити шанс приєднатися до категорії “чистих”, дитині зав’язували в сорочку за пазухою гроші¹⁶⁷ (щоб “підкупити” покровителів роду), а для виготовлення похоронного одягу брали виключно старі сорочки батьків¹⁶⁸. У деяких випадках *потерчат* можна вважати персонажним втіленням колективної сили роду, яким характерні охоронні функції щодо його членів, коли виникає невідворотна загроза життю останніх¹⁶⁹. Гуцули навіть вважа-

¹⁶² СедакOVA О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 74.

¹⁶³ Зубрицький М. Міти і вірування / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 4. – С. 361.

¹⁶⁴ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 72.

¹⁶⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 14.

¹⁶⁶ Там само. – арк. 12.

¹⁶⁷ Литературный сборник, издаваемый Галицко-русской матицею. – Львів, 1870. – С. 38.

¹⁶⁸ Маерчик М. Одежда и тело в украинском похоронном обряде... – С. 120.

¹⁶⁹ Гнатюк В. Знадоби до української демонології. – Т. XXXIII... – С. 207.

ли, що хто почує голос страченої дитини, той буде щасливим, а після смерті стане ангелом¹⁷⁰.

Очевидно, категорія *хрещений / нехрещений* не є визначальною (бо вона і не могла існувати в дохристиянські часи). Спосіб поховання передчасно померлої дитини визначали такі фактори: чи дитина доношена; чи страчена матір'ю; чи вона померла відразу після народження, чи встигла скуштувати материнського грудного молока. Перше годування грудьми – це своєрідний рубіж, після нього дитина втрачає свою первородну невинність: *“Якщо маленьке ще цицьки не ссало, то воно не грішне, бо цицька – то вже грішна”* (с. Вовче)¹⁷¹. Мабуть, останній фактор був основним в язичницькі часи. Не випадково першому прикладанню до грудей надавали магічного значення (це яскраво виражено у південних слов'ян). У македонців годувальниця одягала на руку вовняну нитку, в українців – тримала під пахою хліб і сіль¹⁷². У бойків Рожнятівщини матір мала покропити свяченою водою і себе, і дитину (с. Луги)¹⁷³. Усім слов'янам відома заборона починати годування лівою груддю, оскільки, за повір'ям, така дитина дуже швидко помре¹⁷⁴ або ж буде мати “лихе око”, тобто володітиме здатністю врікати¹⁷⁵. Зв'язок матері з дитиною грудного віку настільки міцний, що вона може “приходити” після смерті, щоб нагодувати свою кровинку. Дитина, вигодована грудним молоком, відповідно до традиційних уявлень поліщуків, матиме добру пам'ять та буде дуже побожною¹⁷⁶.

Окрім описаних вище, доречно проаналізувати бойківські

¹⁷⁰ Агапкина Т. А. Голос / Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 513.

¹⁷¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 2.

¹⁷² Кабакова Г. И. Грудь / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 564.

¹⁷³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 9.

¹⁷⁴ Кабакова Г. И. Грудь... – С. 564.

¹⁷⁵ Barthel de Weydenthal M. Uroczne oczy / Marya Barthel de Weydenthal. – Lwów, 1921. – С. 7.

¹⁷⁶ Кабакова Г. И. Грудь... – С. 564.

традиційні уявлення про тих демонічних персонажів, основною функцією яких є зваблення чоловіків та підміна дітей грудного віку тощо. Зазначимо, що подібні мотиви характерні для болгарської *наві*, сербської *віли*, *самовіли*, польської *богинки*, *мамуни*. В українців Карпат – це жіночі демонічні персонажі типу *майки*, *дикої баби*, *літавиці*, *вітерниці*, *перелесниці*, *бісиці*, *повітрулі*. Генеза їхніх образів є різною: жінки, які відійшли на той світ під час пологів, дівчата, які померли до весілля, старі діви, нехрещені діти. На сучасному етапі внаслідок нашарувань у сфері народної демонології елементів пізнішого походження дуже важко визначити, хто є хто. Утім, прослідковується певна спорідненість – їх однакові функції (переслідування вагітних, крадіжка та підміна дітей, зваблення чоловіків), які належить вважати основними. Слід додати, що образи зазначених вище персонажів переплітаються з образом *русалки*. Прийнято вважати, що на західноукраїнських землях аналогом *русалки* є *мавка*, *майка*. Проте польові етнографічні матеріали з теренів бойківського краю дозволяють припускати, що це могли бути зовсім різні персонажі, адже тут є й відомості про русалок: “Казали, що дівчата, що топляться, то русалки ходять” (с. Новоселиця)¹⁷⁷; “Які повмирали дівчата ще не рухані (цнотливі. – Н. В.) – русалки. Їх мають за добрих” (с. Стрільбичі)¹⁷⁸; “Шо ся втопит – то русалка. Они вилазять на берег, чешуться – то тато з мамов розказували” (с. Тухля)¹⁷⁹; “Русалка – як молода дівка втопиться, то її дух ходит” (с. Хітар)¹⁸⁰. Більше того, якщо Д. Зеленин пише про *русалок* як про покійниць¹⁸¹, тобто осіб жіночого роду, то нам вдалося зафіксувати корелятив чоловічого роду: “Русалок мертвий бере ї (дівчину. – Н. В.) і тягне в ріку” (с. Тухля)¹⁸². Отже, в Карпатах

¹⁷⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 7.

¹⁷⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 4.

¹⁷⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

¹⁸⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 9.

¹⁸¹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 134.

¹⁸² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

могли існувати і *русалки*, і *мавки* (перші тяжіють до образу передчасно померлих молодих дівчат, другі – до образу померлих нехрещених дітей).

Корелятивну пару має також *літавиця* – *літавичник*, *літавець*, *перелесниця* – *перелесник*, дуже часто *повітрулю* сприймають як дружину вітру, *вихору*. Навіть у *дикої баби* в Карпатах є чоловічий аналог – “*дідо старий з буком в горосі*” (с. Міжгір’я)¹⁸³.

У деяких районах України, зокрема на Харківщині, Чернігівщині уявлення про *перелесника*, *літавця* взаємопов’язані з повір’ями про *вогняного змія*, в якому уособлюються блукаючі вогні, метеори, падаючі зірки¹⁸⁴. У Центральній Україні в образі вогняного змія вбачають покійника, за яким дуже тужать та сумують. Через те в такого померлого у землі вселиться *перелесник*, який з часом стає *обоясником*: прилітаючи до живих, ссе їм груди, а крила залишає на одвірку¹⁸⁵. Бойківські уявлення про *перелесника*–*перелесницю* мають більш “земний” характер, бо головною ознакою, яка дозволяє покійникам “ходити” після смерті, є їх дводушність (яскраво виражена в характеристиці *упиря*, але властива й всім іншим категоріям “безпірних” небіжчиків). Саме друга *нечиста* душа втілюється або у тіло неживої людини, або ж стає частинкою природи, “входить” у рослину, тварину, різноманітні атмосферні явища тощо (згідно з карпатськими світоглядними уявленнями, страчені діти січуть град у хмарах (с. Сухий)¹⁸⁶).

Серед мешканців Бойківщини ще й сьогодні можна почути різноманітні демонологічні оповідки про те, як померлий чоловік, за яким дуже побивається його вдова, у вигляді *перелесника* приходять та має з нею інтимні стосунки, внаслідок чого народжується дитина: “*Вмер чоловік. Потім приходив, і жона забеременіла. Вродила дітинку. А він приходив і дітину коли-*

¹⁸³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 20.

¹⁸⁴ Милорадович В. Українська відьма : Нариси з української демонології / В. Милорадович ; упоряд., перекл. і передм. О. Таланчук. – К. : Веселка, 1993. – С. 43.

¹⁸⁵ Podbereski A. Materiały do Demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiecie Czehryńskim / Andrzej Podbereski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1880. – Т. IV. – S. 10.

¹⁸⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 18.

сав, всьо ї робив, газдував. “Кидь хочеш, аби не приходив, перехрести дитину і поклади в колиску другим боком”. А він прийшов: “Йой, а хто тебе нарадив таке робити?” – і вітер лиш повіяв за ним. А рано лиш найшла у сіньох дитинку задушену у своєму лівому чоботі – головов вниз, а ногами ввирьх. То він задушив і вже не приходив. То за мертвим не мож жаліти” (с. Новоселиця)¹⁸⁷.

Як правило, персонажів типу *русалки, перелесниці, літавиці, майки, дикої баби* народна уява наділяла гіпертрофованими грудьми. Це виявляється і в функціях зазначених істот. На Бойківщині, коли дитину хотіли відлучити від грудей, то лякали *диною бабою*, яка може покусати груди (с. Вовче)¹⁸⁸. Ці жіночі персонажі могли годувати покинутих дітей, але й могли самі ссати їх груди, про що яскраво свідчать сучасні етнографічні матеріали. Інформатори зазначають, що ссали вони дитину лише до року (переважно саме рік прийнято годувати дитину грудьми). Мотив гіпертрофії грудей можна легко пояснити тим, що це були жінки, які померли під час пологів. Інколи можна розпізнати в них дівчат, які померли перед шлюбом: “*Перелесниця* щоночі ходит до чоловіка і не дозволяє йому ся вінчати, бо може задушити” (с. Вовче)¹⁸⁹. Дуже часто *літавиця* – це “нечистий” покійник, який приходить уві сні, внаслідок чого людина отримує чорну хворобу (с. Новоселиця)¹⁹⁰. Частково в основі її генези можна виявити душу померлої старої діви: “*Літавиця, ге баба на кони, до чоловіка ся причіпляє*” (с. Семичів)¹⁹¹.

Проаналізувавши всі перелічені вище образи, можна зрозуміти причини їх “ходіння”. Помітно, що їх усіх певною мірою вважали неповноцінними членами громади, тому що вони помирали, так і не переживши тих переломних моментів (ініціацій), які б

¹⁸⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 22.

¹⁸⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 2.

¹⁸⁹ Там само. – арк. 2.

¹⁹⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 7.

¹⁹¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 3.

дозволили їм стати повноправними членами суспільства і до кінця пройти етапи соціалізації. Померла дитина, яка не скуштувала материнського молока, ще не вважалася членом сільської громади. Не випадково ритуал першого годування супроводжувався низкою обрядово-магічних моментів, які прирівнювали його до обряду ініціації. Дівчина, яка не встигла вийти заміж, або стара діва теж вважалися неповноцінними, бо вони не пройшли основного ініціального обряду – переходу в соціальний стан заміжніх жінок.

Подібні стереотипні уявлення існували і щодо покритки (до того ж, саме дівчата, що народжували, не перебуваючи у шлюбі, найчастіше страчували дітей, лякаючись сорому). Простежується певна упередженість щодо позашлюбних дітей, яких в народній уяві часто ототожнювали з персонажами демонології. Не витримуючи морального осуду з боку громади, покритки часто закінчували життя самогубством. Можливо, після смерті вони були ладні викрасти людську дитину, підмінюючи її на свою (а той *обмінник* і є дитям покритки, якого вона втратила ще в утробі, вкотивши своє життя). Цю тезу підтверджують і польські матеріали, в яких зазначається, що *мамуна* обмінює дитину на свого *букарта* (підкреслення наше. – Н. В.)¹⁹². Цікаво, що у болгар ознаками *підміни* (горбатий, німий, не росте, народжений із зубами, що деякою мірою зближує його образ з *упирем*) характеризувалася дитина, обділена материнським молоком ще в утробі, тому що його “кра-ла” народжена дитина вдруге вагітної матері¹⁹³. Коли ж така дівчина (покритка) страчувала лише дитину, то остання могла після смерті “приходити” до неї і ссати їй груди. В деяких частинах Бойківщини вважали, що таку функцію виконувала *нітка*¹⁹⁴ (очевидно, через те, що приходила вона вночі). На теренах Сколівщини – це *покуса*: “Як батьки невінчані, то в дітини з грудий тече молоко (оскільки та дитина фактично є позашлюбною, байстрюком. – Н. В.). То покуса – дитина за батьків спокутує” (с. Кальне)¹⁹⁵.

¹⁹² Sumcow M. Boginki – Mamuny / M. Sumcow. – Warszawa, 1891. – S. 4.

¹⁹³ Кабакова Г. И. Грудь... – С. 565.

¹⁹⁴ Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю... – С. 94.

¹⁹⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 6.

Якщо ж говорити про мотив підміни дітей, то прикметно, що така підміна найчастіше відбувається лише тоді, коли людина порушила визначений порядок “взаємин” з представниками “того” світу. Бойки Закарпаття констатують: *“Повітруля могла взяти дитину на Маковія, що вже не найдеш, і та дитина все кричала: “Маковія, Маковія!” То повітруля взяла дитину за то, що на Маковія робили”* (с. Новоселиця)¹⁹⁶. Адже є свідчення, що традиційно східні слов’яни в день св. Маковея мали б поминати нехрещених дітей. На Прикарпатті, наприклад, у цей день мати померлої дитини протягом семи літ ходить на могилу дитяти та кропить її свяченою водою¹⁹⁷. Логічно, що в день поминання будь-яка робота є забороненою, бо він присвячений померлим душам. Мотив підміни дитини на віхоть соломи чи поліно добре відомий також південним слов’янам, а також німцям¹⁹⁸. На Покутті й Гуцульщині дітей підмінювали *дівожонки* та *лісивки*¹⁹⁹.

Деякі ознаки *повітрулі* наближають її до лісових істот. Це, зокрема, локалізація в лісі, а саме – в безлюдних місцях, печерах²⁰⁰, дуплах дерев²⁰¹. На території бойківської частини Закарпаття нам вдалося зафіксувати демонологічну оповідку – аналог гуцульського сюжету про те, як *чугайстр* (лісовий чоловік) поїдає *мавку*: *“Люди робили в лісі. Чуют: шось свистит айно пищит як дітським голосом. Заходить чоловік оброслий, чорний. То був путник. Зайшов у колибу нічов і говорить: “Шоби був огинь, а інакше вас ни єнного не стане”. Люде встали та й наклали в решітку огинь і полігали. Та й двирі не замкнули. Чуют, а оно дівочим голосом реве. А той путник поймав ту повітрулю, несе тото на плечи, на огинь ту дівку дубнув. Она там шквариться.*

¹⁹⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 3.

¹⁹⁷ Кабакова Г. И. Дети некрещенные / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 87.

¹⁹⁸ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 639.

¹⁹⁹ Ibid. – S. 640.

²⁰⁰ Потушняк Ф. Чорнокнижники в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 16. – С. 137.

²⁰¹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 346.

Він собі сів на ковбичку, сидит. Она ся спекла, він тото взяв та їсть тото та й хрустит, бо зуби великі мав. Випив воду з коновчини і каже: “Сі люди вас іспасли, бо ‘вни воду принесли, а то би вас тут нікого не було” (с. Сухий)²⁰².

Хочемо наголосити, що, незважаючи на всі негативні функції (описані вище), виразними є й позитивні риси демонічних істот типу *мавки, перелесниці, повітрулі* та ін. На Гуцульщині дуже часто їх пов’язують з певним місцем, на яке вони сходяться на *розигри*. І хоча сама лексема *розигри* на Бойківщині не відома, проте такі *сходини* відбувалися і тут, про що свідчать польові матеріали: “*В лісі плясали 12 повітруль*” (с. Новоселиця)²⁰³; “*Такі перелесниці так файно під корчом танцювали*” (с. Тухля)²⁰⁴; “*То на Кривому Лузі (поле) ті майки співали і робили собі висілля. А де дівчата йдуть, то їх нема, вони втікають, бо дівчата хрещені, а в’ни нехрещені*” (с. Ілемня)²⁰⁵. Про *сходини* на полі 77 *русалок* – “білих постатей, які димом наїдаються” – в с. Ляховець (колишня назва с. Лісковець) Міжгірського району є згадка в рукописних матеріалах І. Вагилевича²⁰⁶. Такі місця (луги, гори) в народі прийнято називати *ігровищами*. Одне з таких *ігровищ* на Стрийщині описував І. Срезневський і зазначав, що “де майки танцюють, ще краща трава росте”²⁰⁷. На позитивний вплив *майок* на поля вказував також І. Шараневич²⁰⁸. Отже, тут, по-перше, очевидним є зв’язок з *русалками*; по-друге, незаперечним є вплив цих персонажів на рослинність та родючість полів: вони фактично були опікунами теренів, у яких перебували, тому, якби хтось незаконно увійшов у їхні володіння, то “би пішов у повітря з тими нявками”²⁰⁹. Ана-

²⁰² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 19.

²⁰³ Там само. – арк. 22.

²⁰⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

²⁰⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 6.

²⁰⁶ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 49, арк. 21.

²⁰⁷ Срезневський І. Дополнення и замечанія... – С. 52.

²⁰⁸ Шараневич І. Словянські начатки у склонов Карпат / Ізидор Шараневич // Walny zjazd członków towarzystwa pedagogicznego w Kołomyi. – Lwów, 1871. – S. 123.

²⁰⁹ Оницьук А. Матеріяли до гуцульської демонології... – С. 58.

логічні мотиви простежуються у південних слов'ян²¹⁰. Зокрема, ці персонажі допомагають вівчарям скотарити, оберігати стадо від диких звірів. Проте сербські *віли* не терплять переваги людей у будь-чому, тому здатні на помсту, якщо в тих досконаліші краса, голос тощо²¹¹. Подібні уявлення побутують в Українських Карпатах, зокрема на Бойківщині, про що виразно свідчать етнографічні джерела: *“Вийшли в полонину косити. Лягли спати. Один не спав. Чує: так красно співають вітерниці – та й він собі зачав співати. Як заснув, то зачало ‘го щось душити: “А то я, аби ти більше мої співанки не переймав” (с. Семичів)”*²¹².

3.4. Способи захисту, обереги від “безпірних” покійників

Призначення оберегів – різноманітними магічними способами уникнути шкоди, якої можуть завдати “безпірні” мерці, створити їм перепони для здійснення ворожих щодо людини дій, нейтралізувати носіїв *нечистої* шкідливої сили, нашкодити їм у відповідь, знищити, відігнати чи задобрити. Дослідники виокремлюють берегові засоби ритуального, оказіонального та хронологічного характеру²¹³. Потреба в застосуванні апотропеїв ритуального характеру виникає тоді, коли людина перебуває в порубіжному ініціальному становищі (народження, весілля, смерть), адже цей час є найнебезпечнішим для її життя. Крім того, існують не закріплені ні хронологічно, ні ритуально конкретні ситуації, які вимагають негайного застосування різних видів охоронної магії (наслана “нечистим” покійником шкода людині, худобі, господарству, полям тощо). Що стосується останнього виду бере-

²¹⁰ Белова О. В. Круг / О. В. Белова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)– П(Перепелка). – С. 11.

²¹¹ Толстая С. М. Вила / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 370.

²¹² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 19.

²¹³ Толстой Н. И. Обереги / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 444.

гів, то його використовують, як правило, під час великих календарних свят – для того, щоб знешкодити небезпечні дії “ходячих” покійників на цілий календарний період.

Традиційно важливою подією для кожної сім’ї є народження дитини. Припускаємо, що в давні часи з огляду на тодішні побутові й гігієнічні умови немовлята нерідко могли народжуватися з різними зовнішніми вадами. Діти з великими головами, потворними обличчями тощо могли бути підставою для вірувань у жіночих демонів типу *повітрулі, вітерниці, перелесниці*, які підмінюють дітей чи ссуть їхні груди. Народження “інакшої” дитини викликало страх у кожної матері, а страх породжував віру в щось ірраціональне. Саме тому поведінка вагітної жінки, її пологи, перші місяці життя немовляти супроводжувалися чіткими магічними приписами. Коли народиться дитина, ліжко породіллі намащують свяченою крейдою, а в одвірок встромляють ніж²¹⁴. Жінка, яка народжує, повинна мати біля себе щось залізне – від *нечистої сили*, а в першу ніч після появи дитини на світ обов’язково хтось із родини повинен її стерегти, щоб не поміняли²¹⁵. Часом *вітерницю*, яка підмінює дітей, намагалися обманути: мати клала біля дитини макогін та пеленала його²¹⁶. Така магічна дія має досить логічне пояснення, оскільки у бойків сам вислів “облизати макогін” означає “понести заслужену кару, піймати облизня”²¹⁷. У Центральній Україні вважали, що поки дитина не хрещена, мати не має права повертатися до неї плечима²¹⁸. Південні слов’яни клали в колыску спочатку курку, півня, kota, щоб вони, а не дитина стали жертвами демонічних сил²¹⁹. У Китаї, якщо помирала породілля, в домі

²¹⁴ Кузів І. Жите-буте, звичаї і обичаї горського народу. – Ч. 20... – С. 336.

²¹⁵ Kolessa J. Narodziny i chrzsciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego we wsi Chodowiczach, powiecie Stryjskim / Jan Kolessa // Zbior wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – Т. XIII. – С. 118.

²¹⁶ Лепкій Д. Про народні забобони / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1884. – Ч. 13. – С. 106; Лепкій Д. Деякі вірування про дитину / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1886. – Ч. 15–16. – С. 269.

²¹⁷ Сов’як П. Мак у віруваннях та обрядовості бойків / Петро Сов’як // Літопис Бойківщини. – Філадельфія, 2002. – Ч. 1. – С. 17.

²¹⁸ Podbereski A. Materiały do Demonologii ludu ukraińskiego... – С. 8.

²¹⁹ Толстая С. М. Обман / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 458.

тримали білу курку, яка оберігає новонародженого від злих сил²²⁰.

Щоб *перелесниця* чи *повітруля* не поміняли дитину на свою або ж не приходили ссати їй груди, за традиційними уявленнями, можна різноманітними магічними способами захистити немовля: обкласти екскрементами груди дитинки (с. Нижня Яблунька)²²¹, прикласти копійки (*“Треба свячений ніж, котрим ся паску ріже, тим ножом три рази видушити то молоко і спалювати на полум’я. Потім копійки прикладати, а на ніч мастити калом. Вже за три нни в’на (майка. – Н. В.) ся лишиш дітину. І мамі треба виссати і позад себе вилляти [молоко]”*; *“Палили свічку святовечірну на запічнім вікні і в дітини на свічку чиркали молоко”* (сс. Кальне, Хітар)²²². Проте найдавнішим та найдієвішим способом було купання дитини у воді з дев’яти бродів, яка перелита дев’ять разів через ярмо із запрягу двох чорних биків-первістків і близнят²²³. Тут магічним є число дев’ять, яке, можливо, пов’язане з терміном виношування дитини.

Коли *повітруля* встигла поміняти дитину, то такого *обмінника* били: *“Казали, що десь на печи клали огинь, яйце розбивали тим однолітком (прутиком ліщини, який виріс за один рік. – Н. В.): дірочки такі робили ним, воду тудя ляли. Потім вона приходила і питала: “Що ти робиш?” – “Їсти варю”. “А де ти виділа, шоби в яйци їсти варити?” – “А де ти виділа, аби літавиця мою дітину забрала?” – і вертала дітину”* (с. Семичів)²²⁴. У цьому випадку яскраво вираженим є ефект здивування – універсальний обереговий засіб проти “нечистих” покійників. Прикметно, що били таких *підмін* на порозі дому чи на смітнику. Це дало підставу досліднику Миколі Сумцову розпізнати в цих істотах *рожаниць* – демонів долі. Значення смітника є символічно-магічним, бо там міститься попіл – пристановище духа предка і вогню – до-

²²⁰ Gajek J. Kogut w wierzeniach ludowych... – S. 309.

²²¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 32.

²²² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 5, 8.

²²³ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 36, арк. 5.

²²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 17.

мовика²²⁵. Слід зауважити, що у південних слов'ян, в яких мотив демонів долі виражений чіткіше, після першого зістригання дитини її волосся теж викидали на смітник (гній) – це була своєрідна жертва опікунам роду (в українців такою жертвою можна вважати виливання води з першої купелі до кучі)²²⁶. Як писав польський дослідник А. Брюкнер, у давнину слов'яни з першого обстриженого волосся дитини варили “бабину кашу” для *рожаниць*, щоб випросити в них щасливу долю для новонародженого²²⁷. На Бойківщині також побутують фрагментарні свідчення про демонів долі: “Баба-повитуха знала, що дітину чекає. Як ся дітина вродила, то якась душьи стойит під вікном і всьо бабі розказує про ту дітину: “Як уже відгуляли весілля – то дівка ся покриє. Як буде у вінци – буде ся віддавати. Як уже його поколикали – то ся повісит” (с. Луги)²²⁸.

Існував ще один спосіб повернути свою підмінену дитину, пов'язаний з вогнем та піччю (тобто в ньому теж помітний зв'язок з потойбіччям): “Як на Великдень пекти паску, то ставити дітину вітерниці на лопату, класти, і ніби хочеш пекти ту дітину” (с. Семичів)²²⁹. Аналогічний мотив є характерним для росіян, де баба-повитуха недоношену дитину кладе на хлібну лопату і “перепікає” в печі для того, щоб вона швидше розвивалася²³⁰. Можна припустити, що такий спосіб є своєрідним проханням-звертанням до духів предків, щоб ті допомогли дитині вижити або ж у разі смерті прийняли її під свою опіку. Своєрідним руди-

²²⁵ Sumcow M. Boginki – Mamuny... – S. 14.

²²⁶ Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками / Михайло Грушевський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народна творчість в соціологічному освітленні : науковий щорічник ; за ред. К. Грушевської. – К. : Державне видавництво України, 1926. – Вип. 1–2. – С. 85.

²²⁷ Brückner A. Mitologia słowiańska i polska... – S. 171.

²²⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 17.

²²⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 2.

²³⁰ Кабакова Г. И. Младенец / Г. И. Кабакова, И. А. Седакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 260.

ментом цього припущення може бути обряд обсушування дитини після першої купелі біля палаючої печі, який подекуди зберігся у Воловецькому р-ні Закарпатської області²³¹.

Існує також специфічна група апотропеїв, яку використовували під час похорону для того, щоб покійник не став “нечистим” та не шкодив після смерті. Серед слов’ян основний спосіб запобігання небезпечній діяльності такого покійника був пов’язаний з правилами похоронного обряду, оскільки вважали, що в період з моменту смерті до похорону існує найбільша небезпека перетворення його на *унюря*: покійника не залишали одного, завжди підтримували світло в домі²³². Та все ж основним (первісним, давнім) обереговим засобом проти “ходіння” покійників був саме спосіб їх поховання. Здавна способи поховання різних категорій “ходячих” мерців були відмінними: тих, які вдалися, ховали на горі, повішеників – при дорозі, на краю цвинтаря, у рові, викиднів – у болоті, потерчат – під деревом²³³. До сьогодні народна пам’ять зберегла лише відмінність у похованні між “нечистими” дітьми (якщо їх можна вважати такими) та всіма іншими категоріями “нечистих” покійників. Ще з середини XVII ст. походить згадка про те, що нехрещених і мертвороджених дітей ховали під плодовим деревом²³⁴. Рудиментом такого способу поховання у поліщуків є звичай при народженні дитини садити плодове дерево²³⁵. На Поліссі та Бойківщині поза-

²³¹ Мельникович М. Звичаї й обряди на Бойківщині, пов’язані з народженням дитини / Михайло Мельникович // Історичні пам’ятки Галичини (до 150-річчя від дня народження Івана Франка): Матеріали четвертої наукової краєзнавчої конференції 10 листопада 2006 р. / Львівський національний ун-т ім. І. Франка, Львівська обласна організація Спілки краєзнавців України. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 265.

²³² Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... – С. 179.

²³³ Агапкина Т. А. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) / Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков // Литература древней Руси : Источниковедение. Сборник научных трудов / [отв. ред. Д. С. Лихачев]. – Ленинград : Наука, 1988. – С. 233; Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 209.

²³⁴ Агапкина Т. А. Дерево плодое / Т. А. Агапкина // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К (Крошки). – С. 71.

²³⁵ Там же. – С. 71.

шлюбних дітей часом ховали у вузькому проході між плотами²³⁶, адже, за традиційними уявленнями, пліт та вихід за його межі метафорично символізує коїтус та народження незаконної позашлюбної дитини. Не випадково південні слов'яни вірили, що хто на *навій день* (день поминання померлих. – Н. В.) перелізе через тин, у того з'явиться мертва кісточка²³⁷. Подібні уявлення були поширені й серед волинян²³⁸. Бойки теж остерігалися змінювати конфігурацію плоту, бо це негативно вплине на домашню худобу – *“три телиці здохне”* (с. Хмелівка)²³⁹. На Поділлі нехрещених дітей ховають на перехресті, бо там проходить багато людей, які охрестять дитину²⁴⁰.

Що ж до інших категорій “нечистих” небіжчиків, то місця їх поховання теж є доволі різноманітними: окремий кут на цвинтарі, за плотом, у рові, під вивернутим деревом, на роздоріжжі, “на границі” (межі села. – Н. В.)²⁴¹, в річках²⁴². Крім того, народна пам'ять зберегла конкретні магічні “рецепти”, як такого покійника ховати, які ритуальні дії при цьому виконувати чи, навпаки, що заборонено робити тощо: *“Таких не мож було нести через дзвіницю, а обходили село”* (с. Кальне), *“до хати не заносили”* (с. Луги), *“як страченого ховав священик, то стояв не в ногах, а в голові”*

²³⁶ Виноградова Л. Н. Забор / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 230 ; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 12.

²³⁷ Левкиевская Е. Е. Нави / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 352.

²³⁸ Пуківський Ю. Навський Великдень – “свято мерців”: традиційні звичаї та обряди (за матеріалами з історико-етнографічної Волині) / Юрій Пуківський // Народознавчі Зошити. – Львів, 2014. – № 2. – С. 266.

²³⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 2.

²⁴⁰ Плотникова А. А. Перехресток / А. А. Плотникова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 685.

²⁴¹ Максимчук І. Деякі інституції звичаєвого права в Старосамбірщині / Іван Максимчук // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1939. – Ч. 11. – С. 63.

²⁴² П. С. [Підляшецький Стефан]. Осень и обеды. (Где-то о упырях) / С. П. // Наука. – Коломыя, 1876. – Ч. 12. – С. 544.

(с. Луги), “мак-тріскавець сипали від порога до дороги, аби вмерлий не ходив, бо поки він позбирає, то когут запіє” (с. Мислівка), “несли такого у шапках, як худобину ховали” (с. Присліп Міжгірського району), “як лиш го найдут, то до хижі його вже не провадять, а лиш вержуют (викинуть. – Н. В.), як обильху*” (с. Новоселиця), “таких не мили, не вбирали і труну їм не робили”, “везли ‘го коньом (а на коню на руби (навиворіт. – Н. В.) хомут має тоді бути) на границу (межу села. – Н. В.) ховати” (с. Присліп Міжгірського району)²⁴³. На Закарпатті труп самогубця возили на спині коня, а потім кидали його разом зі сідлом у прірву²⁴⁴. Тіло *упи-ря* чи повішеника клали в домовину обличчям до землі²⁴⁵. *Упи-рю* в гріб давали серп чи косу, тобто залізні предмети, що підтверджують польові матеріали: “Давали ‘му у труну залізо, ‘би гриз жи-лізо, а ни людий” (с. Сухий)²⁴⁶. Загальновідомо, що серп, коса як гострі предмети вважалися оберегами проти *нечистої сили*. Закарпатський дослідник народних вірувань Федір Потушняк дещо по-іншому трактував покладення серпа, вважаючи це своєрідним актом, який магічно забороняє тілу розкладатися²⁴⁷, а отже, підтримує його нетлінність.

На теренах слов’янського світу існували різноманітні способи знищення тіла *упи-ря*: розривання могили, відсікання та спа-

* Слово обильха означає “худобина”, бойки вживають його зневажливо на позначення людини, яка не стежить за собою (див.: Матіїв М. Д. Словник говірок центральної Бойківщини / М. Д. Матіїв. – Київ; Сімферополь: Ната, 2013. – С. 314).

²⁴³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 17; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 15, 23; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 8, 9; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 3.

²⁴⁴ Потушняк Ф. Етнографічна експедиція на Свалявщині / Федір Потушняк // Радянський студент. – Ужгород, 1955. – № 20. – С. 4.

²⁴⁵ Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї горського народу. – Ч. 20... – С. 336.

²⁴⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 18.

²⁴⁷ Потушняк Ф. М. Серп в похоронному обряді / Ф. М. Потушняк // Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична. – Ужгород, 1958. – № 2. – С. 66.

лення голови, вбивання осикового чи тернового кола в тіло і могили, зуба борони в голову чи груди²⁴⁸, запихання голови чорного півня у гріб *упиря*²⁴⁹.

Ще й сьогодні серед сучасних етнографічних даних можна розпізнати архаїчні за походженням уявлення про поховання “безпірних” мерців на місці їх загибелі (тому такі покійники і зберігають тісний зв’язок з місцем смерті). Традиційно це пояснюють намаганням не дати покійникові часу, не дозволити йому завдати комусь зла²⁵⁰ (тому його труп забороняли переносити в інше місце)²⁵¹. Власне через це в давнину важливим було не місце, а спосіб поховання, оскільки первісно тіло “ходячого” узагалі не ховали в землю, а спалювали.

Рудиментом такого способу поховання є, як ми вважаємо, звичай засипати тіло гілками, сіном, соломною (а також кидати хустинку для охрещення померлої дитини): “Треба кидати сіно чи соломі, щоб його (повішеника. – *Н. В.*) душа під час морозів вигрілася”²⁵². Кожна людина, проходячи повз *нечисте* тіло, повинна хоча б три грудки землі на нього кинути²⁵³. Коли на місці утворювалася велика купа гілок, її спалювали: так людина брала своєрідну участь у ритуалі спалення тіла. Власне закидання місця – це і є обряд похорону, який був оберегом (відкупом) від “нечистих”²⁵⁴. Респонденти з Бойківщини докладніше вказують, як саме кидають гілки: “*То всьо тудя кидають наливо, бо ліва сторона вогнем накладена: там печуться душі*” (с. Присліп Турківського району)²⁵⁵. До того ж, таке місце просто необхідно було

²⁴⁸ Falkowski J. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem... – S. 79.

²⁴⁹ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 220.

²⁵⁰ Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. – Ч. 3... – С. 22.

²⁵¹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 49.

²⁵² Siewiński A. Wierzenia ludu o chowańcu, farmazonach, planetnikach, miesięcznikach i błędach / Antoni Siewiński // Lud. – Lwów, 1896. – Rocz. 2. – S. 256.

²⁵³ Dubanowicz (Paweł Sas). Kult umarłych ze stanowiska historyi, higieny, religii i ustawodawstwa z wnioskami co do wskazanych reform obecnego systemu traktowania zwłok ludzkich / Dubanowicz (Paweł Sas). – Lwów, 1888. – Zesz. 1. – S. 24.

²⁵⁴ Білий В. До звичаю кидати гілки на могили “заложних” мерців / Володимир Білий // Етнографічний вісник ; за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. – К., 1926. – Кн. 3. – С. 90.

²⁵⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 11.

маркувати, тому що воно вважалося дуже небезпечним: хто перейде, той ніколи не буде щасливим²⁵⁶. Про те, як поводитися з тілами “нечистих” покійників (зокрема, *упирів*), у дещо трансформованому вигляді свідчать етнографічні джерела: “Коли упир ходить після смерті: збирається громада, іде на гріб, кладе на гробі вогонь і пильнують, що вилізе з гробу – то і забивають (підкреслення наше. – Н. В.)”²⁵⁷. Очевидно, що запалювання вогню на могилах є лише відгомонам давньої традиції, відповідно до якої колись спалювали покійників (на Русі померлих спалювали ще в XII–XIII ст.²⁵⁸). Хочемо зауважити, що церква визнавала існування *упирів* та інших “безпірних”, більше того – також позбавляла їх певного ритуалу при похованні. Однак вона рішуче боролася проти того, щоб таких “нечистих” покійників не закопували в землю. Своєрідним компромісом між християнськими поглядами та народними віруваннями і стало поховання “ходячих” небіжчиків у так званих “убогих домах”. Перша згадка про “божедоми” датується 1215 р. і міститься в Новгородському літописі²⁵⁹.

Небажаність відвідин цієї категорії мерців зумовила появу певних оберегів від них. Щоб не боятися такого покійника, потрібно тричі подивитися на нього і тричі – в піч (с. Луги)²⁶⁰, обсипати його могилу самосійним маком (с. Луги)²⁶¹. На Харківщині хату обв’язували мотузком, який спряла 12-річна дівчинка; на Волині кришку труни виготовляли з осики²⁶², на Закарпатті в уста померлому клали потовчене скло та свячений мак²⁶³.

На Бойківщині, щоби мрець не впізнав своєї оселі, після його поховання вікна та двері перевертають іншим боком²⁶⁴. Для того, щоб прогнати “ходячого” покійника зі свого життєвого просто-

²⁵⁶ Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. – Ч. 4... – С. 31.

²⁵⁷ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 443.

²⁵⁸ Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле ; пер. с чешс. Т. Ковалевой и М. Хазанова ; [предисл. П. Н. Третьякова, ред. А. Л. Монгайта]. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1956. – С. 207.

²⁵⁹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 95.

²⁶⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 9.

²⁶¹ Там само. – арк. 16.

²⁶² Милорадович В. Українська відьма... – С. 13–14.

²⁶³ Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. – Ч. 4... – С. 31.

²⁶⁴ Кузів І. Жите-бутє, звичаї і обичаї горського народу. – Ч. 20... – С. 336.

ру, використовували магичні предмети (вінчальний одяг), ритуальну лайку²⁶⁵ та сюжет імітації інцесту. Зупинити “ходіння” можна було і так: кликати “нечистого” покійника по імені й одночасно здійснювати природню потребу²⁶⁶; вдарити його двічі лівою рукою від себе²⁶⁷; виставити дерев’яний чи бляшаний силует півня на його могилі²⁶⁸. Інколи шкідливу демонічну силу “нечистого” мерця можна було нейтралізувати або ж навіть зробити корисною для себе: “Як ї (перелесниці. – Н. В.) волосся відрізати, то вона стане нормальнов і лишиться в тій хаті за невістку” (с. Жукотин)²⁶⁹. Один із способів зловити *дику бабу* – сховати її чоботи. Прикметно, що після того вона не тільки стає не шкідливою, більше того – служить людям, а її дії уподібнюються до дій духів-опікунів, оскільки вона дає поради, як вилікуватися від різноманітних хвороб та захистити себе від чарів²⁷⁰.

Оскільки мертвий *упир* шкодив ще більше, ніж за життя, то логічно, що мали б існувати різні методи, як віднайти місце його смерті і, таким чином, знешкодити його лихий вплив. У багатьох слов’янських народів могилу такого покійника визначали таким чином: “чистого” хлопця садили верхи на “чистого” коня і стежили, перед яким гробом кінь зупиниться – там і похований *упир*²⁷¹. На Бойківщині для цього кликали на допомогу людей, які в силу своїх надзвичайних здібностей уміли визначити потрібне місце. Бойки вважали, що *упирів* може розпізнавати і той, хто сам є *таким*²⁷². Знову ж таки, тут можна зауважити певні протиріччя між

²⁶⁵ Яворській Ю. Галицко-русскія поверія об упирях / Юліан Яворській // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. I. – С. 107.

²⁶⁶ Левкиевская Е. Е. Кал / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 438.

²⁶⁷ Похоронні звичаї й обряди. – Т. XXXI–XXXII... – С. 315.

²⁶⁸ Скуратівський В. Вже треті півні проспівали... (Півень в українських народних віруваннях) / Василь Скуратівський // Берегиня. – 2005. – № 1. – С. 31.

²⁶⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 25.

²⁷⁰ Яворський Ю. Дика баба (літавиця) / Юліан Яворській // Житє і слово. – Львів, 1894. – Т. 2. – С. 359.

²⁷¹ Bohomolec J. Diabeł w swoiey postaci albo o upiorach, gusłach, wrozkach, losach, czarach, z przydatkiem o ukazywaniu się duchow y odpowiedzią na zarzuty przeciwko części czynione / Jan Bohomolec. – Warszawa, 1777. – Cz. 2. – С. 67.

²⁷² Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 443.

уявленнями про *мертвих* та *живих упирів*, бо поширені є й відомості, що останні навіть допомагали людям знешкодити ворожий вплив справжнього “ходячого” покійника. Інколи припинити небезпечні дії *упиря* (очевидно, *мертвого*) може лише *живий упир*: “Помагає: заслаб чоловік, то упир на новий місяць поїхав на межу села, знайшов у землі кістки, щось нашептав, але потім сам помер до трьох днів”²⁷³.

Мабуть, найголовнішим мотивом, який характеризує “безпірного” покійника, передусім самогубця, є мотив порушення погодної рівноваги, зокрема спричинення посухи. Як правило, до посухи призводили або сам акт самогубства, або поховання такого небіжчика на загальному цвинтарі, тобто на *чистій* землі. У давніх слов’ян було поширене уявлення про безпосередній зв’язок підземних і небесних вод²⁷⁴. Оскільки земля, осквернена *нечистим* тілом, ставала неродючою, це впливало й на небесні води, тобто дощі, призводило до посухи. З давніх-давен різні народи мали свої рецепти, як викликати дощ: серби топили тварин або виливали їхню кров у річку²⁷⁵; в давній Мексиці під час посухи ацтеки приносили дітей в жертву богу дощу²⁷⁶. Подібні магичні дії існували й у бойків: “*Жона вагітна має ся купати в прорубі, то дощ піде. Але казали, що її дитина на воді має погинути, не доживе свого віку, втопиться*” (с. Сухий)²⁷⁷. Проте первісно найхарактернішим для бойківської традиції було руйнування могили “нечистого” покійника, поливання його тіла водою або ж перенесення на місце загибелі²⁷⁸. Ще сьогодні практикують подібні дії, але у трансформованому вигляді: місце поховання “ходячого” поливають водою, хрест з його могили кидають у річку – все це символічно замінює перенесення трупа туди, де він трагічно загинув. Такі традиції існували не лише в бойків, а й в інших етногра-

²⁷³ Франко І. Я. Сожжение упирей в с. Нагуевичах... – С. 514.

²⁷⁴ Толстой Н. И. Язычество древних славян / Н. И. Толстой // Очерки истории культуры славян. – М. : Индрик, 1996. – С. 159.

²⁷⁵ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 544.

²⁷⁶ Руднев В. А. Древо жизни : Об истоках народных и религиозных обрядов / В. А. Руднев. – Ленинград : Лениздат, 1989. – С. 16.

²⁷⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 18.

²⁷⁸ Галька І. О повісельниках и других самоубійцях, о потопельниках и потерчатах / Игнатій Галька // Наука. – Коломыя, 1874. – Ч. III. – С. 316.

фічних груп українців, зокрема в поліщуків²⁷⁹. Деякі дослідники вважають поливання могили своєрідною жертвою, принесеною для душі померлого, щоб “їй було чим напитися і щоби рік був плідним”²⁸⁰. Окрім посухи, з актом повішання пов’язували появу сильних вітрів та бур, особливо, якщо це відбувалося зненацька. Інколи виникнення бурі пояснювали киданням гілок на могили вішальників²⁸¹.

Можна припустити, що акт кидання гілок був своєрідним поминанням самогубців. У сучасних польових матеріалах інформатори зазначають, що влаштовувати поминки “нечистим” небіжчикам – великий гріх. Єдиною категорією померлих, який і досі відмовлено в праві подзвону, є самогубці. Якщо не дотриматися цієї суворої заборони, то дзвони стають *нечистими*, тріскають, тобто втрачають свої магічні та функціональні властивості²⁸². Проте факт поминання “ходячих” покійників підтверджують матеріали з календарної обрядовості. Ще в Київській Русі днем для їх згадування був сьомий четвер після Пасхи: власне до цього часу їхні тіла залишалися незасипаними у так званих “убогих домах”²⁸³. Російська дослідниця О. Седакова стверджує, що істотною рисою поминання “нечистих” небіжчиків є влаштування ритуальної трапези на цвинтарі, яка перегукується з давнім обрядом “тризни”²⁸⁴. Таке припущення досить логічне, якщо зважити на те, що первісно місцем згадування померлих, мабуть, було саме місце смерті (з часом цей локус замінив цвинтар як місце поза межами людського помешкання). Зовсім іншою є поминальна традиція, яку влаштовують за “своїми” померлими, предками-опікунами. При-

²⁷⁹ Васянович О. “Нечисті” покійники в метеорологічних уявленнях... – С. 400.

²⁸⁰ Еремина В. И. Ритуал и фольклор / Еремина В. И. – Ленинград : Наука, 1991. – С. 60.

²⁸¹ Білий В. До звичаю кидати гілки на могили “заложних” мерців / Володимир Білий // Етнографічний вісник ; за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. – К., 1926. – Кн. 3. – С. 90.

²⁸² Гузій Р. Традиційні способи повідомлення про смерть у похоронній звичаєвості українців Карпат / Роман Гузій // Народознавчі зошити. – Львів, 1998. – № 6. – С. 694.

²⁸³ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века / С. А. Токарев / [отв. ред. С. И. Ковалев]. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1957. – С. 40.

²⁸⁴ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 259.

кметно, що її характерною ознакою є трапеза вдома (оскільки ховали таких покійників теж у межах дому).

Цікаво, що під час поминального обіду на пошанування “нечистих” померлих їжу ставили не на стіл, а під стіл (очевидно, первісно це була земля – місце, де загинув покійник). Сліди такого поминання, як стверджував Всеволод Дашкевич, збереглися у білорусів, щоправда, вони стосуються поминання “нечистих” тварин²⁸⁵. На Бойківщині на Свят-вечір поминальну вечерю для “нечистих” покійників, зокрема самогубців, ставили на підвіконня (про звичай “кликати мороза” ми зазначали вище). Очевидно, перед початком різдвяних свят бойки запрошували таких небіжчиків, а по закінченні – проганяли їх. Це підтверджують польові джерела: “*Ходили з палюхом (підпаленим домотканим полотном, яким обкурювали хату довкола. – Н. В.) – то нечисту силу в’но не припускає*” (с. Суходіл)²⁸⁶; “*Ходив газда і на кождому куті косов клепав знадвору – біду відганяв від хати*” (с. Хмелівка)²⁸⁷. Аналогічні дії, щоправда, не прив’язані до будь-яких календарних свят, виконували на Поліссі, коли хотіли позбутися “ходіння” “нечистого” мерця²⁸⁸.

До оберегових засобів календарного характеру належить звичай “спалення діда”, який деякі дослідники вважають рудиментом ритуалу “проводів на той світ”²⁸⁹. Ми також припускаємо, що він символізує відправлення на “той” світ людей старшого покоління, які, як відомо, теж належали до категорії невчасно померлих покійників, що “пережили” свій вік. Пройшовши всі етапи життя, старі люди мають покинути світ і “звільнити місце” для по-

²⁸⁵ Дашкевич В. Я. До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу / В. Я. Дашкевич // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 531.

²⁸⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 13.

²⁸⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 3.

²⁸⁸ Конобродська В. Поліські повір’я, легенди, перекази про “ходячих” мерців та запобіжні заходи проти їх “ходіння” / Валентина Конобродська // Діалектологічні студії 2 : Мова і культура. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип’якевича, 2003. – С. 228, 234, 235.

²⁸⁹ Велецкая Н. Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев / Н. Н. Велецкая // Карпатский сборник. – М. : Наука, 1976. – С. 106–111.

томків – так постійно відбувається оновлення²⁹⁰. Такий звичай символічно замінює трупоспалення і дає можливість “нечистому” покійнику врешті-решт піти з земного світу. Окрім того, невід’ємним елементом спалення виступає вербальна магія, яка інколи є ефективнішою за будь-які ритуальні дії: “На другий день по Різдву дідухів палили перед сходом сонця і казали: “Пек, осина від нас щезай”²⁹¹.

І сьогодні можна виявити матеріал, який свідчить про поминання нехрещених дітей. Слід зауважити, що Церква цього не робила й не дозволяла. Однак матері, в яких помирали нехрещені діти, після Зеленої неділі кидали для них в жито *крижмо* (полотно, в яке загортають дитину під час обряду хрещення. – *Н. В.*)²⁹². Така дія пов’язана із традиційними народними уявленнями про зв’язок тіла з одягом, де одяг символізував тіло, навіть був його замінником. Дітей, які народилися неживими та дуже часто снилися матерям, на Поліссі поминають у середу перед Пасхою – на порозі з’їдають несолений прісний хліб²⁹³; на Прикарпатті – на св. Маковея²⁹⁴. Зазвичай у такі дні селяни оберігали своїх дітей та обмаювали їх колиски полином²⁹⁵. Інколи, навпаки, (наприклад, в четвер у троїцький тиждень) дівчата йдуть “на жита” і на межах залишають хліб “для мавок, щоб жито родило”²⁹⁶. На Харківщині нехрещених дітей та утоплениць, тобто *русалок*, поминали в суботу перед Трійцею²⁹⁷. У подолян свято *росалі* – це перший день Петрівки²⁹⁸.

²⁹⁰ Гузій Р. З народної танатології ... – С. 81.

²⁹¹ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 29, арк. 28.

²⁹² Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх “витравлювання плоду” / Ірина Колодюк // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – К. : Унісерв, 2007. – Вип. 22. – С. 38.

²⁹³ Толстая С. М. Полесский народный календар / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2005. – С. 247.

²⁹⁴ Кабакова Г. И. Дети некрещенные... – С. 87.

²⁹⁵ Лепкій Д. Деякі вірування про дитину... – С. 269.

²⁹⁶ Виноградова Л. Н. Мавка / Л. Н. Виноградова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)– П(Перепелка). – С. 165.

²⁹⁷ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 134.

²⁹⁸ Свидницький А. Відьми, чарівниці й опирі, чи то ж примхи і примхливі оповідання люду українського / Анатолій Свидницький // Свидницький А. Роман. Оповідання. Нариси. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 416.

Найвизначнішим святом *русалок* є власне їх “великдень”, тобто четвер троїцького тижня. Давні дослідники вважали, що це свято не отримало назви від *русалок*, бо стародавні пам’ятки нічого не згадують про них – тільки про *русальї* (бісівські ігрища на честь сонця), які, до того ж, відбувалися не лише на Трійцю, а й перед Різдом, Богоявленням²⁹⁹.

Деякі науковці стверджують, що слово *русалка* не відоме й чуже більшій частині українців Карпат³⁰⁰. Проте бойківські польові матеріали спростовують істинність цієї тези, оскільки, принаймні на Бойківщині, терміни *русалка*, *русалья* і *русальна п’ятниця* (п’ятниця перед Зеленими святами. – Н. В.) є досить поширеними (сс. Тухля, Новоселиця, Мислівка)³⁰¹. Русальну п’ятницю в цьому переліку можна вважати пізнішою контамінацією, яка відбулася внаслідок розмивання міфологічних уявлень про *русалок*. Бойки здавна вважали: “Хоча п’ятниця русальна не є свято, однако мало де роблять у сесь день”³⁰². У цей день можна було з допомогою так званого тучного (рясного. – Н. В.) зілля визначити подальшу долю людини: “Аж ізов’яне, то умре, аж росте, то буде жити”³⁰³. Аналогом бойківської *русальної* п’ятниці є гуцульська *пам’етна* п’ятниця, коли “прести ни вільно, аби не порошити порохами померші душі”³⁰⁴.

Аналіз всіх наведених вище повір’їв про “безпірних” покійників дає підстави резюмувати, що поділ померлих на “предків” та “чужих”, “чистих” і “нечистих” є умовним (навіть предки можуть бути “своїми” та “чужими”), адже і ті, й ті могли бути як добрими для людей, так і небезпечними, ворожими (все залежало від характеру стосунків між людиною та ними). Якщо предків поми-

²⁹⁹ Петрушевич А. О языческих играх в честь Солнца у Словен / А. Петрушевич // Литературный сборник издаваемый Галицко-рускою Матицею ; под ред. Богдана Дедицкого. – Львов, 1887. – Вып. 4. – С. 103.

³⁰⁰ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии... – С. 336.

³⁰¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 4; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

³⁰² Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси / Юрій Жаткович // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. II. – С. 8.

³⁰³ Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Руси ... – С. 445.

³⁰⁴ Онищук А. Народний календар... – С. 47.

нали для того, щоб отримати від них допомогу, то “безпірних” – щоб полегшити їх перехід на “той” світ і так убезпечити себе від їхнього шкідливого впливу.

Термін “заложні” покійники також є умовним, бо відображає тільки спосіб їх поховання. Ми стверджуємо, що для убезпечення від небезпечого впливу таких мерців, основну увагу зосереджували не на способі, а на місці поховання. Взявши за основу головний мотив, який характеризує “ходячих” покійників (мотив “недожитого” чи “пережитого” віку), вважаємо, що до цієї категорії належить і більшість так званих *атмосферних духів, духів локусів, упирів*, а також тих демонічних персонажів, які є унікальними для карпатської традиції (*путник, повітруля, дика баба*), тому пропонуємо більш відповідну для них назву – “безпірні” небіжчики (які померли “без пори”). Зараховувати ж до категорії “нечистих” передчасно померлих дітей, як це робив Д. Зеленін, – безпідставно, оскільки місце та спосіб їх поховання є характерними для категорії “чистих” покійників.

Детальний аналіз деяких “ходячих” мерців засвідчив, що їм – зокрема, *дикій бабі* – притаманні певні опікунчі функції. Можливо, це певним чином пов’язано з походженням цього персонажа від душ жінок, які померли під час пологів. А для останніх характерним є мотив, який відрізняє їх від усіх інших “безпірних” покійників, – мотив “святої смерті”.

Загальнослов’янські елементи цієї царини духовної культури простежуються в уявленнях про існування двох протилежних видів покійників; віруваннях у те, що поховання “нечистих” мерців у “чистому” місці спричиняє засуху, неврожай тощо; а також в уявленнях про *упирів*.

Характерними виключно для бойківської демонологічної традиції є поділ *упирів* на живих і мертвих; уявлення про *упиря* як про одного з найдавніших типів “безпірних” мерців, які “пережили” свій вік; ритуальне понівечення тіла *упиря*, тобто видозмінені “проводи на той світ”; встановлення каменя на гробі *упиря*, що є рудиментом його особливого способу поховання – закидання тіла камінням; особливі способи та магічні “рецепти” при похованні “безпірних” покійників на місці їх смерті; засипання тіл гілками й хмизом як рудимент трупоспалення; особливі способи

поминання повішеників та інших “нечистих” небіжчиків; особливі способи поховання померлих дітей, що дозволяють зарахувати їх до категорії “чистих” покійників.

Певні паралелі, пов’язані з бойківськими уявленнями про “безпірних” покійників, можна простежити у традиційних віруваннях, поширених на Гуцульщині (обрядодії, спрямовані на охорону живих від “нечистих” мерців), Покутті (мотив підміни дітей *лісивками, дівожонами*), Слобожанщині (побутування переказів про *перелесника, літавця*) тощо.

РОЗДІЛ IV

ЛЮДИ З ДЕМОНІЧНИМИ ВЛАСТИВОСТЯМИ ТА ОЗНАКАМИ

4.1. “Босуркані”

4.1.1. Демоніми. Походження

Демонологія бойків – це досить складна, розмаїта, багатогранна, але водночас чітка система. Якнайповніше збереженими, тобто “найживучішими” в ній були й досі залишаються уявлення про людей, яких народна демонологічна традиція наділила надприродною силою та можливостями. Це – реальні люди, які володіють особливою здатністю до виконання окремих функцій та дій. Для деяких із них властива більша “демонізація” основних ознак та властивостей, в інших же переважають “земні” риси.

Однак уявлення про демонізованих осіб, які живуть між людьми звичайним життям, але водночас завдяки своїм надзвичайним здібностям належать до світу надприродних істот, засвідчують, якою нечіткою у світогляді українських горян є межа між реальним та ірреальним світами, тобто світом людей та світом демонів. Саме тому в класифікації персонажів народної демонології їх називають *напівлюдьми*, тобто такими, що займають проміжне місце між звичайними людьми та демонами. У цьому розділі ми розглянемо та проаналізуємо бойківські світоглядні уявлення про них.

Дослідник Р. Кирчів поділяє персонажів, яких народна демонологічна традиція наділила надприродними властивостями, на дві категорії:

– ті, які пов’язані з *нечистою силою* (*босуркані, вовкуни*);

– ті, чия сила – від Бога (*непрості, знаючі, боголюди: хмарники, знахарі, примівники, віщуни, байільники* тощо)¹.

Нам видається, що до названих категорій доцільно додати ще одну – окрему групу людей, які володіли таємними знаннями, але не належали до класичних представників народної демонології. Це так звані езотеристи, які вирізнялися фаховою майстерністю, способом життя, соціальним становищем. Саме ці три категорії стануть безпосереднім об'єктом вивчення в цьому розділі монографії.

Діяльність першої категорії напівлюдей-напівдемонів, згідно з народними світоглядними уявленнями, була тісно пов'язаною з *нечистою силою*. Перед тим, як розпочати аналіз названих напівдемонічних персонажів, зауважимо, що в цьому підрозділі можна було б розглянути й постать *упиря-дводушника*, проте його все ж доцільніше розглядати в контексті “нечистих” покійників. Хоч для бойківського демонічного простору визначальним є те, що цей персонаж може бути і живим, і мертвим (с. Тухля)², а також те, що він є “дводушником” (як і відьми-*босуркани*), польові матеріали свідчать, що тільки після смерті він ставав справжнім *упирем*. Якщо ж такий упир і завдавав шкоди ще за життя, то лише в особливих ситуаціях: згідно з традиційними народними уявленнями бойків, друга (*нечиста*) душа *упиря* відділяється від тіла саме під час сну. А сон – це стан людини, який сприймають як близький до смерті (зокрема очевидним є зв'язок колискових пісень із символікою смерті³). Недаремно про сонливу людину кажуть, що вона незабаром помре. Для слов'ян “царина смерті” не є замкнутою і далекою, вона нероздільна з життям, тому душі померлих постійно присутні серед живих. Із розповідей про зустрічі із померлими можна зробити висновок, що сфера дії смерті поширена також у світі живих, але виявляється у надзвичайних ситуаціях, зокрема в снах.

У групі демонічних персонажів, які займають перехідне становище між світом демонів і світом людей, центральна роль на-

¹ Кирчив Р. Ф. Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология... – С. 126.

² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

³ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 57.

лежить відьмі (сербська *вештиця*, болгарська *самовіла*, польська *wiedźma* і карпатська *босорка*)⁴. Слово *відьма*, на думку дослідників, походить від давньоруського “ведь” – тобто знання, чаклунство і, як вважають лінгвісти, пов’язане з праслов’янською та індоєвропейською мовами (санскритське *veda* – “священне знання”)⁵. Варто наголосити, що в образі відьми переплелися як язичницькі мотиви, так і християнські середньовічні вчення про чаклунство (здебільшого це стосується західнослов’янських уявлень)⁶. Уявлення про відьму як чаклунку найбільше поширене в українській, частково – в білоруській і значно менше – в російській демонології. Водночас можна говорити про деякі локальні варіанти цього образу на території України. Тому дослідники розрізняють київську, поліську та карпатську відьми⁷.

Власне на Бойківщині це – *босурканя* (с. Семичів), *бусурканя* (с. Тухля, Плав’є), *бісурканя* (с. Вовче), *босюрканя* (с. Новоселиця), *босуркиня* (с. Жукотин), *бурсюканя* (с. Лімна), *посурканя* (с. Вовче), *чарівниця* (с. Кальне, Букова), *чирівниця* (с. Букова), *чародійниця* (с. Вишків, Новоселиця), *охвиля* (с. Кальне), *вохвиля* (с. Хітар), *охвенниця* (с. Грабовець), *охварька* (с. Семичів), *мавра* (с. Орява)⁸, *суканя*, *пощурканя*⁹. У закарпатських говірках у назвах жіночого роду з коренем *bosor* переважає значення *чарівниця*, *ворожка*. Натомість у бойківських та гуцульських – це жінка-відьма, яка відбирає молоко в корів. Із таким значен-

⁴ Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... – С. 187.

⁵ Курочкін О. В. Відьма в українській міфологічній традиції / О. В. Курочкін // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 4. – С. 24.

⁶ Виноградова Л. Н. Ведьма / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 297.

⁷ Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 89.

⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3, 6, 9, 12; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2, 3; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 2, 4, 5, 17, 29; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2, 7; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 4, 10, 16; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 2, 3, 8.

⁹ Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 2... – С. 67.

ням слово відоме і в угорських говірках. Це дало підставу дослідникам вважати, що назва *босорка* в українській мові запозичена з угорської¹⁰. Як стверджують етимологи, угорське *boszorkany* споріднене з тюркським *basyrkan* (“нічний жах”), що походить від *bas* (“душити, штовхати, мучити”)¹¹. Слід наголосити, що дуже часто для позначення жінки, що відбирає в корів молоко, бойки застосовують лексему *опириця* (сс. Луги, Ілемня, Лолин)¹², що пов’язано, мабуть, з однаковою міфологічною природою відьми та *упиря* – наявністю в них двох душ.

Щодо походження цього персонажа, то згідно з бойківськими та й загальнослов’янськими уявленнями, магічна сила й надзвичайні здібності відьми могли бути вродженими (“*Як у когось є сім дівок, то одна з них відьма*” (с. Хмелівка)¹³), набутими внаслідок зв’язку зі злим духом (як правило, для цього треба було зняти натільний хрест, покласти в чобіт під п’яту лівої ноги і ходити так упродовж дев’яти днів¹⁴) чи переданими їй від іншої, помираючої відьми¹⁵. Українці здавна розрізняли стару відьму – *вирицю* (очевидно, вроджену) та молоду – *яритницю* (від слова “ярий” – “весняний”)¹⁶. Досі залишається маловідомим, структурно складним і майже не дослідженим в етнографічному плані спосіб передачі знань від старої відьми молодій. Проте відомо, що перед тим, як розпочати цю справу, стара відьма зобов’язана показати “спадкоємиці” силу й можливості *нечистого духа* та попередити про майбутню жахливу смерть і посмертні муки¹⁷. Ін-

¹⁰ Хобзей Н. Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії 2 : Мова і культура. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип’якевича, 2003. – С. 60.

¹¹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 48.

¹² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 2, 3, 5, 8, 10.

¹³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 7.

¹⁴ Чорі Ю. Прикмети і повір’я отчого подвір’я / Юрій Чорі. – Ужгород, 1994. – Ч. II. – С. 501.

¹⁵ Чорі Ю. Не без лукавого: Легенди, перекази та оповіді про нечисту силу, різні містичні створіння, дводушників, упирів, ворожіть і ворожбитів та їх діяльність / Юрій Чорі. – Ужгород, 2004. – С. 54.

¹⁶ Войтович В. Українська міфологія... – С. 70.

¹⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 69-Е, арк. 18; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 10.

коли здатність жінки до відьомства може бути спричинена певними аномаліями в поведінці батьків (наприклад, покутяни вірили: коли вагітна жінка варить страву на Святий вечір, а до горшка впаде дрібка вуглинка і вона її з'їсть, то народить відьму¹⁸). Тобто відьмою можна було стати від народження (всупереч власній волі – *родима відьма*) та добровільно (*вчена відьма*). Закарпатський дослідник Ф. Потушняк виокремлював три види відьом: ті, які мають три душі й здатні на велику шкоду; дводушні, які мають меншу силу; ті, що мають одну душу¹⁹.

У народній уяві бойків *родима відьма* часто належить до тієї ж групи, що й *знахарка* (така відьма, на відміну від *ученої*, інколи може допомогти, бо вона володіє більшою магичною силою). Проте, як зазначав ще Федір Вовк, відмінність між ними досить помітна: *знахарка* не літає на Лису Гору, не має хвоста, не спеціалізується на доїнні корів²⁰.

Важливою ознакою карпатських, а також південнослов'янських вірувань є дводушність цього персонажа²¹, що деякою мірою зближує його з *упирем*. Проте карпатська відьма-*босурканя*, на відміну від південнослов'янської, зокрема сербської *вештиці*, все ж таки більше тяжіє до людського світу. Очевидно, зауваживши певний зв'язок між слов'янською відьмою у вигляді птаха, який живиться кров'ю чи тілом людей, та староримською *стригою*, К. Мошинський мав на увазі саме південнослов'янську *вештицю*, а не східнослов'янську відьму²².

4.1.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд

Для зовнішнього вигляду бойківської відьми-*босуркани* характерні деякі демонічні риси чи незвичайні прикмети. Це передусім наявність хвостика (у *родимої* відьми), злий, *нечистий*, дикий погляд, іноді сутулість, горбатість тощо. Для волинської відьми характерними є теж певні фізичні аномалії (наявність рогів,

¹⁸ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 224.

¹⁹ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій... – С. 38.

²⁰ Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – С. 205.

²¹ Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... – С. 187.

²² Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 653.

двох рядів зубів)²³, для харківської – чорна смуга волосся від потилиці до пояса²⁴, для гуцульської – відсутність заросту на статевому органі²⁵. На Поліссі відьма – це “як няхороша, як найгідчіша баба”²⁶. Проте для карпатських народних вірувань визначальною ознакою цього персонажа є його дводушність чи двосердечність, тобто приналежність до категорії дводушників.

Однією з найяскравіших властивостей карпатської відьми, що вказує на її безпосередній зв'язок з демонічним світом, є здатність перетворюватися. Вона може приймати вигляд kota (переважно чорного), жаби, собаки, свині, неживих предметів (колеса, полотна), а може ставати невидимою, що також зближує її зі світом померлих.

Як і для інших *непростих*, характерною рисою карпатської, зокрема бойківської *босуркані*, є її зв'язок із вужем, який є своєрідним слугою та засобом для здійснення основної функції відьми – відбирання молока²⁷. Інколи відьма під виглядом змії чи вужа сама може здійснювати цю функцію. Подібне повір'я можна виявити в болгарській традиції, де жінки-“хали” відбирають жито, адже в зазначеній слов'янській зоні найпоширенішою функцією відьми є відбирання жита²⁸. Щодо східних слов'ян, то певні паралелі можна виявити із віруваннями українців Закарпаття, в яких існує повір'я про *полоса*, що ссе не лише корів, але й жінок, унаслідок чого вони сохнуть та помирають²⁹. І хоча сьогодні зв'язок відьми-*босуркані* з вужем українці Карпат сприймають переважно негативно, та все ж таки ще можна простежити шанобли-

²³ Виноградова Л. Н. Ведьма... – С. 297.

²⁴ Милорадович В. Українська відьма... – С. 48.

²⁵ Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 91.

²⁶ Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симоновичи / Ф. Д. Климчук // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. – М. : Индрик, 1995. – С. 364.

²⁷ Деякі дослідники вважали, що уявлення про вужа, який ссе корову, є не реальним, оскільки вуж не вживає ніякого пиття. Проте цьому суперечать факти зі щоденного селянського життя (докладніше див. : Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні українські народні погляди та вірування / Георгій Булашев ; [пер з рос. Ю. Буряка]. – К. : Довіра, 1992. – С. 384–385.).

²⁸ Гура А. В. Символика животных... – С. 315.

²⁹ Потушняк Ф. Гад в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 12. – С. 101.

ве ставлення до вужів. Більше того, бойки розповідають, що вуж іде вслід за проданою коровою, тому що “...в’на (корова. – *Н. В.*) його вродила – такий був вроджений вуж” (с. Хмелівка)³⁰.

Ще однією ознакою відьми є здатність літати. Нічні польоти залежали від місячного календаря, бо відбувалися, коли наступав новий місяць (у західноєвропейських переказах – у Вальпургієву ніч, у поляків, чехів, словаків – на св. Яна чи св. Люції, в українців – це польоти на Лису Гору): “Коли місяць в серп (молотик. – *Н. В.*), то чарівниці ідуть на границі (межі. – *Н. В.*)”³¹. Місцем для проведення шабашів найчастіше слугували території між селами, перехрестя доріг, віддалені місцини, високі дерева, вершини гір, а також “намети” – місця поховання “нечистих” покійників (!)³². Носії архаїчної свідомості усі ці локуси ототожнювали з місцями проживання чи тимчасового перебування різної нечисті³³, тому для відьом участь у таких “зборищах” були своєрідною посвятою-ініціацією – тимчасовим переходом у “той світ”. Відомості про збіговиська відьом є неповними та невиразними, на відміну від західноєвропейського фольклору, де вони докладно описані. Ці описи свідчать, що все насправді відбувається на “тому світі”, де все виглядає навпаки: вечеряють стравами без солі, танцюють спинами тощо³⁴. А потойбічний світ, як відомо, є оберненим, протилежним до земного. Згідно з бойківськими традиційними уявленнями, на “зборини” вирушає не сама *босурканя*, а її друга *нечиста* душа, коли тіло спить (аналогія з *упирем*). Дослідник І. Чеховський вважає політ на гору актом відбирання молокадощу в небесних корів, тому що засоби для перельоту чаклунки (кочерга, лопата для хліба) є водночас засобами захисту від дощу³⁵.

³⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 7.

³¹ Демський М. Деякі бойківські прислів’я та приказки про людину / Мар’ян Демський // Бойківщина : Науковий збірник. До 75-річчя створення та 10-річчя відновлення на рідних землях т-ва “Бойківщина”. – Дрогобич, 2002. – Т. 1. – С. 210.

³² Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю. – Ч. 4... – С. 31.

³³ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 55.

³⁴ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом : (репринт. изд. 1904) / М. А. Орлов. – М. : Республика, 1992. – С. 31–33.

³⁵ Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 130.

І в перетвореннях, і в літанні відьом важливу роль відіграє мазь, яку виготовляють за західноєвропейським рецептом із людського, переважно дитячого жиру³⁶, а згідно з традиційними українськими уявленнями – з кори осики³⁷. Таке уявлення цікаве тим, що воно суперечить загальновідомому страху відьом перед осикою.

На відміну від західноєвропейської традиції, в Україні відьма була повноправним членом церковної громади й могла вільно відвідувати служби, про що свідчать сюжети народних переказів про способи впізнання відьми та про її злі дії саме під час літургії у храмі.

Українські горяни стверджують, що *босурканями* могли бути жінки будь-якого віку, проте у переказах фігурують переважно літні й самотні. У Карпатах довголіття вважалося однією з ознак чаклунства. Цікаво, що підозрювали у відьмарстві здебільшого вдів, а їх активна участь в обрядах господарської магії підтверджує стійкість народних уявлень щодо особливих можливостей жінок, які поховали своїх чоловіків. Водночас численні народні оповідання про відьом містять неоднозначні вказівки на те, що в цій ролі постає саме дівчина³⁸. Як зазначає у своїй монографії О. Кісь, хтивість відьом, їх пристрасний потяг до чоловіків, а також оргаїстичний характер відьомських шабашів – лише додаткові аргументи на користь висновку, що відьма – жінка фертильного віку³⁹.

У бойківській демонології вживається також корелятив *босуркач* (с. Мислівка)⁴⁰, *босуркун*, *босюркун* (с. Новоселиця)⁴¹ (у східнослов'янській – *відьмар*). Причому стосунки між ним та бо-

³⁶ Орлов М. А. История сношений человека с дияволом... – С. 30.

³⁷ Милорадович В. Українська відьма... – С. 50.

³⁸ Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків... – С. 404 ; Усачева В. В. Босорка / В. В. Усачева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 241 ; Милорадович В. Українська відьма... – С. 52.

³⁹ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі... – С. 241.

⁴⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 16.

⁴¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2, 5.

сурканею були ворожими, антагоністичними, тому що він переважно допомагав людям і всіляко перешкоджав *босуркані* в її спробах завдавати шкоди. І взагалі, бойки вірили, що *босуркун* володіє більшою магічною силою, аніж *босорканя*: якщо її сила після смерті незначна, то в нього – навпаки, вона стає ще більшою⁴².

Ще однією ознакою відьми є її важка смерть. Вважалося, що вона не зможе піти зі світу, поки не передасть свого знання. Поліщуки стверджують, що відьма не помре, доки не розберуть стелю чи не зірвуть крайній сволок⁴³. Таке повір'я Василь Милорадович вважає рудиментом давнього звичаю робити в могилах і трунах отвори для виходу душі⁴⁴. Інші дослідники стверджують, що це – дотримання так званого “демонічного правила”, зміст якого полягає в тому, щоб убезпечити себе від повернення душі, яка може зробити це тільки тією дорогою, якою вийшла – саме для цього й роблять окремий отвір; коли ж штучний отвір закриють, то душа не зможе повернутися⁴⁵. На Бойківщині для того, щоб полегшити *босуркані* агонію, “розмітували кізлиння (розбирали крокви. – Н. В.)” (с. Букова)⁴⁶. Зауважимо, що такі ж дії виконували для викликання дощу під час посухи (с. Нижня Яблунька)⁴⁷. Це пов'язано, мабуть, з уявленнями, які побутують виключно в карпатській зоні, про те, що *босурканя* впливає на атмосферні явища – вітер, дощ, град.

4.1.3. Головні функції

Незважаючи на деякі відмінності в статусі відьми в локальних традиціях (наприклад, закарпатська *босорка* дещо відрізняється від карпатської *босуркані*, бо їй характерні властивості *змори* та *богинки* – душити сплячих, пити їхню кров, підміню-

⁴² Сюсько М. І. Із народної демонології : лексика на позначення дводушників / М. І. Сюсько // Тези доповідей 49 підсумкової наукової конференції філологічного факультету Ужгородського державного університету. – Ужгород, 1995. – С. 91.

⁴³ Виноградова Л. Н. Ведьма... – С. 300.

⁴⁴ Милорадович В. Українська відьма... – С. 60.

⁴⁵ Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя... – С. 29.

⁴⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 3.

⁴⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 24.

вати дітей⁴⁸), виокремлюють універсальні мотиви її образу, які є загальнослов'янськими. Час активізації відьми – великі свята, при повному чи новому місяці. У східних та західних слов'ян це, передусім, дні Івана Купала, Благовіщення, Юрія, Трійці, Різдва. Для західнослов'янської традиції часом її активності є також дні святих Люції, Петра й Павла, Зелені свята. У західних районах Чехії – це Вальпургієва ніч, у Польщі – великодні свята⁴⁹, в Угорщині – день св. Петрія⁵⁰. На Бойківщині – це свята Юрія⁵¹, Івана Купала, *русальна п'ятниця*⁵², дев'ятий четвер⁵³, Введення, Великодня п'ятниця⁵⁴, Святий вечір⁵⁵, Онуфрія, Покрови⁵⁶.

Традиційна сфера діяльності відьом – безмежна: шкода худобі, зокрема відбирання молока у корів (найпоширеніший мотив українських, білоруських та західнослов'янських вірувань), “закрутки” на полях, насилання хвороб⁵⁷, сімейних чвар, допомога чи перешкоджання в коханні⁵⁸. Тому здавна в Українських Карпатах існував поділ відьом “за спеціалізацією”: для худоби, людей, дощу, посухи тощо⁵⁹. Проте основними функціями бойківської *босуркани* є відбирання молока з допомогою збирання роси чи використовуючи магічний мотузок (вона виготовляє його так: сідає гола на порозі хати на куделю і пряде нитку лівою рукою у

⁴⁸ Потушняк Ф. Душа в народнім повір'ю села Осій... – С. 38.

⁴⁹ Ганцкая О. А. Поляки / О. А. Ганцкая // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (кон. XIX – нач. XX в.): Весенние праздники. – М., 1977. – С. 211.

⁵⁰ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 48.

⁵¹ Зубрицький М. Народний календар.... – С. 45.

⁵² Потушняк Ф. Рослина в народному віруванні / Ф. Потушняк // Народний календар 1991. – Ужгород : Карпати, 1990. – С. 90.

⁵³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 5.

⁵⁴ Кміт Ю. Ще про Волосатий / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 6. – С. 8.

⁵⁵ Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарошині / Павло Донченко // Наша культура. – Львів, 1936. – Ч. 4. – С. 302.

⁵⁶ Лепкий Д. Домашні звірята в деяких людських верованнях... – С. 162.

⁵⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 7.

⁵⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 12.

⁵⁹ Гнатюк В. Знадоба до української демонології. – Т. XXXIV... – С. 112.

лівий бік⁶⁰ – своєрідним способом зв’язується з демонічним, *нечистим* світом). Останню функцію можна пов’язати з традиційними світоглядними уявленнями, які існували в Болгарії, Білорусі, Польщі та Україні, що роса падає з неба на худобу, від чого вона стає молочною⁶¹. Іноді *босурканя* могла зашкодити худобі самим лише поглядом, бо мала *нечисті* очі: “Як подивиться на корову – лиш у корови гуркотит, як у хмарі чорній” (с. Ілемня)⁶².

У часи інквізиції ознаки, за якими розпізнавали відьму, були, з точки зору сьогодення, абсурдними: протиправними визнавали такі її дії, як ходіння простоволосою, підкидання на подвір’я сусіда шматка мотузки, сміття⁶³.

Виключно в Карпатах відьмі приписують здатність викликати град, пожежу, дощ, вітер. Тому коли задощить, кажуть, що “босорканя гади б’є”⁶⁴, а коли дощу немає, то ті змії “по чаруванню відьм гризуться між собою, від чого і сохне небо та земля”⁶⁵. Лише палиця, якою їх розірвали, може зібрати грозові хмари і викликати дощ. У цьому випадку беззаперечним є зв’язок відьми з іншим *непростим* – *хмарником*, *градівником*. Ще один засіб, з допомогою якого вона могла спричинити посуху, – два пера, які ця істота підв’язує півню під ліве крило⁶⁶. Описи судів над відьмами, через яких виникали різноманітні лиха, зокрема посуха, лягли в основу праці В. Гнатюка “Купане й паленє відьм у Галичині”⁶⁷. Народні уявлення, що відьма може стримувати дощ, зумовили появу вірувань у те, що коли вона помре, то під час похорону бувають сильні повені (с. Кальне)⁶⁸.

⁶⁰ І. О. Забобони та ворожбитство / І. О. – Львов, 1893. – Ч. 162. – Кн. II. – С. 6.

⁶¹ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 47.

⁶² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 5.

⁶³ Бондаренко Г. Відьма / Галина Бондаренко // Людина і світ. – 1995. – № 11–12. – С. 43.

⁶⁴ Усачева В. В. Босорка... – С. 242.

⁶⁵ Малоросійські повір’я (Волколак – Упірь – Ведьма) // Слово. – Львов, 1880. – Ч. 83. – С. 2.

⁶⁶ Gajek J. Kogut w wierzeniach ludowych... – S. 393.

⁶⁷ Гнатюк В. Купане й паленє відьм у Галичині / Володимир Гнатюк // Матеріали до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 178–201.

⁶⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 5.

Мотив викрадення чаклунками молока в корів первісно міг стосуватися дощової магії, символізувати дії з викликання посухи. Лише в пізніший час, коли поширилося скотарство, він набув буквального трактування. Саме тут вважаємо доцільним навести приклад, який деякою мірою підтверджує таке припущення. В уявленнях слов'ян відьма для того, щоб відібрати молоко, просвердлює в стовпі в стіні дірочку й затикає її, а коли їй потрібне молоко, то виймає затичку і воно тече із дірки. Однак про це не повинен знати господар корови⁶⁹. Фактично аналогічні дії здійснюють під час посухи, про що яскраво свідчить польовий матеріал з Бойківщини: *“Піду до когось та вкраду то цурря (старий одяг. – Н. В.), що затикают цівку (отвір у печі, через який дим виходив у сіни. – Н. В.) в печи, але так, оби не виділи. Піду в ріку намочу і потім верну”* (с. Лісковець)⁷⁰.

Українці Карпат та південні слов'яни приписували відьмі викрадення небесних світил – зірок, місяця⁷¹. Уявлення про причетність демонічних істот до зміни пір року й часу сягають первісних вірувань людства. Уже в гімнах аріїв “Рігведі” фігурують демони – викрадачі небесних світил, які хотіли позбавити календар головних орієнтирів⁷². Саме тому відьми активні в межах свята.

Значно слабше у відьми виражені позитивні властивості: до неї зверталися по допомогу при лікуванні хвороб, під час стихійних лих тощо (це дещо зближує її зі знахаркою). Отже, коло діяльності відьом, за народними уявленнями, досить значне, але є певні категорії осіб, яким вона не може завдати шкоди: первістки, останні в сім'ї та сьомі⁷³ (нагадаємо, що саме сьома дитина, за уявленнями українських горян, від народження “приречена” бути відьмою або *упирем*).

4.1.4. Способи захисту, обереги

Для захисту від відьми застосовували універсальні обереги від *нечистої сили*. Щоб не дати їй можливість проникну-

⁶⁹ Орлов М. А. История сношений человека с дияволом... – С. 118.

⁷⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 13.

⁷¹ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 230.

⁷² Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 23.

⁷³ Милорадович В. Українська відьма... – С. 57.

ти на подвір'я чи в оселю та зашкодити худобі на Свят-вечір, зранку невістки пряли у лівий бік, а веретено з пряжею або запинали над дверима, або обсновували тими нитками хату довкола⁷⁴; на другу Святу вечерю господині робили хрестики з борошна на дверях хати та на воротах (с. Хмелівка); ставили у стайні перевернуту мітлу (с. Хмелівка)⁷⁵; мастили поріг стайні глиною-“калинницею”, якою замащували челюсті печі (с. Хмелівка)⁷⁶; клали на поріг гострі металеві предмети – сокиру, серп (с. Букова)⁷⁷; перед вигоном худоби на пашу кидали під поріг колодку, що стояла під скатертиною на Святий вечір (с. Суходіл)⁷⁸; обсипали корову самосійним маком та сіллю, промовляючи: *“Тогди бись зібрав хосинець, як визбираєш мачок-падинець”* (с. Кальне)⁷⁹; корові-первістці на *русальну* п'ятницю проверчували правий ріг, кладучи туди “всеночну” пшеницю (пшениця посвячена на церковній службі, яка правилася вночі. – Н. В.), дору (проскурку. – Н. В.) і свячену воду – такий корові відьма не зможе зашкодити (с. Кальне)⁸⁰; перед *русальною* п'ятницею давали худобі свячену сіль та шкарлупу від великодніх яєць (с. Комарники)⁸¹; щосуботи і в свято худобу підкурювали і казали: *“Як ся дим із свяченого зілля розходить, так би ся від мої корови чарівниця відійшла”* (с. Тухля)⁸²; *“Казали, що Йвановим майом ворожили: треба пролупити ним яйце, помішати тим хвостиком в яйци, обійти телицю самосійним маком і дати телиці то яйце – і вже нхто не відбере моло-*

⁷⁴ Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї горського народу. – Ч. 20... – С. 337.

⁷⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 3.

⁷⁶ Там само. – арк. 4.

⁷⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2.

⁷⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 13.

⁷⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 3.

⁸⁰ Там само. – арк. 5.

⁸¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 20.

⁸² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

ко” (с. Семичів)⁸³. На Закарпатті особливо дієві оберегові властивості мала нитка, яку спряла дівчина, що вперше сіла за веретено⁸⁴; на Харківщині хату обмотували ниткою з рук 12-річної дівчини, щоб таким способом стати невидимими для мертвої відьми⁸⁵. Аналогічні магичні дії були поширені й в інших зонах слов'янського світу (поліщуки обкурювали худобу купальськими травами; західні слов'яни проціджували молоко крізь вінки зі свіжої зелені й одягали їх коровам на роги; лужичани мастили поріг стайні жаб'ячим жиром⁸⁶).

Для того, щоб *босурканя* не пошкодила худобі, бойки на великі свята, тобто в час її активності, очікують на неї з новою борною⁸⁷, бо через борону можна побачити відьму, а вона людей – ні. Проте знешкодити чи зловити відьму може не будь-хто, а лише певні особи, наприклад, хлопець-первісток⁸⁸.

Оскільки найчастіше відьма могла зробити шкоду в ніч перед Іваном Купала, то саме тоді на вершинах гір запалювали вогні та зганяли туди худобу, щоб їй у рот падав відблиск вогню як охоронний засіб від небезпечних дій *босуркань*⁸⁹. В українців існували навіть способи, як позбавити відьму її чарів назавжди: “Як бити відьму, то вона усім перекидається і нарешті – тріскою. Як ту тріску перетяти, то стане молодницею, а відьмування пропаде”⁹⁰.

Для українського горянина молочні продукти були основою харчування, тому він завжди різноманітними ритуально-

⁸³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 12.

⁸⁴ Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.) / Олена Боряк. – К., 1997. – С. 141.

⁸⁵ Щербаківський Д. М. Сторінка з української демонології (вірування про холеру) / Д. М. Щербаківський // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 551.

⁸⁶ Виноградова Л. Н. Ведьма... – С. 299.

⁸⁷ Лепкий Д. Домашні звірята в деяких людських верованнях... – С. 162.

⁸⁸ Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упирях / П. В. Иванов // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 436.

⁸⁹ Лукич В. Угорська Русь / Володимир Лукич // Ватра : Літературний Збірник. – Стрий, 1887. – С. 180.

⁹⁰ Свидницький А. Відьми, чарівниці й опіри... – С. 442.

магічними діями та способами намагався збільшити молочність худоби, не чекаючи, коли *босурканя* відбере молоко й, отже, прирече його на голод. Тому на Великдень, як тільки загриміло, бойки відразу випускали худобу на пашу, вважаючи, що вона тоді даватиме більше молока⁹¹. А на Святий вечір бігли в річку і промовляли: *“Я не стою в воді, а стою по коліна в сметані”* – щоб *корова мала жирне молоко*” (с. Кальне)⁹².

Якщо ж *босуркані* все-таки вдалося якось зашкодити, то існувала низка способів, як це “розробити” або ж відплатити їй тією ж монетою: зокрема, на Чернігівщині вважали, що необхідно лити молоко на ніж, і так відьмі язик переріжеш⁹³. На Бойківщині *“...треба воловід на корову зверху кинути, то тоді в тої ворожки корова гине”* (с. Росільна)⁹⁴; *“Брали жабу, прив’язували на мотузок, і кидали в воду, що б’є (вирує. – Н. В.), і казали: “Так би тяжко терпів той, що моїй корові виден (наробив шкоди. – Н. В.)”* (с. Мислівка)⁹⁵.

Відьом боялися і після їх смерті, тому під час похорону виконували певні ритуальні дії. Зокрема, у домовину клали залізо і свячений мак, пояснюючи це тим, що *босурканя* не дійде до худоби, доки не визбирає весь мак⁹⁶. Щоб перешкодити відьмі турбувати й лякати людей, у могилу вбивали осиковий кілок (як іншим “нечистим” покійникам). Інколи *босурканя*, відчуваючи близьку смерть, зверталася до такої ж, як вона сама, щоб остання після її смерті здійснила певні магічні дії над тілом померлої: *“Она ї ноги розколола, а там наклала скла. Взяла мішок жаливаний та й тоту шкірку з ніг – в тот мішок, і попалила, та й тим поро-*

⁹¹ В основі таких превентивних дій, ймовірно, є традиційне сприйняття грому як сили, пов’язаної з небесною вологою та плідністю.

⁹² Зубрицький М. Народний календар... – С. 45.

⁹³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 6.

⁹⁴ Топорков А. Семиотика жилища. Вода в решете, черт в ступе... / Андрей Топорков // Родина. – 1994. – № 6. – С. 101.

⁹⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 12.

⁹⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

⁹⁷ Серебрякова О. Мак у житті, в обрядовості та фольклорі українців / Олена Серебрякова // Народознавчі Зошити. – 2004. – № 1. – С. 71.

хом кругом ниї у труні обклала. Бо єслі би тото не зробити, то тота усопша тоже би ходила і потинала людей” (с. Сухий)⁹⁷. Ховаючи відьму, гуцули пильнували, щоб їй на обличчя не потрапило місячне сяйво, бо воно спонукатиме її дух тривожити живих⁹⁸. Є етнографічні дані, що на Поліссі відьом навіть забороняли ховати на загальному цвинтарі; їх могили були в ярах і лісах, на роздоріжжях⁹⁹ (аналогічно, як і могили “безпірних” покійників).

Символічним знищенням відьми є спалення колеса на Юрія і спускання його з гори із прокляттям: “У ворожки – ‘би корова здохла’” (с. Грабовець)¹⁰⁰, “у чарівниці корова згоріла”¹⁰¹.

Про самосуди, застосування тортур та навіть страту (топлення, палення) підозрюваних у заподіянні чаклунської шкоди сільській громаді існують численні свідчення з усієї України¹⁰². Проте аналіз документів та матеріалів судових процесів у справах про чари засвідчує відмінність українського та західноєвропейського бачення особи відьми та ставлення до її діяльності з боку суспільства й Церкви. По-перше, в українських матеріалах майже відсутній демонічний елемент, тобто відьми не закидали зв'язків із *нечистою силою*. Головною підставою самого звинувачення була шкода, заподіяна особі, її майну, здоров'ю, добробуту. До того ж, українські суди виносили найсуворіші вироки відьмам лише тоді, коли позовник за соціальним статусом був вищим за відповідача¹⁰³. Отже, в Україні не було тотального переслідування відьмацтва як явища, а лише помірковані покарання за конкретну шкоду, якої було завдано за допомогою магії.

⁹⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 20.

⁹⁸ Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 113.

⁹⁹ Фісун В. Демонологія центрального регіону Українського Полісся / Валерій Фісун // Берегиня. – 1999. – № 2 (21). – С. 10.

¹⁰⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 9.

¹⁰¹ Кирчів Р. Ф. Релікти юрійівської обрядовості в українських Карпатах / Р. Ф. Кирчів // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 2 (192). – С. 40.

¹⁰² Гнатюк В. Купане й паленє відьм у Галичині... – С. 178–201; Франко І. Я. Сожжение упирей в с. Нагуевичах... – С. 512–526.

¹⁰³ Диса К. Історія з відьмами... – С. 257.

4.2. “Вовкуни”

4.2.1. Демоніми. Походження

До категорії напівлюдей-напівдемонів належать і *вовкулаки* – люди, здатні перетворюватися на вовків зі своєї волі чи в результаті магічної лихої дії чарівників. Комплекс рис, притаманних цьому персонажу, найповніше зберігся в українській, білоруській і польській традиціях. У південних слов'ян образ *вовкулаки* тісно переплетений з постаттю упира. Ім'я *вовкулака*, згідно з традиційною етимологією, є складенням слів *vŭlk* і *dlaka*, що означають “вовча шерсть”¹⁰⁴. Прихильники іншої теорії вважають, що другий компонент слова походить від балто-слов'янського “ведмідь”, тому *вовкулака* дослівно означає “ведмедеволок”. Яскравим свідченням цього припущення є закарпатські вірування, відповідно до яких *вовкулака* може один місяць бути вовком, а другий – ведмедем¹⁰⁵.

Постать людини, здатної на якийсь час ставати вовком, відома всім індоєвропейським народам, але навіть у різних українських говорах на її позначення існують різні назви. У бойківських, лемківських та гуцульських говірках здебільшого вживають назву *вовкун* (хоча подекуди побутує і *вовкулака*), яку можна вважати самотутнім утворенням, що виникло власне на українському ґрунті. Щоправда, на теренах Гуцульщини паралельно зафіксовано лексему *перевідник*, яку Н. Хобзей вважає евфемізмом, оскільки це слово вживають на позначення того, хто перетворюється на когось (у цьому випадку – на вовка)¹⁰⁶. У лемківських говірках також зафіксовано назви *вовкораб*, *вовкурад*, що означає “любити вовка, радіти вовкові”¹⁰⁷. Через значні фонетичні відмінності в дослідників виникли сумніви, чи *вовкун* і *вовкулака* – це один і той же персонаж. У зв'язку з цим Д. Зеленін зазначав, що “перевертні (вовкулаки) – це персонажі народної поетичної творчості, які не причетні до селянського побуту. Український вовкун – це зовсім інший образ. Він має змогу сам, за власним бажанням, перетворюватися на вовка і знову на людину”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... – С. 191.

¹⁰⁵ Там же. – С. 191.

¹⁰⁶ Хобзей Н. Мовний простір міфологічних назв... – С. 61.

¹⁰⁷ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 73.

¹⁰⁸ Зеленін Д. К. Восточнославянская этнография... – С. 423.

Вовкулаками могли стати *чарівники* (добровільно) або ж звичайні люди (яких насильно перетворили чарівники). Цікавим є свідчення з теренів закарпатської частини Бойківщини, згідно з яким чоловік ставав *вовкуном* саме тоді, коли його жінка дивилася на “поваляне” вікно, прорізане в стелі для диму¹⁰⁹. На Бойківщині поширеними є мотиви перетворення на вовка в результаті помсти злої тещі, жінки, відьми-*чарівниці*¹¹⁰: чоловік-*вовкун* у визначений час перетворюється на вовка і нападає на свою дружину, яка пізніше помічає у нього в зубах шмат своєї одєжи-ни (сс. Суходіл, Вишків, Новоселиця)¹¹¹. Аналогічні мотиви побутують і на території Полісся¹¹². Іноді здатність до перевертництва визначена долею – саме цей мотив на Бойківщині є визначальним: *вовкунами* ставали люди, зачаті на Великдень, народжені жінкою від зв’язку з вовком, прокляті батьками чи, що найхарактерніше для карпатської традиції, дводушники¹¹³. Способи такого перетворення пов’язані з пересіканням межі (триразовим перекоченням над ножем, який увіткнутий у землю, або ж накидуванням звірячої шкіри з певним закляттям), яка відділяє людський світ від потойбічного. Гуцульські легенди пов’язують походження *вовкунів* зі зникненням старого місяця та появою нового¹¹⁴. Таке уявлення не є безпідставним, адже місяць ото-тожнюють зі світом померлих¹¹⁵. Прикметно, що в поляків *вовкуном* можна було стати двічі на рік – на Різдво та Івана Купала¹¹⁶ – у дні зимового та літнього сонцестояння.

¹⁰⁹ Головка Ю. Господарство, культура та побут українців... – С. 79.

¹¹⁰ Зубрицький М. Про вовкулаків / Михайло Зубрицький // Жите і слово. – Львів, 1895. – Т. 4. – С. 185.

¹¹¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 6; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 8; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 13.

¹¹² Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симоновичи... – С. 364.

¹¹³ Левкиевская Е. Е. Волколак / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 418.

¹¹⁴ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 77.

¹¹⁵ Толстой Н. И. Язычество древних славян... – С. 149; Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 649.

¹¹⁶ Pełka L. Polska demonologia ludowa... – S. 202.

Однак походження тих *вовкунів*, про яких розповідають респонденти з теренів Бойківщини, є більш “земним”. Тобто бути *вовкуном* – це призначення людини, яка є *непростою*: “Тото є дводушник, що на свято ся робит та дітина” (с. Мислівка)¹¹⁷; “Коли на нього прийде такеє время, то він ся перетворює” (с. Сухий)¹¹⁸. Про це свідчать слова інформаторів – “піп ходив вовкуном”, “у вовкуни йшли люди”.

Про людей, які на визначений період ставали вовками, писав ще давньогрецький історик Геродот: “...кажуть, що неври чаклуни: ніби один раз на рік кожен з неврів стає вовком на деякий час, а потім повертається і знов стає людиною”¹¹⁹. Віра в перетворення чи перевертництво походить із глибокої давнини. Дехто з дослідників джерелом такої віри вважає саму мову первісних племен, яка насичена переносними значеннями¹²⁰, інші ж – психічні хвороби, самонавіювання¹²¹.

Науковець Василь Балушок влучно зауважує, що перетворення на вовка пов’язане зі вступом у шлюб. Не випадково на теренах Полісся та в Польщі поширеним є мотив, згідно з яким чарівник перетворює ціле весілля на вовків¹²². А оскільки шлюб як елемент весільного обряду є своєрідною ініціацією, то *чаклуни-вовкулаки* – це відгомін уявлень про давньослов’янських жерців, що проводили ініціації¹²³. Власне тому людина перетворюється на вовка вже у зрілих роках¹²⁴. У пізніх ініціаціях деяких слов’янських народів зберігся звичай називати посвячуваних *вовками* (в ко-

¹¹⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

¹¹⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 20.

¹¹⁹ Геродот. Геродота турійця з Галікарнасса “Історій” книг дев’ять, що їх називають музами / Геродот; пер., передм. й прим. А. О. Білецького. – Х.: Фоліо, 2006. – С. 264.

¹²⁰ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом... – С. 19.

¹²¹ Потушняк Ф. Душа в народнім повірю села Осій... – С. 40.

¹²² Pełka L. Polska demonologia ludowa... – S. 204.

¹²³ Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов’ян / Володимир Балушок. – Львів; Нью-Йорк: В-во М. П. Коць, 1998. – С. 130.

¹²⁴ Малоросійскіи поверья (Волколак – Упірь – Ведьма) // Слово. – Львов, 1880. – Ч. 82. – С. 2.

сарських громадах, об'єднаннях жебраків у поляків)¹²⁵. На Закарпатті вважали, що розпізнати *вовкулаку* серед інших лісових звірів можна за двома волосяними закрутками на тім'ї-потилиці¹²⁶. У трансформованій та переосмисленій формі це уявлення ще й досі побутує серед бойків. Прикметно, що воно стосується юнаків шлюбного віку, а дві волосяні закрутки означають, що вони двічі вступатимуть у шлюб (с. Тухля)¹²⁷.

4.2.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд

Вигляд та характерні риси *вовкулаки* найчастіше нічим не відрізняються від звичайного вовка, проте деякі особливості у зовнішньому вигляді та поведінці все ж виявляють його. Зокрема, у росіян *вовкулака* має задні ноги, як у людини; у білорусів – людську тінь, він завжди бігає сам¹²⁸, має чотири ока¹²⁹, на Покутті *вовкулаки* мають під пахою ямку, в котрій сходяться кінці шкіри¹³⁰. На Бойківщині – в них на тім'ї-потилиці є дві волосяні закрутки¹³¹, одне зле око¹³², три вовчі лапи, а четверта – як нога в людині¹³³. Ще в Стародавній Греції *каплан* (жрець. – *Н. В.*) Зевса, який скуштував людські нутроші, ставав вовком. Такий звір, наситившись людською кров'ю, міг повернутися в тіло чоловіка¹³⁴. У момент перетворення його руки обростають шерстю і стають лапами. А при зворотньому перетворенні вовкулака не може відразу адаптуватися до людського світу: він – голий, не в змозі говорити¹³⁵. Цікаво, що зворотнє перетворення найчастіше відбувається під час сну. Момент остаточної метаморфози в людську істоту – досить ритуалізований: зазвичай це відбувається з одяганням со-

¹²⁵ Балушок В. Обряди ініціації українців... – С. 141.

¹²⁶ Чорі Ю. Прикмети і повір'я отчого подвір'я. – Ч. II... – С. 508.

¹²⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 4.

¹²⁸ Левкиевская Е. Е. Волколак... – С. 418.

¹²⁹ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 616.

¹³⁰ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 223.

¹³¹ Чорі Ю. Прикмети і повір'я отчого подвір'я... – С. 508.

¹³² Чорі Ю. Не без лукавого : Легенди, перекази та оповіді... – С. 64.

¹³³ Лепкій Д. З народных поверок : Дещо про вовкулаков / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1885. – Ч. 20. – С. 240.

¹³⁴ Brückner A. Mitologia słowiańska i polska... – S. 287.

¹³⁵ Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян... – С. 192.

рочки в момент биття дзвона. При порушенні умов зворотнього перетворення у людини може залишитися хвіст (як у відьми)¹³⁶. В українських світоглядних уявленнях *вовкун*, як і відьма, є дводушником. Проте, на відміну від неї, він може перетворюватися лише на вовка і то не будь-коли, а коли настає “така година”. Той, хто перетворюється на вовка, повинен роздягнутися чи замінити свій одяг на подертий – це є ознакою пристосування до “іншого світу”. Хтонічна природа вовка визначає його зв’язок зі світом померлих. Наприклад, на Поліссі при зустрічі з ним кличуть до себе померлих, називаючи їх по імені¹³⁷. Не випадково також, що саме вовка запрошують на Святий вечір. Гуцули навіть щорічно відзначали празник на честь вовків¹³⁸. Вовку властиві медіаторські функції: він є посередником між двома світами – людьми та *нечистою силою*¹³⁹ (власне в цьому контексті яскравим прикладом і є образ *вовкулаки –перевертня*).

Вовкулаці можна допомогти повернути людський вигляд, перекинувши через нього вила, уткнувши ніж у хлібне тісто, назвавши по імені, нагодувавши хлібом, накривши скатертиною, яка тричі застеляла великодній стіл¹⁴⁰, вистрілюючи в нього з гармати, зарядженої волоссям відьми¹⁴¹, напоївши відваром із трав, зілля, коли настає новий місяць¹⁴². Знахар може закласти людину на тривалий термін (переважно на сім років¹⁴³), але не назавжди, тому що не зможе спокійно померти. А є й особливий час та обставини, коли заклата людина незалежно від бажання перетворюється у вовка¹⁴⁴. Знову стати людиною вона може на великі межові свята – Івана Купала, Різдво, Великдень або ж на зимо-

¹³⁶ Левкиевская Е. Е. Волколак... – С. 418.

¹³⁷ Гура А. В. Символика животных... – С. 124.

¹³⁸ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов... – С. 46.

¹³⁹ Гура А. В. Символика животных... – С. 157.

¹⁴⁰ Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом... – С. 127.

¹⁴¹ Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их / П. В. Иванов // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 509.

¹⁴² Лепкій Д. З народних повірок : Дещо про вовкулаків... – С. 240.

¹⁴³ Милорадович В. Українська відьма... – С. 52.

¹⁴⁴ Українські закарпатські говірки : [Тексти] ; упор. та передм. О. Мигoliniць, О. Пискач. – Ужгород : Ліра, 2004. – С. 239.

вого Миколи – покровителя вовків¹⁴⁵. На Закарпатті вірили: якщо *вовкуна* назвати власним іменем, то він стає чоловіком¹⁴⁶.

Визначальним у символіці вовка є метафора “чужий”. Саме тому він може ототожнюватися з мертвим, предком, нареченим, а також колядниками (прикметно, що білоруси під час різдвяних свят вовка називали “колядником”¹⁴⁷).

При фіксації відомостей про цього персонажа у жодному випадку не виявлено корелятив жіночого роду, на що звернули увагу ще А. Онищук¹⁴⁸ та Д. Лепкий¹⁴⁹. Його відсутність етнографі пояснюють тим, що людина, яка могла обертатися на вовка, – це член парубоцької громади, який проходить ініціацію¹⁵⁰. На стадії переходу від родоплемінного суспільства до військової демократії інститут ініціації досягнув свого розквіту. Він символізував перехід від життя до смерті й потім знову до життя (дослідниця Н. Велецька вживає термін “діалектична тріада”¹⁵¹). Прикметно, що перетворення на вовка пов’язане з перехідними моментами в житті, наприклад, коли хлопець має іти до війська¹⁵², тому воно відбувається лише у зрілі роки. Дуже часто магічними засобами, які допомагають *вовкуну* знову стати людиною, є діжа, хомут, що, як відомо, у народній культурі еквівалентні жіночому дітородному органу. Отже, таке перетворення можна вважати символом “другого народження”¹⁵³. Тому в українців й існує повір’я, що хлопець, який був перетворений на вовка, а потім знову став людиною, не може більше стати вовком¹⁵⁴.

Як для відьом, так і для *вовкунів* характерними є “сходи-ни” (які теж можна вважати своєрідною посвятою-ініціацією), де

¹⁴⁵ Чорі Ю. Не без лукавого : Легенди, перекази та оповіді... – С. 46.

¹⁴⁶ Там само. – С. 55.

¹⁴⁷ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов... – С. 46.

¹⁴⁸ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології... – С. 130.

¹⁴⁹ Лепкий Д. З народных поверок : Дещо про вовкулаков... – С. 239.

¹⁵⁰ Балушок В. Обряди ініціацій українців... – С. 141.

¹⁵¹ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов... – С. 7.

¹⁵² Галька И. О знахорях и знахорках, о планетниках, волколаках, чаровниках и чаровницах, о упирах и упирях, и о тих грошах, що в земле горять, як их чорт пересушує / Игнатій Галька // Наука. – Коломыя, 1874. – Ч. III. – С. 247.

¹⁵³ Балушок В. Обряди ініціацій українців... – С. 184.

¹⁵⁴ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 224.

вони змагаються зі справжніми вовками¹⁵⁵. Про такі збори розповідають і респонденти з теренів бойківського краю: “Ввечір’ він десь ходив. Отиць вкратці йшов за ним. Прийшов отиць і каже дома до жони: “Е, пішов наш син на вир’х та завив, і зійшлися д’ньому всі вовци і зачалися метати[ся], а на рано прийшов домі” (с. Новоселиця)¹⁵⁶. Цей антагонізм, як відомо, властивий відьмам (родимій і вченій) та *упирям* (мертвим і живим). Його джерела слід вбачати в тому, що носіям архаїчної свідомості характерне двочленне протиставлення світу, а також у самій дводушній природі названих персонажів народної демонології бойків.

4.2.3. Головні функції

Уявлення про те, що роблять *вовкуни* і як поводяться з людьми, – доволі суперечливі. Як правило, чарівники та знахарі перетворюються на *вовкунів*, щоб шкодити людям. Вони нападають на живих істот, свою здобич не їдять, а душать, випиваючи з неї кров¹⁵⁷, чим дещо уподібнюються до *упирів*. *Вовкун* може роздерти власну дружину чи дітей, бо тоді він “має вовчу натуру і мусить то робити”¹⁵⁸. Якщо взяти до уваги те, що *вовкуни* – це парубки-ініціанти, члени “звіриних” союзів воїнів, то їм насправді був властивий канібалізм¹⁵⁹.

Вовкун не може їсти сире м’ясо, а тому намагається підсмажити його на залишках пастушого вогнища. Якщо ж він його їсть, то дуже важко до цього звикає. Та все ж *вовкун* зберігає людський розум, переважно не може вести вовчий спосіб життя, тому живиться, облизуючи на деревах ті місця, яких люди торкалися руками, та хлібом¹⁶⁰.

Цей персонаж може завдати шкоди і скотині (“*люди-вовкулаки крали вівці з кошари*”) (с. Гребенів)¹⁶¹). Щоправда, пів-

¹⁵⁵ Потушняк Ф. Вовкун / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 9. – С. 70.

¹⁵⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 8.

¹⁵⁷ Чорі Ю. Не без лукавого : Легенди, перекази та оповіді... – С. 45.

¹⁵⁸ Потушняк Ф. Вовкун / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 9. – С. 70.

¹⁵⁹ Балушок В. Обряди ініціацій українців... – С. 163.

¹⁶⁰ Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их... – С. 510.

¹⁶¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 7.

денні слов'яни таку функцію інколи сприймають позитивно. Часто викрадення вовком тварин вважається своєрідною жертвою. Так, у болгар – це щаслива прикмета: вівці будуть давати багато молока¹⁶². Подекуди серед бойків зустрічається мотив про безпосередню шкоду людині, зокрема дитині¹⁶³. Аналогічні уявлення побутують в естонців: вважається, що малеча, яка часто відкриває ротик і здається постійно голодною, захворіла на так звану *вовчу хворобу*, яку можна вилікувати, підкурюючи дитину підпаленим волоссям вовка¹⁶⁴.

Натомість *вовкун*, перетворення якого спричинене чиїмись чарами, не є небезпечним ні для худоби, ні для людини.

Проаналізувавши польовий матеріал з території Бойківщини, можна стверджувати, що бути *вовкуном* – це своєрідна кара, покута, призначення людини. Навіть у вовчій подобі такий чоловік зберігає людську натуру. Тобто бойківський *вовкун* більше пов'язаний із земним, людським світом (він живе в селі, має жінку, дітей), аніж його відповідник у південнослов'янській зоні.

4.2.4. Способи захисту, обереги

Щодо оберегових засобів від *вовкунів*, то інформація про це є доволі неоднозначною. Це, мабуть, пов'язано з амбівалентністю вовка: з одного боку, за легендами, вовка створив чорт, вовка пожирає *нечиста сила*, а з другого, вовки самі знищують чи лякають *нечисту силу*. Зокрема, українці Карпат на Різдво затикають сухою травою дірочку в лавці, в яку вставляють прялку – таким способом затикають вовкам роти¹⁶⁵. Росіяни при першому вигоні худоби для захисту її від вовків обходили стадо з першим яйцем чорної курки, яке після цього залишали на полі¹⁶⁶. Разом із тим, в українців існують уявлення про вовків як винищувачів всі-

¹⁶² Гура А. В. Символика животных... – С. 144.

¹⁶³ Зубрицький М. Про вовкулаків... – С. 186.

¹⁶⁴ Борлакова Ф. А. О некоторых особенностях знахарства у горских народов конца XIX – начала XX веков / Ф. А. Борлакова // Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием (16–18 мая 2000 г., Санкт-Петербург): Тезисы докладов и сообщений в 2-х томах; науч. ред. и сост. Н. А. Лобанов. – Санкт-Петербург, 2000. – Т. 1. – С. 65.

¹⁶⁵ Балушок В. Обряди ініціацій українців... – С. 146.

¹⁶⁶ Гура А. В. Символика животных... – С. 149.

лякої нечисті: “Якби їх (чортів. – *Н. В.*) грім не бив та вовки не виїдали, то їх би такого розплодилося, що і світу не було б видно”¹⁶⁷.

Якщо ж говорити про Бойківщину, то саме тут переважає по-благливе, деякою мірою співчутливе ставлення до *вовкуна*, бо це – *непростий*, який мусить таким бути, бо на нього “прийшла така мінута”, бо він народився “під такою планетою”. Очевидно, саме тому його не можна вбивати¹⁶⁸. Всі дії людини були спрямовані на те, щоб допомогти йому знову стати людиною. Зрештою, саме тому *вовкун* завжди першим іде на контакт, просячи про допомогу (перев’язати поранену ногу, нагодувати). Прикметно, що після того, як відбулося перетворення, він – уже як людина – як правило, щедро віддячував своєму рятівнику (сс. Мислівка, Новоселиця)¹⁶⁹.

4.3. “Непрості”, “знаючі” люди

4.3.1. Демоніми. Походження

Серед різноманітної палітри демонологічного світу бойків особливе місце займають так звані *непрості* – люди, які в народній демонологічній традиції наділені надприродною силою.

У демонологічному просторі українських горян (а тим паче українців та слов’ян загалом) існує незліченна кількість народних назв та лексем на позначення цих надлюдей, що створює безмежні можливості для наукової роботи досліднику-мовознавцю та етнологу. Тим не менше, окреслення сучасної географії народних назв демонічних чи напівдемонічних персонажів, не кажучи про реконструкцію давніших ареалів, потребує великих зусиль та спеціального аналізу. До того ж, на теперішньому етапі простежується процес розмивання функцій та характеристик *непростих* та їх часткове злиття з іншими демонічними персонажами. Нашим основним завданням є на прикладі Бойківщини довести, що навіть у сучасний період відмінність між ними все-таки помітна

¹⁶⁷ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов... – С. 47.

¹⁶⁸ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології... – С. 31.

¹⁶⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 2; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 16.

та очевидна. Бо саме в гірській місцевості, як влучно зауважив ще в другій пол. XIX ст. І. Шараневич, приховані найдавніші риси слов'янського світу¹⁷⁰. Вирішення цього питання частково допоможе зрозуміти та реконструювати первісне архаїчне світобачення наших предків-язичників.

Під час вивчення цієї теми увагу привертає насамперед назва *знаючої людини*, яка побутує на теренах Гуцульщини¹⁷¹ та Бойківщини¹⁷², – *земний бог*. Компоненти цього словосполучення є протилежними за змістом. З одного боку, компонент *бог* вивищує *непростих* над світом людей, дає їм змогу піднятися над іншими, керувати ними. Це сприяє стійкому утвердженню їхнього авторитету в суспільстві, а також виникненню забобонного страху перед ними. З другого боку, означення *земний* наголошує на “несправжності” цих *богів*, які все-таки є тільки людьми. Зрештою, ця назва є яскравим свідченням тісного переплетення дохристиянського й християнського елементів у народному світогляді українців Карпат.

Назви *непростий*, *знаючий* мають досить чітку та зрозумілу етимологію: такі люди своїми знаннями та вміннями вирізнялися з-поміж оточення, тобто були *непростими* для інших. Серед бойківських *непростих*, *мудрих* можна виокремити тих, які безпосередньо впливали (позитивно чи негативно) на життя та здоров'я людини (*чарівники*, *знахарі*, *ворожбити*, *баяльники*, *примівники*), та тих, які могли своїми діями допомогти чи зашкодити господарству, посівам на полях тощо (*гонихмарники*, *планетники*, *градобурники*). З цього приводу про них влучно висловила-ся дослідниця А. Свенціцька: “Земні боги бувають різні: дрібні і важливіші”¹⁷³.

Сьогодні проблемою залишається розмитість якісних характеристик, що мали б становити інваріантне ядро кожного *непростого*. Натомість відбувається процес перенесення та переплетення їхніх ознак із прикметними рисами інших демонічних лихих персонажів. Отож деякі дослідники схильні не вбачати жод-

¹⁷⁰ Шараневич І. Словянські начатки у склонов Карпат / Ізидор Шараневич // *Walny zjazd członków towarzystwa pedagogicznego w Kołomyi*. – Lwów, 1871. – S. 114.

¹⁷¹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 105.

¹⁷² Кміт Ю. Словник бойківського говору. – Ч. 4... – С. 17; Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 1... – С. 62.

¹⁷³ Свенціцькая А. К этнографии бойков... – С. 6.

них відмінностей між *чарівниками*, *знахарями* та *відьмами*¹⁷⁴, інші ж – чітко розрізняють їх¹⁷⁵. Інколи виокремлюють навіть підгрупи *знахарів*¹⁷⁶ та *чарівників*¹⁷⁷. Євген Анічков у своїй праці “Язычество и древняя Русь” писав про два види *волхвів*: нижчих і вищих¹⁷⁸. До нижчого виду, вважав дослідник, належать *кудесники*, які у складному випадку звертаються по допомогу до більш знаючого *волхва*. Іван Огієнко вважав, що в давнину поняття *волхв* і *кудесник* були рівнозначними, а пізніше з’явилися нові варіанти: *ворожбит*, *знахар*, *відун*, *відьмак*, *чарівник* та інші¹⁷⁹. На основі цього можна зробити висновок, що ще з прадавніх часів *знаючі* відрізнялися вузькою “спеціалізацією”, кожен з них використовував лише йому притаманний арсенал різноманітних магічних засобів. Здібності *непростих* сприяють утвердженню їхнього авторитету серед простих горян та їх сприйняттю як всемогутніх. До того ж, згідно зі слов’янськими світоглядними уявленнями, людина у світі живих є лише гостем; “своєю” вона стає тільки на “тому світі”¹⁸⁰. Саме тому на Бойківщині повинен був існувати інститут “посередників”, які врегульовували стосунки між живими і душами померлих.

До окремої, найвищої категорії *непростих* належав *знахар-байльник*, який вмів поєднати знання про цілющі властивості рослин зі знанням обрядових вербальних текстів (замовлянь тощо). Ці люди були найбільш поважаними і найпопулярнішими серед горян, адже, на думку бойків, *баяли* від усього: укусу гадини, хвороби, рожі, “злого ока”¹⁸¹. До того ж, ще здавна існував поділ на “біле

¹⁷⁴ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов... – С. 27.

¹⁷⁵ Орлов М. А. История сношений человека с дияволом... – С. 122.

¹⁷⁶ Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 147.

¹⁷⁷ Pełka L. Polska demonologia ludowa... – S. 196.

¹⁷⁸ Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков. – Санкт-Петербург, 1914. – С. 278.

¹⁷⁹ Іларіон Митрополит [Іван Огієнко]. Дохристиянські вірування українського народу... – С. 178.

¹⁸⁰ Пономарьов А. П. Царина народної уяви та її класичні розробки / А. П. Пономарьов // Українці : народні вірування, повір’я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 11.

¹⁸¹ Донченко П. Повір’я, перекази та звичаї бойків... – С. 305.

байльство” та “чорне байльство”¹⁸². Отже, поняття *байльник* є універсальним, тому що поєднує в собі і *знахаря*, і *ворожбита*, і *чарівника*. Проте, як ілюструють етнографічні джерела, між ними є певна відмінність. У бойківських говірках відома лексема *байла* у значенні *віщунка, ворожжа*¹⁸³. Н. Хобзей припускає, що це слово – результат контамінації іменників *байля* та *бала*¹⁸⁴ (останнє у значенні *ворожбит* зафіксував Ю. Кміт¹⁸⁵). Основною функцією *байльника* є лікування різними традиційними магічними засобами, переважно замовляннями. Натомість, головне призначення *ворожжи, ворожілі, ворожбита* – з допомогою різноманітних ознак чи прикмет відгадувати минуле та передбачати майбутнє. Крім того, як свідчать уже сучасні польові матеріали, *ворожжа* вміє вилікувати від укусу гадина; вона обов’язково пов’язана з *нечистою силою*. У карпатському ареалі на позначення *ворожбитів* існують навіть локальні назви, зокрема у бойків *ворожжа*, яка передбачає майбутнє з допомогою карт, називається *картянкою*¹⁸⁶.

Серед *знаючих* дуже популярним у уявленнях українців Карпат є персонаж, на позначення якого найчастіше вживають ефемізми – “*той, що бурі відвертає*”, “*той, що хмари розганяє*”, “*той, що дощ запирає*”. Володіючи надзвичайними здібностями, він рятував посіви на полях від знищення природною стихією (градом, дощем, посухою), а селян – від неврожаю, а відтак і голоду. У бойківських говірках на його позначення зафіксовані назви *градобурник* (с. Вишків)¹⁸⁷, *хмарник*¹⁸⁸, *громавик* (с. Луги)¹⁸⁹, *планетник* (с. Бусовисько)¹⁹⁰. У гуцульських говірках найпоширені-

¹⁸² Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 29, арк. 20.

¹⁸³ Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 1... – С. 41.

¹⁸⁴ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 35.

¹⁸⁵ Кміт Ю. Словник бойківського говору. – Ч. 3... – С. 11.

¹⁸⁶ Онишкевич М. Й. Словник бойківських. – Ч. 1... – С. 324.

¹⁸⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 9.

¹⁸⁸ Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок. – Ч. 2... – С. 342.

¹⁸⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 2.

¹⁹⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 5.

шою є назва *градівник*, а в деяких наддністрянських та західноволинських відомим є варіант *планетник*¹⁹¹. У Центральній Україні де-не-де побутує лексема жіночого роду – *планетниця*¹⁹², а на території Надсяння – *планітьор* (с. Ятвяги Мостиського району)¹⁹³. Хоча в гуцульських та бойківських говірках слово *планетник* (у лемків – *звіздар*) зафіксовано також зі значенням “людина, яка вміє ворожити по зорях, планетах, пророкує за допомогою викликання духа померлого”¹⁹⁴. Усі ці назви є відіменниковими утвореннями і зберігають прозору мотивацію. У польових матеріалах вони зафіксовані лише як іменники чоловічого роду без корелятивних пар, хоча водночас респонденти вказували, що *хмарниками* могли бути і жінки.

Вірування в захисника селянських нив від негоди й стихії особливо поширені також у південнослов'янському мовнокультурному просторі¹⁹⁵. Однак в українській карпатській традиції, на відміну від балкано-слов'янської, народознавці не виявили якихось окремих уявлень і вірувань про походження цього *знаючого*. Хоча ретельне вивчення польових джерел дає можливість констатувати, що такі уявлення широко побутували і в Українських Карпатах. Відповідно до них, *знаючою* людиною можна було народитися й навіть не підозрювати про свої вміння, (*“То якісь такі родовиті були, шо помагали”* (с. Присліп Турківського району)¹⁹⁶); отримати це знання у спадок (*“Можна переказати іншому лише на Святий вечір”*¹⁹⁷), а також навчитися цього, докладаючи певних зусиль (*“Їй треба в році постити всі середи і п'ятниці”* (с. Вовче)¹⁹⁸ та запозичуючи досвід у різних зем-

¹⁹¹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 90–91.

¹⁹² Podbereski A. Materiały do Demonologii ludu ukraińskiego... – S. 61.

¹⁹³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 57-Е, арк. 16.

¹⁹⁴ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 154; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 15.

¹⁹⁵ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 92.

¹⁹⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 11.

¹⁹⁷ Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків... – С. 303.

¹⁹⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 4.

них богів¹⁹⁹. Варто зазначити, що навчитися чи успадкувати це знання міг не будь-хто, а лише та людина, “*котра має добре серце – аби нікому не х[о]тіла збитки робити*” (с. Ілемня)²⁰⁰. Деякі інформатори деталізують: той, хто хоче стати *непростим, мудрим, знаючим*, повинен бути “*благовірним і не пити горівку*” (с. Суходіл)²⁰¹. Ці риси аж ніяк не збігаються з твердженням Церкви про те, що *непрості* нібито мають контакти з *нечистою силою*. Для того, щоб стати справжнім *знаючим*, потрібно знати певні магичні слова – *зашіптування*, адже, як відомо, вербальна магія є невід’ємним елементом ворожіння. Однак ці магичні слова мають залишаються таємницею, відомою тільки *непростому*. Згідно з поширеним повір’ям, якщо він передасть їх комусь, то втратить свою силу. Як тільки певне замовляння стане загально-доступним, то воно перестане діяти – відбудеться “прозрадження” (розсіяння. – Н. В.) таємниці та, як наслідок, вплив надприродної сили від її носія. Більше того, справжній *знаючий* повинен знати, коли саме промовити ці магичні слова. Й саме таку людину, яка знає, коли наступить відповідний часовий момент для ворожби, називають *планетником*²⁰².

За традиційними переконаннями, надприродні здібності можуть мати ті, хто народився в понеділок і кого мати у понеділок відлучила від грудей. Магічною властивістю наділяли і “сорочку”, в якій народилася дитина. Вважається, що людина, яка з’явилася на світ у сорочці, теж буде схильною до знахарства²⁰³. Недарма і сьогодні того, хто залишається живим після катастрофи (тобто метафорично “повернувся з того світу”) називають щасливим – народженим в “сорочці”. Ф. Потушняк вважав цих персонажів людьми з двома душами, тобто, дводушниками²⁰⁴, й саме з допомогою другої *нечистої* душі вони можуть, наприклад, відігнати бурю. Поширеними є уявлення про те, що таких дводушників є всього 12. Подібне повір’я досі

¹⁹⁹ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 440.

²⁰⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 5.

²⁰¹ Там само. – арк. 13.

²⁰² Nowosielski A. Lud ukraiński / Antoni Nowosielski. – Wilno, 1857. – Т. II. – S. 108.

²⁰³ Колодюк І. Куди веде коріння знахарства? / Ірина Колодюк // Київська Старовина. – 2006. – № 1. – С. 48.

²⁰⁴ Потушняк Ф. Душа в народнім повір’ю села Осій... – С. 41.

побуває на Бойківщині: “Планетників може бути 12 на світі: хмари розганяють, можуть хворобу вилікувати” (с. Бусовисько)²⁰⁵. Виявлений шляхом польових досліджень етнографічний матеріал дозволяє дещо по-іншому трактувати походження таких людей. Воно простежується через зв’язок *хмарника* зі змією: коли “*змія їсть жабу, то взяти два прутки-єднолітки ліскові і вже тими прутками мож бурі розганяти*” (с. Мислівка)²⁰⁶. *Градівником* можна стати, вкравши в діда палицю, з допомогою якої запалюють свічки в церкві²⁰⁷. Крім палиці, магічним засобом відвертання граду, бурі є скатертина, посвячена на Пасху (с. Присліп Турківського району)²⁰⁸. Поліщуки також вірили, що обрус, посвячений на Великдень, захистить домівку від грози, пожежі та іншої біди²⁰⁹. Ще одне цікаве повір’я зафіксоване в с. Гребенів на Сколівщині: зупинити хмару, дощ можна навіть тим предметом, на якому помирав *хмарник*²¹⁰.

Характерною рисою інших *непростих, мудрих* є також їх зв’язок із вужем, змією, *нечистою силою* загалом (наприклад, бойки Самбірщини стверджують, що *знахар* під час замовлянь завжди “іде на стрих (горище. – Н. В.) розмовляти зі своїм *годованцем*”²¹¹). Причому на сучасному етапі носії народної культури сприймають цей зв’язок здебільшого негативно, бо *непростий* може наслати *нечисту силу*, щоб заподіяти шкоду. Проте згідно з давніми світоглядними міфологічними легендами вуж і змія – хтонічні мешканці підземного царства, а отже, мають контакт із померлими предками²¹². Тому, щоб бути посередниками між світом живих і світом мертвих, такий зв’язок був про-

²⁰⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 5.

²⁰⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

²⁰⁷ Гнатюк В. Нарис української міфології... – С. 234.

²⁰⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 11.

²⁰⁹ Никорак О. Традиційні тканини у звичаях і обрядах українців / Олена Никорак // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – Вип. 38. – С. 548.

²¹⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 7.

²¹¹ Dobrzański K. Znachorstwo w Samborskiem... – S. 2.

²¹² Галайчук В. Прозовий фольклор Полісся в записках 1996 року... – С. 281.

сто необхідним. До того ж, як писав дослідник Ф. Потушняк, “почитання змій (офилатрія) було загально і розширено на цілу земну кулю”²¹³. Спілкування з домашнім духом – *годованцем* також спрямоване на те, щоб отримувати своєрідну допомогу з боку покійного предка-покровителя, оскільки він і є його уособленням.

У дохристиянський період *непрості* користувалися повагою та популярністю серед людей, тому що вони були служителями язичницьких культів, які вміли передбачати майбутнє, лікувати різноманітними магічними засобами, тлумачити сни тощо. Християнська Церква вважає знахарування, ворожіння *нечистою*, гріховною справою. Саме через її вплив інститут так званих *посередників-непростих* зазнав значних змін. А втім, народна пам’ять, як відомо, є надзвичайно стійкою та консервативною сферою, про що яскраво свідчать польові матеріали.

4.3.2. Основні ознаки та зовнішній вигляд

У народній демонології існує комплекс характерних ознак-маркерів зовнішнього вигляду й іпостасі демонічних та напівдемонічних персонажів. Ще Ф. Вовк зауважував, що їм притаманний еклектизм, тобто поєднання несумісних ознак і характеристик, а також присвоєння їх тому демонічному персонажу, якому вони первісно не були властивими²¹⁴. Сучасні польові матеріали засвідчують, наприклад, наскільки постать *знахарки* переплелася з образом відьми-*чарівниці* й увібрала в себе багато *нечистих*, демонічних елементів. Хоча в дохристиянські часи *чарівниця* не була такою *нечистою*, як її сьогодні уявляють бойки. Дуже часто до неї зверталися по допомогу під час якогось нещастя²¹⁵. Сьогодні ж термін *чарівниця* респонденти вживають, коли йдеться про відьму-*босурканю* – жінку, що відбирає в корів молоко.

Незважаючи на те, що в народній уяві ці образи тісно переплітаються, все ж такі відмінності між ними – очевидна. Згідно з поширеним повір’ям, відьма – завжди небезпечна, натомість *знахарка* може бути дуже помічною для людини. Навіть більше, вона

²¹³ Потушняк Ф. Гад в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 11. – С. 88.

²¹⁴ Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу... – С. 180.

²¹⁵ Pełka L. Polska demonologia ludowa... – S. 193.

обов'язково знешкоджує негативні дії відьми²¹⁶. Певні паралелі можна провести хіба що між *знахаркою* та *родимою* відьмою, адже остання могла як нашкодити, так і допомогти. Міцній усталеності авторитету *знахарів* і *знахарок* сприяє те, що вони насправді знали властивості трав, зілля, природи загалом, які й до сьогодні не відомі сучасній науці.

Знову ж таки, дещо відмінними від відьми є в народних уявленнях *чарівник*, *чарівниця*. Етнографічні матеріали XIX – початку XX ст., а також сучасні польові джерела засвідчують, що це – люди, які з допомогою магічних дій можуть завдати шкоди іншій людині. Згідно з народними традиційними віруваннями бойків, чарівниця має дві душі, тому вона поряд з відьмою-*босурканею* та *упирем* належить до так званих дводушників. Саме тому в бойківських народних прислів'ях та приказках лексема *чарівниця* вживається зі значенням *босурканя*: “Сонце світить, дощ іде – *чарівниці* масло роблять”²¹⁷. На Київському Поліссі поняття *чарівник-чарівниця* входять у більш загальне *знахур*²¹⁸.

Для цих персонажів характерний виключно антропоморфний вигляд. Проте слід вказати на важливу особливість, яка засвідчує приналежність *непростого* до “того” світу – це певні фізичні аномалії (горбатість (с. Луги)²¹⁹), незвичний погляд (таких *непростих* бойки вважали справжніми гіпнотизерами, які “тумана пускали”, тобто впливали на волю людини (с. Луги)²²⁰), відсутність одягу при виконанні різноманітних магічних дій (с. Суходіл)²²¹. Особливої уваги заслуговує ритуальна нагота при ворожінні, тому що вона є найбільш спірною й загадковою. Є підстави вважати, що це ритуальний спосіб своєрідного спілкування-злиття людини з тим, чого вона до кінця не розуміє. Нагота використовується під

²¹⁶ Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi... – S. 134.

²¹⁷ Демський М. Деякі бойківські прислів'я та приказки про людину... – С. 197.

²¹⁸ Галайчук В. Прозовий фольклор Київського Полісся / Володимир Галайчук // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 241.

²¹⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 3.

²²⁰ Там само.

²²¹ Там само. – арк. 13.

час особливо важливого ворожіння. Наприклад, якщо десь почалася пожежа, гола дівчина тричі оббігає свою домівку, щоб на неї не перейшов вогонь²²². Сам факт нагоди під час певних магічних дій трактують по-різному. Зокрема, деякі дослідники схиляються до думки, що “функції оголеності ґрунтуються на розумінні нагоди як ознаки приналежності до потойбіччя”, тому що одяг деякою мірою перешкоджає єднанню з основними силами природи, які викликають для допомоги. Отже, “оголення сприяло встановленню контактів з потойбічним світом” і “використовувалося для набуття надприродних властивостей”²²³.

Характерною особливістю *знаючих* є здатність ставати невидимими. Така риса наближає їх до світу духів покійників, оскільки категорія *невидимого* є однією з характеристик світу мертвих. Цікавою є інформація з теренів Бойківщини про магічний засіб, з допомогою якого *непрості* нібито ставали невидимими: “*Кота чорного здохлого варят та кістку з того кота берут і дивляться в зирькало – та та кістка може зробити зла, аби ти невидимий був*” (с. Сухий)²²⁴. Тут можна зауважити певні паралелі з відьмою-*чарівницею*, адже поширеним є повір’я, згідно з яким цьому демонічному персонажу в його магічних злодіяннях допомагає чорний кіт.

Якщо ж говорити про гендерно-вікові особливості, то серед *непростих* переважають жінки. На території Полісся, а також серед західних слов’ян поширеним було повір’я, згідно з яким такі жінки мали “мухи в носі” або ж “чорта в носі”²²⁵. Припускаємо, що аналогічні уявлення існували і на території Бойківщини, про що дотично свідчить зафіксований польовий матеріал: “*Є така мушка, шо приворожує*” (с. Луги)²²⁶.

²²² Потушняк Ф. Нагота при ворожінні / Ф. Потушняк // Народний календар 1991. – Ужгород : Карпати, 1990. – С. 90.

²²³ Агапкина Т. А. Нагота / Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова, А. Л. Топорков // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 356.

²²⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 21.

²²⁵ Терновская О. А. Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) / О. А. Терновская // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте / [отв. ред. Э. И. Зеленина, В. В. Усачева, Т. В. Цивьян]. – М. : Наука, 1984. – С. 120.

²²⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 3.

Як писав польський дослідник К. Мошинський, основним джерелом ворожби є передчуття²²⁷. Через те, що жінки є вразливішими, ніж чоловіки, природно, що саме їм це краще вдається. Давні писемні джерела Київської Русі фіксують інформацію про те, що передбачування робили виключно чоловіки²²⁸. Однак із часом цю функцію перебрали на себе жінки. Це пов'язано, мабуть, також із тим, що жінка як берегиня домашнього вогнища була більше пов'язаною з язичництвом та його культами. Саме вона могла стати ревною послідовницею та основним носієм таємних знань, які передавали наступним поколінням. Чоловік же відповідав за “практичніші” справи – пошук їжі для утримання сім'ї. Слов'яни-язичники сприймали жінку як містичну істоту, яка володіла талантом ворожіння, чарування, пророцтва, могла лікувати різні хвороби, бо перебувала в безпосередній близькості до надприродних сил і вміла використовувати їх як для добрих, так і для злих справ. Проте це було ремесло не для молодих жінок, оскільки, за народними уявленнями, воно не благословенне Богом²²⁹. Це була прерогатива старших, самотніх жінок, переважно вдовиць. Вважалося, що жінка, поховавши чоловіка, втрачала і конструктивне начало. Така жінка вважалася еквівалентом хаосу, “того світу”²³⁰, тому вона мала можливість налагодити глибший, безпосередній контакт з “тим світом” і в такий спосіб успішно регулювати стосунки між живими людьми та душами померлих.

Водночас у бойківських говірках дуже часто використовуються корелятивні пари *ворожка–ворожбит*, *знахар–знахарка*, *чарівник–чарівниця*. Причому, нерідко чоловік-*непростий* протиставляється жінці, знешкджуючи її негативні, ворожі магічні дії, спрямовані проти людини. Витоки цієї своєрідної конфронтації, вочевидь, сягають доби архаїчної свідомості, для якої двочленне протиставлення “свого” та “чужого”, “чоловічого” та “жіночого” було цілком логічним. Відповідно в семантичній опозиції жіноче начало є “чужим, злим”, тотожним смерті, а чоло-

²²⁷ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 371.

²²⁸ Колодюк І. Куди веде коріння знахарства... – С. 46.

²²⁹ Там само. – С. 46.

²³⁰ Кісь О. Деякі особливості ставлення до вдовиці у бойків / Оксана Кісь // Бойки : вид. наук.-культурол. т-ва “Бойківщина”. – Самбір, 1996 – 1998. – С. 192.

віче – “своїм та добрим”, пов’язаним із життям²³¹. Не випадково саме жінка займалася справами, що були певним чином пов’язані зі сферою смерті. Наприклад, слов’яни вважали, що поховальним обрядом повинна розпоряджатися *баба-знахарка* (у лужичан це – *čelowa žena*)²³².

Оскільки чаклування, ворожіння, гадання вважалося смертним гріхом, то смерть *знахарів, ворожбитів, чарівників* була мученицькою і довготривалою. За традиційним уявленням українців, така людина перед смертю страждає, кричить, а вмерти не може. Однак смерть *непростих* не була такою важкою як, наприклад, відьми. Останніх часто вбивав грім, і це означало, що Бог простив всі їхні гріхи (с. Новоселиця)²³³. Такі люди навіть знали, коли будуть помирати. Звичайно, що мали б існувати деякі відмінності при похованні *непростого* покійника, що й підтвердив виявлений польовий етнографічний матеріал: “*Як умер, то на ослоні під ним три гади сиділи; то не треба їх бити, а з ним похоронити*” (с. Новоселиця)²³⁴. *Непростого* хмарника, наприклад, умивали, як звичайного покійника, але “мертву” воду з корита виливали поступово, невеликими частинами, бо вірили, що якщо її вилити відразу, то здійметься сильний вихор від крил *нечистої сили*, яка злетиться на його поховання²³⁵. Крім того, такому покійнику всі засоби, з допомогою яких він чарував та відвертав хмари, клали в домовину²³⁶. Майже кожен бойко може розповісти низку аналогічних оповідок, події яких відбувалися в його селі.

4.3.3. Головні функції

Своїми діями *непрости* впливали (позитивно чи негативно) на життя та здоров’я людини, а також могли зашкодити чи, навпаки, допомогти господарству, посівам на полях тощо.

²³¹ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 109.

²³² Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян / Александр Котляревский. – М., 1868. – С. 75.

²³³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 9.

²³⁴ Там само. – арк. 11.

²³⁵ Шандор Ф. Таємниче Закарпаття. Духи повітря, лугів, лісів та водойм Карпат / Федір Шандор // Старий Замок. – Ужгород, 2004. – № 11–12. – С. 14.

²³⁶ И. О. Забобоны та ворожбитство / И. О. – Львов, 1893. – Ч. 162. – Кн. II. – С. 47.

Розпочнемо з аналізу тих функцій, які стосувалися безпосередньо людини. Найпоширенішою серед них є зняття *вроків*. Уявлення про “лихе око” – досить складний та цілісний комплекс народних вірувань, притаманний не тільки слов’янській культурній традиції. Македонці та болгари для запобігання та зняття *вроків* зашивають крило чи голову летючої миші в одяг і носять це як оберіг (кажан не може нічого бачити вдень, то так і лихе око не зможе побачити і зурочити людину²³⁷). Аналогічне повір’я нам вдалося зафіксувати і в с. Міжгір’я на Богородчанщині: “*Требати миши злапати, проколоти очи і шпильку з тими очима причіпати дитині – ‘би вроки не чіпали’*”²³⁸. Інформатори з Бойківщини констатують: “*Коли ніп іде з переносом (зі Святими Дарами. – Н. В.) у церкві, то не мож дивити на нього, бо очи будут нечисті – можут тя нараз вречи*” (с. Новоселиця)²³⁹; “*Мама відлучає від грудей, [потім знову прилучає] а потім дитина буде вікати*” (с. Бусовисько)²⁴⁰. Здатністю *вікати* (шкодити поглядом. – Н. В.) – особливо нехрещену дитину – володіла *нечиста* жінка (в якій були регули. – Н. В.): “споганити може жона дітину, коли “на ній є”²⁴¹. Це повір’я не є безпідставним, оскільки, за давніми уявленнями, місячні в жінки – це ознака того, що демонічні сили отримали владу над її тілом²⁴². Як вважають українські горяни, похвала притягує до хваленого предмету, дитини, людини, злих і шкідливих демонів, тому ще й сьогодні, щоб не врекати, вживають спрощену форму “нівроку-нівроченьки” замість не “уроком – не уроченьки”. У народів Північного Кавказу найдієвішим методом зняття *уроків* є таємний підпал волосся в когось із батьків дитини²⁴³.

²³⁷ Гура А. В. Символика животных... – С. 606.

²³⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 19.

²³⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 5.

²⁴⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 5.

²⁴¹ Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций... – С. 485.

²⁴² Вардиман Е. Женщина в древнем мире / Е. Вардиман ; [пер. с нем. М. С. Харитоновой, отв. ред., автор послесл. и примеч. А. А. Вигасин]. – М. : Наука, 1990. – С. 139.

²⁴³ Борлакова Ф. А. О некоторых особенностях знахарства у горских народов... – С. 65.

З огляду на різноманітність та колоритність бойківського польового матеріалу, що фіксує способи зняття *вроків*, вважаємо доцільним навести тут його приклади: “Як дитину *врекати*, то [лівим] *черевиком* дитини *набирали* [непочату] *воду* і *вмивали* ї” (с. Букова)²⁴⁴; “Баяли. *З гроба беруть глину*: з 9 чи 12 *гробів*. А *клали на гріб камінь зварявний і часник*: “Я від тебе *задар не беру, а тобі плачу*”. І *ши* (ще. – Н. В.) *з-під чотирьох кутів церкви глини брати, розмити у воді, процідити і три рази прожертти* (прокусати. – Н. В.) – *від того, що найде шось на людину, вроки. Ту воду і глину вилити під сирое дерево*” (с. Присліп Міжгірського р-ну)²⁴⁵; “Воду *святят на бабиниць* (18 січня. – Н. В.). *Тов водов, часником і ножом змивалам вікна, шиби і замок на двирьох. Потім то злити в посуду і молитися. Дати людині пити три рази, змити голову, груди, руки, ноги навідлів, плюнути три рази у ту воду і вилити на сирое дерево. Як сирое дерево росте здоровое, так ‘би й людина була здорова*” (с. Присліп Міжгірського р-ну)²⁴⁶; “На *Святий вечір треба вкусити зубиць часнику і сховати – то б’де від уроків*” (с. Вовче)²⁴⁷; “Як *камінці веселичка* (веселка. – Н. В.) *згубила, і на ті камінці воду проливають, то помічне на уроки*” (с. Присліп Турківського району)²⁴⁸; “На *вроки: свяченов водов помити вікна, на двирьох заціпки*” (с. Присліп Турківського району)²⁴⁹.

Бойківський *знахар* для отримання помічної води *набирав* її в порубіжному локусі – місці, де сходилися три потоки. Ця вода “згашувалася” через полум’я²⁵⁰. Інформатори уточнюють, що процедура отримання такої води є досить небезпечною, тому що “*то шось не дає [набрати води], фляшку відриває від рук*” (с. Вовче)²⁵¹.

²⁴⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 2.

²⁴⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 16.

²⁴⁶ Там само. – арк. 17.

²⁴⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

²⁴⁸ Там само. – арк. 11.

²⁴⁹ Там само. – арк. 13.

²⁵⁰ Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар... – С. 212.

²⁵¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

Утім, згідно з традиційними уявленнями, *непростий* може тільки передати *вроки*, а не повністю зняти, що й підтверджують польові матеріали з території Бойківщини.

За народними переказами, лише *непрості* могли вигнати *чорну хворобу*. Через те, що вона пов'язана з *нечистою силою*, в магічних способах лікування часто домінує чорний колір. Наприклад, на Рожнятівщині хворого накривали чорною хусткою і розрізали мізинець. Бойки знали спосіб “викатування” епілепсії з тіла хворої дитини з допомогою яйця. Батько дитини ніс це яйце опівночі в дупло верби, що росла на перехресті чотирьох доріг²⁵². Очевидно, люди зверталосся до різних знахарів і ворожитів через безсилля наукової медицини в лікуванні епілепсії.

Варто зауважити, що невід'ємними елементами вигнання демонічних хвороб є рослини (трави, зілля) як лікувальні засоби. Тому й способів їх магічного використання є досить багато: хворого обкурюють зіллям, дають споживати, щоб налякати демонів хвороб. Найбільшим та найдієвішим способом є змивання-вигнання *нечистого духа*. Узагалі сприятливими днями для збирання трав, а також для ворожіння бойки вважають *русальну* п'ятницю, Івана Купала. Звернення *знахарів* до магії саме в межові свята не було випадковим, адже, наприклад, літнє сонцестояння – Івана Купала в уявленнях наших предків було часом активного “спілкування” живих із мертвими²⁵³, а отже, й сприятливим для приготування певних магічних засобів.

Окрім рослин, одним з найпоширеніших засобів ворожіння, чарування був мотузок з повішеника (*“Ворожити крали тот мотузок: як ся корова копає, як дойдит, то тим мотузком обв'язати ї, і не буде копати”* (с. Семичів)²⁵⁴). У цьому випадку можна провести паралель з діями відьми-*босуркані*, оскільки вона відбирала молоко в корів, використовуючи саме такий шнур: *“Она з того мотуза з повішеника дойила моло-*

²⁵² Бреславська-Кемінь С. “Чорна хвороба” в народній медичній традиції / С. Бреславська-Кемінь // Берегиня. – 1996. – № 4 (51). – С. 51.

²⁵³ Лашенко С. К. Заклятие смехом : Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян / С. К. Лашенко. – М. : Ладомир, 2006. – С. 118.

²⁵⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 4.

ко” (с. Новоселиця)²⁵⁵. Тому бойки вважали, що той, хто володів таким мотузком, помираючи, довго мучився (аналогія зі смертю відьми). Водночас мешканці Бойківщини чітко усвідомлюють відмінність між відьмою та *знаючими* людьми: “Були такі, що баяли, і знали, коли ся в селі родит босюркун” (с. Новоселиця)²⁵⁶.

До арсеналу традиційних магічних засобів *непростих* також належали: вода, якою мили померлого (с. Присліп Міжгірського району)²⁵⁷; різноманітні речі, які мали певне відношення до покійника (“З мертвого полотна тов нитков обв’язали мале дівча, аби до неї хіба мертві хлопці хотіли ся женити” (с. Новоселиця)²⁵⁸; “Був у нас в селі єден чоловік, шо вічно спав, бо хтось поставив з його сорочки, як він був дитинов, кусок у домовину мертвому” (с. Комарники)²⁵⁹; “Казали, шо Йвановим майом ворожили: треба пролупити ним яйце, помішати тим хвостиком в яйці і дати телиці то яйце – то вже ніхто не відбере молоко” (с. Семичів)²⁶⁰).

Проте *знаючі* могли не лише вилікувати, а й наслати хворобу. Наприклад, бойки вважають: *той, що гадам розкажує*, вміє не лише лікувати від укусів змій, а також керувати ними, насилати їх²⁶¹. Варто зауважити, що наслати гадів він міг лише з метою помсти або ж коли хотів похизуватися своїм незвичайним вмінням перед простими людьми. Нам вдалося поспілкуватися з людиною, яка знала “примову” від укусу змії. З її розповіді можна зрозуміти, що справжній *примівник* ніколи не візьме грошей за свою допомогу та в жодному разі не видасть таємницю замовляння, яку йому передають від покоління до покоління. Етнограф Р. Кирчів вважає, що серед *земних богів примівник* був на-

²⁵⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 22.

²⁵⁶ Там само. – арк. 2.

²⁵⁷ Там само. – арк. 16.

²⁵⁸ Там само. – арк. 7.

²⁵⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 20.

²⁶⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 12.

²⁶¹ Головка Ю. Господарство, культура та побут українців верхів’я р. Ріка... – С. 15.

віть вищий від *знахаря*²⁶², проте сучасні польові джерела з теренів бойківського краю свідчать, що значущість цього персонажа нівелюється.

Отже, згідно з демонологічними уявленнями бойків, існував чіткий поділ *знахарів* на тих, “які можуть поробити”, і тих, “які можуть відробити”. Вважаємо, що такий поділ відбувся порівняно пізно – вже в часи християнства, оскільки численні розповіді інформаторів зображають переважно позитивні дії *непростих* – спрямовані на те, щоб допомогти людям: зняття *вроків*, лікування хвороб, вигнання *нечистого духа* з хати (с. Вовче)²⁶³, знешкодження негативного впливу так званих дводушників – *босуркань*, *упирів*²⁶⁴.

Якщо ж говорити про ті функції, які були спрямовані на порятунок людського врожаю, посівів на полях, то основною з них є відвернення (навернення) бурі, граду, дощу. Згідно з народними світоглядними уявленнями слов’ян, причиною граду та дощу є покарання за гріхи і недотримання встановленого порядку²⁶⁵. Також град могло спричинити поховання на цвинтарі “нечистого” покійника, особливо повішеника (“...і чоловік як ся зависит, то тогди б’де буря бити” (с. Лісковець)²⁶⁶); порушення заборони працювати в так звані *градові* дні (“У *градовий* понеділок не мож на полю робити” (с. Новоселиця)²⁶⁷). Поліщуки вважали, що град є своєрідним покаранням за народження та умиртвлення позашлюбної дитини: цілий рік він буде бити вздовж тієї дороги, по якій жінка несла дитину, яку вбила²⁶⁸. У щоденному житті бойків існували численні табу, спрямовані на те, щоб уберегти врожай від градобиття: “По *пуцанню* (коли починався піст. – Н. В.) не мож тиждень у ріці прати” (с. Лісковець)²⁶⁹; “На *русавну* п’ятницю (перед

²⁶² Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування... – С. 248.

²⁶³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 3.

²⁶⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 21.

²⁶⁵ Толстая С. М. Град... – С. 114.

²⁶⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 13.

²⁶⁷ Там само. – арк. 10.

²⁶⁸ Толстая С. М. Град... – С. 114.

²⁶⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 13.

Зеленими святами. – Н. В.) *хиба в хижі мож приділати; як копати, то сут бурі*” (с. Присліп Міжгірського району)²⁷⁰; “*Дивий днів по Велицінни* (Великодню. – Н. В.) *і Зелених святах не мож іти прати*” (с. Вишків)²⁷¹. Аналогічні заборони існували на теренах Полісся, в Польщі, на Балканах²⁷².

При появі градової хмари горяни намагалися відігнати її різними магічними способами: перекушували три перші градинки (зазвичай це робили наймолодші діти в сім’ї); викидали на подвір’я лопату, кочергу, сокиру, освячені вербові гілочки, сніп; дзвонили в дзвони; жінки, роздягнувшись догола, оббігали хату кругом, щоб налякати бурю (сс. Семичів, Кальне, Новоселиця)²⁷³.

Проте найефективніше відвертати (навертати) хмари, дощі та бурю могли тільки окремі *непрости* – особи, для яких це заняття було своєрідною професією. Уміння відвертати бурю було досить небезпечним заняттям для самого *градобурника*, тому що “*могло би чоловіка взяти і понести; у вітру [перебувають] тоті біси, що літають*” (с. Лісковець)²⁷⁴. З цієї інформації можна зрозуміти, що бурю, град бойки уявляли собі як якогось злого духа. Південні слов’яни вірили, що у хмарах перебувають душі живих людей²⁷⁵. Бойківський матеріал свідчить, що це – душі “нечистих” (“безпірних”) покійників (с. Сухий)²⁷⁶, а буря є певною демонічною істотою: “*Йди собі на ліси, на пустині, бо я тобі крила відрубав, я тобі ноги порубав, я тобі голову відотну. Мою ниву не чіпай!*” (с. Семичів)²⁷⁷. Дана погроза належить до так зва-

²⁷⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 15.

²⁷¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 7.

²⁷² Толстая С. М. Град... – С. 114.

²⁷³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 8, 2; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 4, 5, 12; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 2.

²⁷⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 12.

²⁷⁵ Moszyński K. Kultura ludowa słowian... – S. 656.

²⁷⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 18.

²⁷⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 19.

них “малих” форм прози²⁷⁸. У наведеному тексті визначальним є мотив “відсилення, вигнання з погрозою”.

У гуцульських легендах душами, які скидають на людей град, керує *чорнокнижник*. У бойків його називають *заклятником*²⁷⁹. В одній з демонологічних оповідок *чорнокнижнику* протистоїть той, *що бурі відвертає*: “Як [падає] град, то злий дух веде своє стадо. А він (хмарник. – Н. В.) вийшов з хати, помахав руками, і прийшов д’ ньому тот самий старший і каже: “Куда я маю піти зо своїми стадами?” – “Пустинями, лісами – лиш не царинами” (с. Семичів)²⁸⁰. У карпатському демонологічному фольклорі володар бурі (*чорнокнижник*) часто звертається до *хмарника*, щоб той дав дозвіл розпочати град, але *хмарник* повинен двічі відмовити і лише на третій раз дозволити висипати град далеко від поселень²⁸¹.

На Закарпатті існують уявлення, що великі бурі з градом і громобиттям може наслати *шаркань* – велика гадина з 12-ма головами²⁸². Він виростає із гада, котрий живе десь у пустині, тому його ніхто не може *пристритити* (побачити. – Н. В.). *Шаркань* є сліпим, тому не знає, куди вести бурю і град. Його провадить *чорнокнижник*²⁸³. Власне на Бойківщині не вдалося зафіксувати таке повір’я. Щоправда, існування слова *шарга*, під яким бойки розуміють сильні дощі та бурі (с. Вовче)²⁸⁴ (в етимологічному словнику Макса Фасмера це слово означає “неспокійна людина”²⁸⁵), може свідчити, що і тут колись побутував подібний демонологіч-

²⁷⁸ Виноградова Л. Н. Отражение древнеславянских мифологических представлений в “малых” формах / Л. Н. Виноградова // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов (София, сентябрь 1988 г.): Доклады советской делегации / [отв. ред. И. И. Костюшко]. – М.: Наука, 1988. – С. 277–288.

²⁷⁹ Кміт Ю. Словник бойківського говору. – Ч. 8... – С. 79.

²⁸⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 12.

²⁸¹ Шандор Ф. Таємниче Закарпаття. Духи повітря, лугів, лісів та водойм Карпат / Федір Шандор // Старий Замок. – Ужгород, 2004. – № 11–12. – С. 14.

²⁸² Потушняк Ф. Душа в народнім повір’ю села Осій... – С. 41.

²⁸³ Потушняк Ф. Чорнокнижники в народном вірованню / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. – Унгварь, 1941. – Ч. 16. – С. 137.

²⁸⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 5.

²⁸⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – М.: Прогресс, 1973. – Т. 4: (Т–ящур). – С. 407.

ний сюжет.

Звичайно, *знаючі* також практикували різну “недобру” магію (зокрема, на Поліссі вони завдавали шкоди збіжжю з допомогою “зав’язки” на полі²⁸⁶). Але, як вказують інформатори, знахарчи ворожбит спроможні переважно тільки на збитки невеликого масштабу для того, щоб похизуватися перед простим населенням своїми здібностями, або щоб покарати людей за нешанобливе ставлення до них²⁸⁷. Та навіть якщо інколи вони й “перегинали палицю”, в людини не було іншого виходу, окрім як звернутися по допомогу до того ж знахаря або до його конкурента.

4.3.4. “Взаємини” з людьми, способи “спілкування”

Актуальною та цікавою є проблема комунікації простої людини з *непростими, мудрими*. Як відомо, в народній демонологічній практиці існують численні варіанти такого “спілкування”: різноманітні форми задобрювання; обереги (розпізнавання, використання замовлянь, оберегових предметів та рослин); ініціювання контакту (викликання, запрошення)²⁸⁸.

Ставлення українських горян до *непростих* було суперечливим: вважали, що вони звертаються за підтримкою як до Бога, так і до диявола²⁸⁹. З прадавніх часів володіння таємницями природи не вважалося “нечистою” справою. Проте під впливом Церкви народ усе більше починає сприймати вміння та здібності *непростих* як результат контакту з *нечистою силою*. І досі їх вважають людьми спритними, досвідченими, розумними, добрими лікарями душі й тіла, які, за народними вірування, вміють буквально все. Саме через це, знахарям, наприклад, належав перший голос на громадських сходинах, почесне місце на сільських застіл-

²⁸⁶ Докладніше про це див.: Парій І. “Зав’язки” у магічній практиці поліщу-ків (На основі польових етнографічних матеріалів з Камінь-Каширського району Волинської області) / Інна Парій // Етнічна культура українців / [відп. ред. М. Глушко]. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. – С. 222–226.

²⁸⁷ Siewiński A. Wierzenia ludu o chowańcu, farmazonach, planetnikach, miesięcznikach i błędach / Antoni Siewiński // Lud. – Lwów, 1896. – Rocz. 2. – S. 254.

²⁸⁸ Левкиевская Е. Е. Демонология народная... – С. 55.

²⁸⁹ Зубрицький М. Народний календар... – С. 53.

лях²⁹⁰. І тільки в кінці XIX – на початку XX ст. роль *знаючих* зменшується: вони стають “менш популярними” і люди часто вважають, що вони лише обманюють та не приносять жодної користі.

У дохристиянський період, та навіть донедавна, *непрости* користувалися великим авторитетом та повагою серед людей, оскільки ті відчували себе безсилими перед стихією й різноманітними явищами природи, таємницями якої могли володіти лише “обрані”. Саме щоб налагодити зв’язки з природою і виник своєрідний прошарок *непрости*.

Незважаючи на різні перешкоди з боку Церкви, *знаючі* й тепер ще користуються повагою, адже їхня магічна діяльність спрямована на збереження здоров’я простих людей, знешкодження демонічних сил зла, відвернення бурі, дощу, а отже – на запобігання неврожаю, а в кінцевому результаті – голоду.

Звичайно, під впливом пізніших факторів їх роль та значення змінилися та спростилися. Однак і в сучасному суспільстві, коли людину вкусить змія, обов’язково звертаються до *примівника*, тому що переконані – офіційна медицина може не допомогти.

Найефективніше відвертати хмари, дощі та бурю могли лише окремі *непрости* – *хмарники*, для яких це заняття було своєрідною професією. Тому ще в XIX ст. кожне село на Бойківщині мало свого *знаючого*, якому навіть платили грошима чи збіжжям за те, що він розганяв хмари і відвертав бурі: “Данина планетнику-вішуну: буханець хліба, горнець збіжа щотижня”²⁹¹ – тобто те, що було для тодішнього селянина найголовнішим та найдорожчим. Навіть на початку XXI ст. люди на Бойківщині кажуть, що вони “були та й тепер сут (є. – Н. В.)”²⁹². На сучасному етапі роль та функції *знаючих* під впливом різних факторів спрощуються, розмиваються. З утвердженням християнства *непрости* почали сприймати як *нечистих* і гріховних людей, які мають зв’язок з чортом (свідченням чого є проведення певних паралелей між ними та діяльністю відьми-*босуркані*). Водночас, мешканці Бой-

²⁹⁰ Колодюк І. Куди веде коріння знахарства... – С. 48.

²⁹¹ Галька І. О знахорях и знахорках, о планетниках, волколаках, чаровниках и чаровницах, о упирах и упирицах, и о тих грошах, що в земле горять, як их чорт пересушує / Игнатій Галька // Наука. – Коломыя, 1874. – Ч. III. – С. 224.

²⁹² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 8.

ківщини чітко розмежують образ відьми та *знаючих* людей, що й підтверджують сучасні польові матеріали.

Офіційна медицина ще й досі безсила в лікуванні деяких хвороб, тому не дивно, що уявлення про *непростих* “живуть” і в сучасному світогляді українських горян, зокрема бойків. До того ж, прості люди переконані, що від дипломованих лікарів мало користі, бо ті в навчальних закладах виховувалися “по-панськи” і мало дбають про них. А їм потрібен лікар, який умів би співчувати, зважати на їхню бідність, світоглядні принципи. І хоча деякі дослідники вважали віру в знахарів та ворожбитів найбільшим недоліком бойків²⁹³, та все ж саме *знаючі* були для селян зручними, доступними та “своїми”, бо своєю вірою і простотою були їм ближчими. Відомий український дослідник Ф. Вовк теж відзначав, що ставлення народу до знахарів завжди було традиційно шанобливим²⁹⁴. Ще наприкінці XIX ст. бойки так казали про чарівників та ворожбитів: “От увійшов бог до хати”²⁹⁵. З цього можна зробити висновок, що люди глибоко поважали непростих, тому що відчували певний страх та усвідомлювали їхню унікальність.

До *непростого* звертались з різних приводів, бо він у своїй діяльності поєднував вербальний (замовляння), акціональний (обкурювання, змивання, вигнання) та предметний аспекти (трави, зілля, мінерали та ін.). Ще стародавні римляни жодної справи не розпочинали без дозволу та благословення *віщуників-капланів* (жерців)²⁹⁶. Інститут посередників був просто необхідний первісній людині, адже вона була безпорадною перед силами природи.

У сучасному суспільстві природа стала радше полем для використання, і люди претендують на роль *земних богів*. Утім, це лише фікція, бо ми не відчуваємо себе частинкою природи, а споживацьки ставимося до неї. Все це і зумовило катастрофічні наслідки – екологічну кризу. Сьогодні порушено рівновагу між

²⁹³ Lubicz-Czerwiński I. Okolica zadniestrzka między Stryjem i Łomnicą... – S. 230; Gołębiowski Ł. Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony... – S. 129.

²⁹⁴ Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу... – С. 205.

²⁹⁵ Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność... – S. 442.

²⁹⁶ Bohomolec J. Diabeł w swojej postaci albo o upiorach, gusłach, wrozkach, losach, czarach, z przydatkiem o ukazywaniu się duchów y odpowiedzią na zarzuty przeciwko części czynione / Jan Bohomolec. – Warszawa, 1777. – Cz. 2. – S. 195.

людьми та природою, яка формувалася ще з дохристиянських часів і яку своєрідними методами забезпечували *непрості*.

У “спілкуванні” з *мудрими, знаючими* переважало шанобливе ставлення як основна форма їх задобрення. Звичайно, пересічна людина боялася *земного бога*, а тому й поважала його.

Інколи людині були просто необхідні оберегові засоби для розпізнавання чи знешкодження негативного впливу *непростих*. Проте сама вона справитися з цим завдання не могла. У такому разі вона зверталася по допомогу до іншого *непростого*. Складається враження, що лихі дії *знаючих* були спрямовані не так на те, щоб зашкодити людині, як на те, щоб показати свою силу й здібності, перевагу над іншими, бо лише на одне село їх було декілька.

Вважаємо, що у сьогодиньньому світі глобальною є проблема появи сучасних “*непростих*”, які користуються популярністю, незважаючи ні на церковні заборони, ні на існування офіційної медицини. На жаль, людська потреба ірраціональної практики перетворюється на культ літератури сумнівної якості та відвідування новоявлених псевдоцілителів, що можна пояснити падінням моралі й поширенням псевдотрадицій для знищення традиційної народної культури.

4.4. Люди з езотеричними можливостями

У цьому підрозділі змінено структуру викладу за рубриками-фасетами. Це пояснюється тим, що езотеристи ніяк не відрізнялися від звичайних людей ані зовнішнім виглядом, ні походженням тощо; вони викликали підвищений інтерес загалом своїм особливим умінням, способом життя, девіантною поведінкою. З огляду на це вважаємо, що традиційні уявлення про них варто подати за певними категоріями.

4.4.1. Категорія фаховості

До фахової категорії можна віднести, як вважає дослідник В. Давидюк, так званих *чаклунів-чарівників*, які майстерно опану-

вали певний фах²⁹⁷, тобто *майстра-будівельника, коваля, мельника, пастуха, музиканта* та ін.

Першочергове наше завдання – на основі аналізу сучасних відомостей про людей з езотеричними можливостями дати відповідь на запитання щодо “живучості” уявлень про них, пояснити причини демонізації таких осіб і, головне, наскільки це можливо, виявити світоглядні ідеї, що лежали в основі цих уявлень.

Найбільше колоритних демонологічних оповідок збереглося про особу *майстра-будівельника*. Зазначимо, що у будівельній обрядовості чітко простежуються поминальні мотиви (про це свідчить, наприклад, звичай “закупляння пляцу”). Саме тому вибір ділянки для зведення житла був дуже важливим процесом і передбачав три етапи: визначення оптимального місця з суто практичної точки зору, “збір інформації” про нього на основі прикмет і повір’їв, остаточна оцінка символічної придатності з допомогою ворожіння²⁹⁸. Для визначення символічної придатності місця бойки зверталися до *того, що розумівся на пляцах*. У традиційних демонологічних оповідках найважливішу роль відігравав *майстер-будівельник*, який, за народними уявленнями, “щось знає”, вміє чарувати, тобто володіє певними “надзнаннями”, тому “...*майстер як першу тріску зарубат, то знає, як будут у хижі жити*” (с. Новоселиця)²⁹⁹; “*На вуглах, як зав’язував майстер, треба, би його не роззлостити, і шоби всьо добре було – давали ‘му гроші, бо міг щось зле зробити*” (с. Стрільбичі)³⁰⁰. Отже, “закладщина” – це один з основних моментів будівництва, бо від неї залежало майбутнє мешканців хати. При закладах оселі її майбутні мешканці пильно стежили за діями майстра, бо знали, що “*на три хати він кладе на добре (трём газдам), а на четверту – на зле, бо інакше він уже не буде майстром*” (с. Луги)³⁰¹.

²⁹⁷ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда... – С. 115.

²⁹⁸ Сілецький Р. “Закладщина” хати на Поліссі... – С. 83.

²⁹⁹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 23.

³⁰⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 4.

³⁰¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 3.

Імовірно, саме тому підвалини як основу хати згадують у багатьох повір'ях. Їх могли використати на шкоду людині, про що свідчить польовий матеріал: *“Молодята як прийшли з церкви: сіли си двоє і проговорили: “Сідаєме на трама – ‘би нам єнна яма”. І вмерли они в єден динь”* (с. Новоселиця)³⁰².

На теренах поліського краю поведінка майстра під час “закладщини” теж була суворо регламентована: йому заборонено стукати сокирою по закладеній підваulinі, щось переробляти чи доробляти³⁰³. Цей фахівець повинен був стежити за всіма етапами будівництва, “щоб нічого не поробили”, “щоб щось не вкрали”, особливо його головний інструмент – сокиру, тому що її теж вважали *непростою*³⁰⁴. Селяни ретельно стежили за роботою майстра, вважаючи, що він може ворожити, “бо під час завязин держав топір хвилю вістрьом до себе до твари (обличчя. – *Н. В.*)”³⁰⁵. При виявленні крадіжки він міг зробити так, *“що тот, хто вкрав, крутився на хребті та кривило ним”* (с. Мислівка)³⁰⁶ і змушений був повернути вкрадену річ. Часто-густо майбутнє нового дому залежало від того, який сон приснився майстру (с. Новоселиця)³⁰⁷. Як вважають бойки, *майстер-будівельник “міг коней сперти* (зупинити. – *Н. В.*)” (с. Мислівка)³⁰⁸, водночас пояснюючи це тим, що *“десь таке було місце* (де коні зупинялися. – *Н. В.*) – *то щось нечисте”* (с. Семичів)³⁰⁹.

Зв'язок майстра із землею є очевидним. Як відомо, земля та підземелля належали до місць, де перебувають померлі³¹⁰, тому майстер й повинен був уміти “спілкуватися” з ними, “знати від

³⁰² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 11.

³⁰³ Сілецький Р. “Закладщина” хати на Поліссі... – С. 92.

³⁰⁴ Сілецький Р. Майстер-будівельник у звичаях та повір'ях українців / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. Ів. Франка, 2003. – Вип. 38. – С. 535.

³⁰⁵ Зубрицький М. Будинки і майстри... – С. 72.

³⁰⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

³⁰⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 3.

³⁰⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 15.

³⁰⁹ Там само. – арк. 17.

³¹⁰ Сілецький Р. Майстер-будівельник у звичаях та повір'ях... – С. 541.

себе”, “знатися з нечистим”. Через те, починаючи роботу, він вивертав рукав на лівій руці³¹¹. У слов’ян вивернутий одяг символічно уподібнював його носія до образу *нечистої сили* і водночас захищав від неї, бо “свої своїх” не зачіпають³¹².

Аналогічні повір’я існували щодо зведення печі. На Поліссі, наприклад, вважали, що розгніваний майстер-“печкар” може зіпсувати піч і навіть зачарувати її³¹³, а на Бойківщині – як “*мурих* *мурував і мало ‘му заплатили, то він ся договорив з домовиком: як в хаті клали вогня, то все свистало в комині’*” (с. Тухля)³¹⁴. Зведення оселі передбачало безпосередній зв’язок із землею, тому живій людині (в цьому випадку *майстру-будівельнику*) необхідними були “дозвіл” та “підтримка” померлих предків, бо їхній світ, як вже було зазначено, локалізується саме під землею. Отже, майстра можна вважати своєрідним медіатором, який, належаючи до світу людей, “спілкується” з покійними предками.

Оскільки домовину та кладовище загалом вважали другим помешканням уже померлої людини, то за аналогією до *майстра-будівельника* “спеціалістів”, які виготовляли труни, викопували ями, впорядковували цвинтар, народна уява бойків теж наділяла певними “надзнаннями”³¹⁵. *Гробар* був дуже шанованою особою в селі: “Він і миє покійників, і сам п’є ту воду, і вмивається нею”³¹⁶.

Не менш демонізованою була професія *мельника* – бойки вважали, що мельник повинен “знати від себе”, бо інакше в млині не переночував би³¹⁷. Інколи через це селяни вважали його справжнім

³¹¹Зубрицький М. Будинки і майстри... – С. 73.

³¹²Толстой Н. И. Выворачивание одежды / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 466.

³¹³Сілецький Р. Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір’я) / Роман Сілецький // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1999. – Вип. 2 : Овруччина. 1995. – С. 137.

³¹⁴Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 3.

³¹⁵Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 23.

³¹⁶Свенціцкая А. К этнографии бойков... – С. 5.

³¹⁷Зубрицький М. Млини і мельники / Михайло Зубрицький // Жите і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 75.

*упирем*³¹⁸. Подекуди демонічну силу мельника пояснюють його “союзом” з водяником, якому він приносить різноманітні жертви, щоб останній не виводив з ладу колесо у млині³¹⁹, тому й вважали, що “в млині Бога нема”. Такий спеціаліст в очах інших людей був особливо настільки таємничою та “неземною”, що поляки інколи прирівнювали його до чарівника, який здатен перетворити ціле весілля на вовків³²⁰. Аналогічно до майстра-будівельника цей фахівець повинен був пильно стежити за процесом роботи: навіть якщо когось вдавалося щось поцупити з млина, “*то мельник міг усі щури до нього (злодія. – Н. В.) післати*” (с. Нижня Яблунька)³²¹. Мабуть, як і серед спеціалістів будь-якої професії, між мельниками існувала конкуренція, яскраву інформацію про яку подав М. Зубрицький³²². Це своєрідне суперництво засвідчує, наскільки у традиційному світогляді гірської людини професія мельника була загадковою. Бойки Сколівщини вважали його *мудрим*, тобто таким, чиї дії прирівнювали до дій знахаря, ворожбита. Одна з розповідей респондента засвідчує, що такий фахівець був *непростим, знаючим*, тому що виступав посередником між світом людей та світом померлих, а іноді навіть допомагав установити рівновагу між ними: “*Умер чоловік і так ходив додів із цвонтари і робив біду. Той мельник поміг тій жінці. На Святий вичір дивляться: іде (померлий. – Н. В.) з цвонтари, полотно на руці, що його накривали у труні, і йде. Мельник допустив ‘го до воріт і як ударив дзвоном у крису – більше ‘го не виділи. То на другий день найшли лиш то полотно і дриглю (як з хмари падає, як гримит)’*” (с. Хітар)³²³.

Не менш таємничою вважали бойки професію *коваля*. У міфології багатьох народів коваль наділений надприродною силою, пов’язаною з вогнем³²⁴. Германці, балти, слов’яни вважа-

³¹⁸ Зубрицький М. Міти і вірування / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 4. – С. 360.

³¹⁹ Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi ... – S. 130.

³²⁰ Pełka L. Polska demonologia ludowa... – S. 204.

³²¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 26.

³²² Зубрицький М. Млини і мельники... – С. 76.

³²³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 8–9.

³²⁴ Иванов В. В. Кузнец / В. В. Иванов // Мифы народов мира : Энциклопедия ; под ред. С. А. Токарева. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2 : К–Я. – С. 21.

ли, що він може викувати слово, пісню, весілля³²⁵. Як втілення стихії вогню цей спеціаліст протистоїть воді, з якою вступає в бій. Такий мотив присутній і в слов'янській міфології, де коваль запрягає змія, пов'язаного з водою і нижнім світом, та перемагає його³²⁶. Бойки Закарпаття вважають його “божественним майстром”, оскільки навіть “Христос у молодості був у науці у коваля”³²⁷. На Рожнятівщині він зі своїм магічним ковальським інструментом іноді виступає народним лікарем: “*Як у дітини струпи – то коваль тим квачем, що пригашує, мастит*” (с. Луги)³²⁸. Таке вірування не є безпідставним – через те, що під час виробництва внаслідок низки ритуальних дій зняття коваля деякою мірою “семантизується”³²⁹. Отже, в демонологічних уявленнях багатьох народів та бойків зокрема, коваль пов'язаний з позитивними категоріями. В семантичній опозиції *верх–низ* він належить до верху, а інколи виступає посередником між верхом і низом.

Невід'ємною складовою господарського життя українських горян було скотарство. Тому важливе місце у світоглядних уявленнях бойків посідав *пастух*, заняття якого, зважаючи на важкі природно-географічні умови, гірську місцевість, вважалося досить небезпечною справою: “*Вівчар пас вівці на границі (межі. – Н. В.). Тот (нечистий. – Н. В.) приходив та казав: “Забери си вівці, бо то моя дорога”, – а вівчар не забирав, то тот його на третій день задушив*” (с. Присліп Міжгірського району)³³⁰. Бойки Закарпаття зазначають, що вівчар пасе свою отару, “де чорт добраніч каже та мидвідь пошту носить”³³¹, тобто в дуже далеких і неприступних місцях, тому й “виношує собі чорта зі зноска, щоб череда під час спеки не розбігалася”³³². На

³²⁵ Там же. – С. 21.

³²⁶ Иванов В. В. Кузнец... – С. 22.

³²⁷ Українські закарпатські говірки... – С. 116.

³²⁸ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 17.

³²⁹ Балушок В. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників / Володимир Балушок. – К. : Наукова думка, 1993. – С. 43.

³³⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 16.

³³¹ Українські закарпатські говірки... – С. 146.

³³² Скорик М. Бойківські писанки... – С. 22.

Поліссі для охорони худоби від нападу вовків пастух ціле літо носив при собі основу, яка не влізла в бердо (деталь ткацького верстата, що нагадує гребінь у рамці. – Н. В.) і виходила назад, щоб і вовк, з'явившись, повертався і, таким способом, не шкодив худобі³³³. Пастух фактично прирівнювався до категорії *непростих*, бо вмів і “*вогонь словом потушити*” (с. Вовче)³³⁴, і лікувати людей та тварин замовляннями та іншими магічними засобами³³⁵, і володів таємницею спілкування з тваринним та рослинним світами³³⁶. Будучи *непростим*, він міг мати безпосередній зв'язок зі світом померлих предків. Власне тому південні та східні слов'яни й українці Карпат вважали, що в сім'ї саме пастух повинен запрошувати (не своїм голосом!) вовка та інших звірів на різдвяну вечерю³³⁷ – це була його своєрідна сакральна роль. Не випадково слов'янський поховальний обряд зберіг деякі релікти ще індоєвропейських уявлень про загробний світ як про пасовище³³⁸.

Надзвичайно колоритними є демонологічні оповідки про *музикантів*. Як вважали давні слов'яни, музика – це посередник між двома світами, засіб спілкування з предками³³⁹. Ось чому бойки Долинського району вважають, що “*музиканти як приходять лиш до хати загравати, то треба тихонько сидіти і нич не робити, то тоді весілля б'де фayne і тихе*” (с. Семичів)³⁴⁰. Власне через це можна стверджувати, що весілля, а також майбутнє подружнє життя молодих залежали від покійних предків. Надпри-

³³³ Гура А. В. Символика животных... – С. 149.

³³⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 4.

³³⁵ Попов Н. Русское население по восточному склону Карпат... – С. 10.

³³⁶ Соколов М. Пастух / М. Соколов // Мифы народов мира : Энциклопедия ; под ред. С. А. Токарева. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2 : К–Я. – С. 291.

³³⁷ Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин. Формула и обряд / С. М. Толстая, Л. Н. Виноградова // Толстая С. М. Полесский народный календарь. – М. : Индрик, 2005. – С. 472.

³³⁸ Зубрицький М. Міти і вірування / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 2. – С. 15.

³³⁹ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов... – С. 151.

³⁴⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 6.

родні здібності музиканта пояснювали його зв'язком із *нечистою силою*: *“Мав музикант того злого духа. Мав скрипку, а вона так файно грала. Він (музикант. – Н. В.) каже: “То я маю помочника”* (с. Тернівка)³⁴¹. Траплялися випадки, коли музиканти не могли впоратися з цією *нечистою силою*, тому просили допомоги в інших “спеціалістів” – *непростих*, а ті давали відповідні поради (с. Новоселиця)³⁴². Гуцули теж вбачають зв'язок музиканта з *нечистою силою*, тому й називають його *сточником*³⁴³, тобто людиною, яка вирізняється з-поміж оточення майстерністю чи вміннями. Аналогічне уявлення поширене також на території Полісся, тому на запитання: “Хто найбільше займався знахарством?” – поліщуки відповідають: “Музика”³⁴⁴.

Зрештою, на всій території слов'янського світу поширене уявлення, що музиканта, як і багатьох *непростих*, очікує важка та повільна смерть, тобто агонія³⁴⁵. Проте володіння таємними “надзнаннями” було необхідністю для цього “фахівця”, адже, як вважали українські горяни та мешканці Західного Полісся, саме на нього чатувала найбільша небезпека під час весілля (сс. Вовче, Ворокомле)³⁴⁶. Цікавою є інформація з теренів Бойківщини про те, яким способом можна було отримати доступ до таємних знань цього “мистецтва”: *“Коли молотят зерно, то як скочит музикантови в рот случайно, то він його сокотит* (стерере, наглядає за ним. – Н. В.), *сохраняє. Кидь щось він ся на других гудак* (музикантів-скрипалів. – Н. В.) *посердит, то перекусит то зерно – і в тих струни потріскают”* (с. Лісковець)³⁴⁷.

Згідно з традиційними уявленнями західних слов'ян, переду-

³⁴¹ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 11.

³⁴² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 11.

³⁴³ Хобзей Н. Гуцульська міфологія... – С. 169.

³⁴⁴ Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симоновичи... – С. 364.

³⁴⁵ Седаква О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 49.

³⁴⁶ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 69-Е, арк. 40–41; Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 6.

³⁴⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 13.

сім поляків, зашкодити музиканту могли чарівники, підкуривши вовчою шерстю скрипку і промовивши при цьому: “Гризи, вовче, барана” – тоді у скрипалю на весіллі потріскають усі струни, бо їх виготовляли із жил барана³⁴⁸.

Значну поширеність уявлень саме про музикантів можна пояснити їхньою безпосередньою участю у весіллі, бо цей обряд поруч з родильним та поховальним є перехідним, тобто прирівнюється до обряду ініціації.

На бойківському весіллі існував звичай “кликати рід”, коли весільний староста на порозі тричі стукав палицею і запрошував: “Роде, схожайся”³⁴⁹. Тому, як вважають бойки, староста теж “щось знає”: *“Старости поспорили, хто кому більше зробит на весіллю: “Я тобі нароблю, шо ти не б’де чим людий погодувати” – і всьо начиння з печі повипадало. А другий тому зробив, шо ся м’ясом удавив”* (с. Нижня Яблунька)³⁵⁰. Колись на весілля запрошували все село (весь рід): якщо ж когось не запросили, то весілля було зіпсоване й майбутня доля молодих теж (с. Присліп Турківського району)³⁵¹. “Щось знали” також кухарки: *“Кухарка бере поліна з дроворубки, обв’язує їх шнурком, ставит під кухню і стає на них тихо, поки музиканти не відиграють надобридень. Потім ті поліна ставит на під (горище. – Н. В.). А староста дає газдам горівку і вони тожже несут її на під. То всьо стоить цілий рік, а за рік горівку розпивають, а поліна палять”* (с. Хмелівка)³⁵². Мабуть, це було своєрідне задобрення домашнього духа з боку роду нареченої. Оскільки молода приходила в чужий рід, що мав свого покровителя, їй потрібно було його задобрити.

4.4.2. Категорія за соціальним статусом

³⁴⁸ Гура А. В. Символика животных... – С. 154.

³⁴⁹ Кутельмах К. М. Обрядовість як джерело етнічної історії українців Карпат / Кутельмах К. М. // Українські Карпати : Матеріали міжнародної наукової конференції “Українські Карпати : етнос, історія, культура” (Ужгород, 26 серпня–1 вересня 1991 р.). – Ужгород : Карпати, 1993. – С. 257.

³⁵⁰ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 23.

³⁵¹ Там само. – арк. 12.

³⁵² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 11.

Переходимо до розгляду наступної категорії езотеристів, до якої належали ті, що вирізнялися своїм соціальним становищем, сімейним станом, способом життя, девіантною поведінкою тощо. До них народна уява зараховувала *гостя, жебрака, вдову, невістку, покритку* та ін³⁵³.

У символічному значенні дослідники виокремлюють власне гостей, тобто людей, які прийшли на запрошення; випадкових відвідувачів (наприклад, жебраків, чужих); ритуальних гостей – учасників обрядових обходів (полазників, колядників)³⁵⁴. У всіх випадках гість сприймається як носій долі, що здатний впливати на всі сфери людського життя. На Закарпатті гостю відразу ж пропонують сісти, на що він відповідає: “Дякую, най все добре сідає”; якщо ж не сяде, то “відбере” сон і спокій у дітей³⁵⁵. Південні слов’яни вважали: якщо не дотримуватися визначених правил щодо прийняття гостя, то він “забере” за собою бджіл та худобу, тобто спричинить відповідні збитки господарству³⁵⁶. Гостя намагалися прийняти якнайкраще, сподіваючись шляхом символічного договору з вищими силами, уособленням яких він є, забезпечити собі щасливе майбутнє. Бойки Старосамбірщини знають, як убезпечитися від непроханих зайд: “*як корова йде з паші і в неї в роті трава, то треба взяти ту траву, зашити в скатертину. То як будуть гості приходити, то не будуть нічого хотіти їсти*” (с. Спас)³⁵⁷.

Особливої уваги заслуговує розгляд традиційних світоглядних уявлень про жебраків. Уже самі синоніми слова – старець, дід, прохач – на лінгвістичному рівні свідчать про генетичну спорідненість з культом предків³⁵⁸. У слов’янському світі жебрак (гість,

³⁵³ Надприродними езотеричними здібностями бойки наділяли також представників інших етносів – росіян, євреїв, а особливо ромів: “У цигана три душі: една у руці, друга у нозі, третя поперед его біжить” (див. : Срезневский И. Русь Угорская. Отрывок из опыта географии русского языка / Измаил Срезневский. – [Б. м.], 1852. – С. 23.).

³⁵⁴ Агапкина Т. А. Гость / Т. А. Агапкина, Л. Г. Невская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 531.

³⁵⁵ Там же. – С. 532.

³⁵⁶ Там же. – С. 533.

³⁵⁷ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 6.

³⁵⁸ Курочкін О. Жебрак як традиційна фігура етнокультурного ландшафту (до

чужий) сприймається як замісник покійника, як іпостась божества, предка³⁵⁹ (згадаймо про жебрацтво колядників). На актуальність розгортання подальших студій щодо цієї верстви вказувала ще в першій половині ХХ ст. Катерина Грушевська, вважаючи жебраків речниками потойбічних сил, “маною”³⁶⁰ громади³⁶¹. Магічно вважали палицю, вкрадену в жебрака, бо нею можна розігнати бурю³⁶². У деяких випадках саме старці-прохачі могли допомогти селянам, коли відьма-босурканя відбирала молоко в їхніх корів (с. Присліп Турківського району)³⁶³.

Виразною є магічно-символічна роль жебрака в різдвяній обрядовості: *“На Святий вечір приходив жебрак і розказав, як блощиці вигнати. Треба одному йти під вікно, а другий сидит в хаті. Та з-під вікна каже: “Кого їдят блощиці?” . “Самі себе”. Тоді та з-під вікна йде з сокиров ‘д вербі і стукат. А друга виходит: “Що ти там робиш?” . “Світлицю”. “А на що?” “На блощиці” – і рано блощиці всі попримерзали на вікні. Хто бідного видів і давав йому, то в лютий день його Господь вибавит, бо жебраки – колеги Господа”* (с. Хітар)³⁶⁴, а також у поминальних ритуалах: інформатори з Бойківщини стверджують, що колись багаті господарі робили після похорону спеціальну гостину для жебраків та бідних – *комашню* (с. Комарники)³⁶⁵.

На теренах Полісся існували аналогічні вірування: особливо високо цінували тут поминки, на які раптово прийшов звичайний перехожий, тобто *чужий*. Дослідниця Лідія Артюх годуван-
проблеми вивчення маргінальних груп) / Олександр Курочкін // Берегиня. – 2005. – № 1. – С. 73.

³⁵⁹ Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян... – С. 43.

³⁶⁰ Народження такої людини є наслідком не лише фізичного акту, а актом вселення вищої божественної сили – “мани” (див. : Грушевський М. Початки громадянства : (генетична соціологія) / Михайло Грушевський. – Вена, 1921. – С. 128.).

³⁶¹ Грушевська К. Прохальні обходи : кілька завважень з приводу новішої літератури / Катерина Грушевська. – К., 1927. – С. 12.

³⁶² Сенько І. Гонимарники / Іван Сенько // Карпатський край. – Ужгород, 1993. – № 3 (92). – С. 49.

³⁶³ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 12.

³⁶⁴ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 7–8.

³⁶⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 21.

ня чужого, бідного вважає ритуальною дією, що означає символічний обмін: віддаси чужому на “цьому” світі, віддається своєму – на “тому”³⁶⁶. Функціональну подібність різдвяної куті й поминальних страв, як і зв’язок різдвяного обрядового циклу і культу поминання предків, неодноразово підтверджено в етнографічній літературі³⁶⁷. Тому жебрака можна вважати своєрідним медіатором – посередником між двома світами, який забезпечує “спілкування” живих людей із померлими предками. У західних слов’ян, зокрема чехів, побутував такий звичай: усі, хто проводжав тіло померлого, після похорону купалися в парній купелі (у так званій *задушній лазні*); купання в такій лазні оплачували також для жебраків³⁶⁸.

У народній уяві жебраків прирівнювали до *непростих*, тому й вони могли різноманітними ритуально-магічними діями, молитвами-зашіптуваннями вилікувати від хвороб, вроків, а дітей – від переляку³⁶⁹.

У патріархальній сім’ї чужою (з іншого роду) сприймалася також невістка, яка після весілля переходила в нову соціальну категорію, а згідно з давніми уявленнями, такий перехід був можливим лише через “помирання”; вже заміжній жінці інколи давали нове ім’я³⁷⁰ (тому перехід молодої дівчини до цієї соціальної категорії можна вважати обрядом ініціації). Серед дослідників-мовознавців побутує думка, що праслов’янська “*nevesta*” – “наречена” буквально означає “невидима”³⁷¹. Власне тому звичай покривання обличчя молодої на весіллі, що відомий серед слов’ян та індоєвропейців загалом, був спрямований на те, щоб утаїти від злих духів перехід дівчини в іншу сім’ю та іншу соціальну категорію. Перебуваючи в порубіжному, лімінальному становищі, ця

³⁶⁶ Артюх Л. Поминальні страви на Поліссі (народний етикет) / Ліда Артюх // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 316.

³⁶⁷ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов... – С. 127.

³⁶⁸ Білінський П. О уживаню парних купелів у народів славянских. Причинок до історії культури / Петро Білінський. – Тернопіль, 1896. – С. 26.

³⁶⁹ Зубрицький М. Міти і вірування / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 4. – С. 361.

³⁷⁰ Еремина В. И. Ритуал и фольклор... – С. 92.

³⁷¹ Складенко В. Г. Етимологічні розвідки. 7. Невістка / В. Г. Складенко // Мовознавство. – 2007. – № 3. – С. 7.

соціальна категорія була надто “вразливою”, тобто найбільше наближеною до смерті. Ще стародавні греки стверджували, що після поховання людини дім повинна очистити “мудра невіста”³⁷². Переважно невістку звинувачували в усіх бідах: вона завжди винна в розпалюванні родинних чвар та (що було найголовнішим) у розподілі ґрунту і майна сім’ї (роду)³⁷³, тому й ставилися до неї з великим упередженням. Майбутню невістку заводили до хати молодого із закритими очима³⁷⁴ або ж “коло печі стояли жінки, заступали піч, шоби молода піч не виділа. Як виділа, то казала: “Яка в печи яма, до року – втиць і мама”, – шоби повмирали” (с. Присліп Турківського району)³⁷⁵.

Спільними для всіх істот у стадії переходу – під час ініціації (незалежно від реальної чи вдаваної смерті) є низка ритуальних моментів, пов’язаних з невпізнаваністю. Вищою формою зміни є перевертництво, можливе в результаті покарання за порушення етичних правил роду чи тотемних заборон. Аналогії між перевертництвом та обрядом ініціації проводить В. Балушок й зазначає, що в деяких місцевостях України “вовком” називали хлопця, якого приймали до парубочої громади³⁷⁶. Дослідник влучно зауважує зв’язок перетворення юнака на вовка саме зі вступом у шлюб³⁷⁷. Причому такому перетворенню могла “посприяти” вдова³⁷⁸ – жінка, яка втратила чоловіка, а отже, і конструктивне начало. До магічних дій вдавалася удова й тоді, коли хотіла посприяти своєму швидкому повторному шлюбу. Українські горяни вважали, що їй не можна йти на кладовище під час похорону свого померлого чоловіка, оскільки вірили, що це завадить наступному

³⁷² Dubanowicz (Paweł Sas). Kult umarłych ze stanowiska historyi, higieny, religii i ustawodawstwa z wnioskami co do wskazanych reform obecnego systemu traktowania zwłok ludzkich / Dubanowicz (Paweł Sas). – Lwów, 1888. – Zesz. 1. – S. 22.

³⁷³ Охримович В. Про родову спільність в Скільських горах / Володимир Охримович // Народ. – Львів, 1890. – № 7. – С. 91.

³⁷⁴ Kolessa J. Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb... – S. 139.

³⁷⁵ Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 13.

³⁷⁶ Балушок В. Обряди ініціацій українців... – С. 141.

³⁷⁷ Там само. – С. 168.

³⁷⁸ Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 49, арк. 13.

заміжжю³⁷⁹. Статус удови оцінювався суперечливо: з одного боку, як соціально неповноцінний, через відсутність пари; а з іншого – як ритуально чистий. Як неповноцінним членам суспільства їм заборонено виконувати чимало ритуальних дій, пов'язаних з народженням чи одруженням (наприклад, на Поліссі вдова не могла бути повитухою³⁸⁰). Натомість у поховальних обрядах саме вдовам належала головна роль. Як ритуально чисті, вдови (як і знахарі) часто-густо магічним способом та замовляннями допомагали лікувати різноманітні хвороби. Якщо в сім'ї постійно вмирали діти, то серби вважали дієвим засобом полотно дев'яти вдовиць, з якого шили дитині сорочку³⁸¹. Саме вдова має можливість глибшого, безпосереднього контакту з потойбічним світом (під час посухи “9 вдовиць кидали мак по студнях (кирницях. – Н. В.) і молилися” (с. Жукотин)³⁸²; на Поліссі вдова крапа у гончара горщики і кидала їх у криницю, щоб викликати дощ; на Житомирщині з цією ж метою три вдови обходили з хлібом-сіллю стару криницю³⁸³), а отже, володіє певними езотеричними здібностями. Поляки вважали, що вдова (особливо бездітна) частіше за інших займається гаданням, ворожбою³⁸⁴. У бойківських легендах досить поширеним є мотив заляття вдовою своєї невістки, внаслідок якого остання ставала тополею³⁸⁵.

З аналогічною упередженістю ставилися бойки до покритки і, відповідно, до її позашлюбної дитини – *букарта*, *копила*, однак її народження вважали добрим знаком для села – “буде родитися хліб і вестися в господарстві”³⁸⁶. Практично повсюдно в Україні вважали, що частина щасливої долі такої дитини може стати надбанням хрещених. Тому інколи навіть заможні люди охоче погоджува-

³⁷⁹ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі... – С. 228.

³⁸⁰ Гура А. В. Вдовство / А. В. Гура, Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 296.

³⁸¹ Там же. – С. 297.

³⁸² Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 27

³⁸³ Гура А. В. Вдовство... – С. 296.

³⁸⁴ Там же. – С. 296.

³⁸⁵ Українські закарпатські говірки... – С. 134.

³⁸⁶ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі... – С. 222.

лись її хрестити, сподіваючись здобути успіх у господарстві³⁸⁷.

Покритка, тобто жінка, яка не реалізувала себе в шлюбі та ще й народила незаконне дитя, ставала своєрідним вигнанцем у межах сільської громади. Особливо жорстокими були громадські санкції проти неї. Тому участь покриток у найважливіших ритуалах (весілля, хрестини) була обмежена.

Становище покриток було складним і через те, що священники відмовлялися давати їм церковний “вивід”, тому, згідно з народними уявленнями, вони довіку залишались “нечистими” і не могли відвідувати церкви³⁸⁸. Водночас фактів покарання спокусників – набагато менше. Хоча гуцули вірили, що такий хлопець приречений на нещасливу долю.

Проаналізувавши традиційні уявлення про людей з демонічними властивостями та ознаками, можемо зробити висновок, що народна демонологія бойків є дуже земною. Яскравим свідченням цього є наявність великої кількості осіб-медіаторів, які забезпечували рівновагу у відносинах живих людей із представниками потойбічного світу. До того ж, таких надлюдей бойки наділяли трьома рівнями демонізації: до найвищого рівня належали так звані *напівлюди* (*босуркані, вовкуни*), які займали проміжне місце між власне людьми та демонами; нижчим рівнем демонізації характеризувалися так звані *непрости, знаючі люди*; найменше вираженими демонічними рисами та ознаками були наділені особи-езотеристи, які в демонологічній ієрархії займали проміжне місце між *непростими* та звичайними людьми.

“Живучість” уявлень про людей з езотеричними можливостями та їх демонізацію можна пояснити наступним чином:

– демонологія бойків тісно пов’язана з господарськими справами людини (так, оскільки в щоденному раціоні харчування помітне місце займали молочні продукти, особливої ваги набувало скотарство і, відповідно, демонічними властивостями наділяли особу *пастуха*; для заняття землеробством, збирання врожаю необхідними були відповідні знаряддя праці, які виготовляв *коваль*; через те, що головною стравою був хліб, майже в кожному бойків-

³⁸⁷ Кісь О. Дівчина—покритка в українському селі кін. XIX – поч. XX ст. / Оксана Кісь // Народознавчі Зошити. – 1998. – № 6. – С. 690.

³⁸⁸ Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі... – С. 220.

ському селі життєвою необхідністю був млин і, відповідно, – *мельник*, який забезпечував людей борошном);

– основними подіями у житті кожної людини можна вважати її народження (*баба-повитуха*), весілля (*музиканти, чужі*), вселення у власне житло (*майстер-будівельник*) та, зрештою, смерть як перехід у нове життя (*гробар, жебрак*).

Всі ці моменти можна вважати перехідними, межовими, переломними. Саме в таких ситуаціях для “світу живих” відкривається “сфера смерті”, в якій постійно присутніми є душі померлих. Для “спілкування” з ними й для уникнення їх негативного впливу використовували “підкуп”, а для цього потрібні були своєрідні медіатори (які під час виконання своїх завдань та під час переходу-ініціації могли контактувати зі світом мертвих) – люди, яких первісний світогляд бойків наділив езотеричними здібностями. Вміння цих медіаторів і були тим світоглядним фундаментом, на основі якого сформувалися уявлення про них як про людей, що володіють надприродними можливостями.

Характерними виключно для бойківської демонологічної традиції є уявлення про безпосередній вплив бойківської відьми на атмосферні явища; особливі способи полегшення передсмертних мук відьми-*босуркані*; символічне знищення відьми на Юрія.

Загальнослов'янські елементи цього розділу духовної культури простежуються в уявленнях про особу *хмарника, градобурника*; у віруваннях в дводушність відьми та вовкулаки.

Певні паралелі можна простежити у традиційних віруваннях людей на Гуцульщині (вживання лексеми *земний бог* для позначення так званого *непростого*), а також на Поліссі (мотив перетворення людей на вовків, особливе ставлення до музикантів як до людей з езотеричними здібностями).

ВИСНОВКИ

У структурі духовної культури бойків демонологія є одним з найважливіших компонентів їх традиційного світогляду. Водночас, це – сукупність та переплетення різних за значенням і походженням явищ давньої і сучасної народної традиції зі значним впливом християнських канонів. На територіальне поширення і ступінь побутування народних вірувань впливають передусім географічний фактор, Церква, а також сучасні культурні процеси.

Скрупкульозний аналіз польових матеріалів дозволив дослідити генезу таких недосліджених персонажів, як *повітруля*, *літавиця*, *вітерниця*, *перелесниця*, *бісиця*, *дика баба*, *майка*, *покуса*, *путник*, та дав підставу зарахувати їх до категорії “безпірних” покійників, а саме – до померлих мертвонароджених, нехрещених, убитих позашлюбних дітей, самогубців-покриток, жінок, які відійшли на той світ під час пологів, померлих молодих невінчаних дівчат, старих дів, самогубців-повішеників.

Результатом багатоаспектного аналізу бойківських традиційних вірувань став висновок про те, що їхня демонологія – це не лише сукупність демонічних персонажів, але й важливий комплекс своєрідних сюжетів та мотивів, багатий пласт демонологічної лексики, низка особливих правил поведінки людини та особливості її комунікації з представниками “того” світу.

Уявлення про присутність *нечистої сили* в усіх сферах життя простого селянина дозволяє розглядати демонологію як особливий культурний код, з допомогою якого можуть бути описані практично будь-які фрагменти народної культури (це, зокрема, демонологічні інтерпретації в комплексі уявлень про так звані “обряди переходу-ініціації”, рослинний і тваринний світи, природні явища, хвороби, небезпечні періоди календарного циклу, скотарство, землеробство й ткацтво, сфера шлюбних стосунків і

народження дітей, система ворожіння, передбачення майбутнього, уявлення про “добру” та “погану” смерть людини та посмертне існування її душі).

Демонологія Бойківщини є своєрідним синтезом різних за походженням елементів та явищ народної культури: праслов’янських, слов’янських, середньовічних та сучасних. Відомості, отримані шляхом польових досліджень, свідчать про те, що навіть у ХХІ ст. традиційні вірування бойків, зважаючи на природно-географічні умови та ступінь віддаленості й ізольованості заселеної ними території від великих урбанізованих центрів, характеризуються особливою самотністю та консервативністю. Це сприяло тривалому збереженню (хоч і в рудиментарній формі) багатьох рідкісних архаїчних елементів, серед яких:

- місцеві назви домашнього духа – *хованець*, *засідич*, – що відображають зв’язок з певним локусом (переважно з підземеллям в межах людського житла) та дозволяють зробити висновок про походження його з душ “чистих” покійників (оскільки місце їх поховання збігається з цим локусом);

- звичай ритуального “кормління” *домашнього духа*;

- сюжет про нелюбов домашнього духа до солених страв;

- релікти пошанування *домашнього вужа* та *змії*;

- матеріали, які дозволяють провести паралелі між різдвяним снопом та померлим предком (*здавна сніп не стояв на столі, а лежав, як миртвиць*);

- ритуальні дії зі *зносом*, які відображають спосіб поховання “нечистих” покійників;

- уявлення про *упиря* як про одного з найдавніших типів “ходячих” мерців, які “пережили” свій вік;

- ритуальне понівечення тіла *упиря*, тобто трансформація “проводів на той світ”;

- встановлення каменя на гробі *упиря*, що є рудиментом його особливого способу поховання – закидування тіла камінням;

- особливі способи поховання “безпірних” покійників на місці їх смерті; закидування їх гілками, хмизом, що є рудиментом трупоспалення;

- способи поховання померлих нехрещених дітей (*прогребсти в материн гріб, дитинку ховали попри діда й баби – аби*

родичі родичів приймали), які дозволяють віднести таких дітей до категорії “чистих” покійників;

– ритуальне биття *обмінника* (дитини нечистої сили) на смітнику; “запікання” дитини;

– способи полегшення передсмертних мук відьми-*босуркані* (*розмітували кізлиння*).

Зіставлення різноманітних етнографічних та історичних даних дозволяє стверджувати, що зазначені вище елементи своїм корінням сягають у давньослов'янські чи навіть праслов'янські часи й у трансформованому вигляді побутують сьогодні.

Народна демонологія бойків відзначається особливою локальною специфікою. До самобутніх реалій традиційних вірувань бойків належать: різноманітна діалектна лексика, унікальні магічні дії над *зноском* (закопування або спалення його на межі під вивернутим деревом); побутування уявлень про один із підтипів домашнього духа – чорного півня-*засідича*; “вужькоспеціалізованість” майже всіх основних персонажів демонологічної системи (зокрема, *хованця*, *босуркані*, *непростих* людей), їх дводушність (*упир*, *вовкун*, *босурканя*) та довголіття (*босурканя*); статевікова диференціація (бойківський *хованець*, *вовкун* – лише чоловічого роду, переважна більшість *знаючих* – чарівниць, ворожок – є літніми жінками); поділ *упирів* на “живих” та “мертвих”; безпосередній вплив бойківської відьми на атмосферні явища; символічне знищення відьми на Юрія; особливі магічні “рецепти” при похованні “нечистого” покійника (його тіло везли конем, на якому хомут обов'язково мав бути одягнений навиворіт); унікальне поминання повішеників на Святий вечір, коли з вішаків знімають весь одяг; спосіб викликання дощу, коли вагітна жінка йшла купатися до річки, знаючи, що її майбутня дитина через те буде приречена на передчасну смерть, а саме – втопиться; побутування численних бувальщин та оповідок про таких рідкісних та давніх за походженням персонажів, як *повітруля*, *літавиця*, *вітерниця*, *перелесниця*, *бісиця*, *дика баба*, *майка*, *покуса*, *путник*.

Порівняння й аналіз усіх зазначених вище елементів свідчить про самобутність та консервативність традиційних вірувань бойків, їх надзвичайно земний характер, а також цілковиту неієрархічність персонажів у системі народної демонології.

Низку паралелей можна провести між деякими елементами демонології бойків та жителів Лемківщини (релікти пошанування *домашнього вужа*), Гуцульщини (уявлення про домашнього духа-*годованця*, вживання лексеми *земний бог* для позначення так званого *непростого*, обрядодії, спрямовані на оберігання живих від “нечистих” мерців), Покуття (мотив підміни дітей *лісивками*, *дівожонами*), Надсяння (ритуальне “кормління” *обіжжі* (домашнього духа) на Святий вечір), Полісся (мотив перетворення людей на вовків, ритуальні дії зі *зноском*, особливе ставлення до музикантів як до людей з езотеричними здібностями), Слобожанщини (побутування уявлень про *перелесника*, *літавця*) тощо.

Спільне у сфері народної демонології між українськими горянами, зокрема бойками, та південними і західними слов'янами, зумовлені давньою єдністю етнокультурного розвитку та однаковими природно-географічними умовами (Карпато-Балканська історико-етнографічна область):

- існування в Карпато-Балканському ареалі й у західних слов'ян образу *хмарника*, *градобурника*, який серед східних слов'ян не настільки поширений;

- близькість бойківських уявлень про домашнього духа *хованця* із західнослов'янськими;

- побутування на теренах Бойківщини уявлень про *домашню змію* як про окремих тип домашнього духа (*змія-підтрамниця*, *газдівник*), аналогічний південнослов'янській змії *чуварці*, *стопанці* (щоправда, у південних слов'ян функція опіки *домашньої змії* над худобою виражена значно слабше);

- поширений у деяких підгірських селах Бойківщини сюжет про “мокру курку”, характерний для західних слов'ян;

- спільність мотивів (підміни дітей, зваблення чоловіків), характерних для образів бойківських персонажів – *літавиці*, *вітерниці*, *повітрулі*, а також для сербської *віли*, польських *богинці*, *мамуні*;

- дводушність відьми відома як у карпатському, так і в південнослов'янському ареалі (однак карпатська *босурканя* більше тяжіє до земного світу, про що свідчить відсутність свідчень про так звані *шабаші* відьом та будь-яку їхню шкоду після смерті);

- уявлення про дводушність вовкулаки поширені і серед карпатських горян, і серед південних слов'ян (якщо на теренах

південнослов'янської зони його образ переплітається з постаттю *вампіра*, то бойківський *вовкун* тяжіє до людського світу й переважно сприймається як *непростий*, якому призначено бути вовком).

Загальнослов'янські елементи досліджуваної частини духовної культури простежуються у генетичному зв'язку з покійниками всіх персонажів “нижчої” міфології; визнання існування двох протилежних видів покійників; уявленнях про те, що поховання “нечистих” мерців у “чистому” місці спричиняє погодні катаклізми, що призводять до неврожаю; віруваннях у домашніх духів усіх типів; уявленнях про *упирів*.

Встановлено також, що однією з особливостей демонологічних уявлень та вірувань бойків є їхня стійкість щодо сучасних нащадків. Однак під впливом багатьох факторів, передусім християнства та науково-технічного прогресу, деякі явища та поняття трансформуються, втрачаються. Серед елементів новішого походження, які фактично усталилися на рівних із традиційними та синтезувалися у структуру демонологічної системи бойків, відзначимо наступні:

- календарна прив'язаність способу виведення *годованця* зі зноска до Великодніх свят;

- ототожнення домашнього духа з образом чорта;

- використання свяченої води, освяченого зілля, *всеночної* пшениці, посту та молитви як оберегових засобів для знешкодження *хованця*;

- приналежність до категорії “нечистих” покійників тих, кого не поминають, хто був чимось обділений за життя та емоційно прив'язаний до живих родичів;

- ховання “безпірних” у куті цвинтаря за плотом;

- перенесення хреста з могили “ходячого” покійника у річку під час посухи;

- можлива участь священика у поховальному обряді над “нечистим” покійником;

- заборона дзвонити за повішеником;

- прикладання копійок на груди дитині, яку ссе *перелесниця*;

- використання свяченої солі, шкаралупи з великодніх яєць як основних засобів захисту худоби від небезпечних дій *босуркані*;

– переплетення та ототожнення образів відьми-*босуркані* і *знахарки*;

– поява великої кількості так званих *непростих* – справжніх екстрасенсів, а також псевдоцілителів.

Незважаючи на певні особливості, структурно-функціональна основа народної демонології є спільною як для мешканців закарпатської і галицької частин Бойківщини, Карпат й України загалом, так і для багатьох народів Європи. Така спорідненість зумовлена єдністю культурного процесу та його спільним, давнім слов'янським й індоевропейським світоглядним фундаментом, міжрегіональними та міжетнічними зв'язками і взаємовпливами, універсальністю язичницьких уявлень, виявом консерватизму в сфері демонології.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

1. Джерела

1.1. Неопубліковані джерела:

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 57-Е, арк. 1–18 (Польові етнографічні матеріали до теми “Демонологія”, зібрані в Мостиському р-ні Львівської обл.).

2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 69-Е, арк. 1–49 (Польові етнографічні матеріали до теми “Демонологія”, зібрані у Камінь-Каширському р-ні Волинської обл.).

3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, арк. 1–12 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).

4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, арк. 1–8 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Старосамбірському р-ні Львівської обл.).

5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 209-Е, арк. 1–30 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.).

6. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, арк. 1–23 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.).

7. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, арк. 1–19 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.).

8. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 214-Е, арк. 1–20 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.).

9. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 215-Е, арк. 1–17 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).

10. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. – Ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, арк. 1–9 (Польові етнографічні матеріали до теми “Народна демонологія Бойківщини”, зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).

11. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 29, арк. 1–89.

12. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 36, арк. 1–15.

13. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 39, арк. 1–46.

14. Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника. – Ф. 19, спр. 49, арк. 1–64.

1.2. Опубліковані джерела:

15. Антонович В. Чари на Україні / Володимир Антонович ; пер. В. Гнатюк. – Львів, 1905. – 80 с.

16. Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях. Из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии / А. Балов // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1891. – Вып. 4. – С. 208–213.

17. Барвинскій В. К вопросу об упырях / Віктор Барвинскій. – Х., 1914. – 7 с.

18. Бегун. Звичаи нашего народа при погребанію на Верховине / Бегун // Наука. – Унгварь, 1899. – № 14. – С. 6–7.

19. Бегун. Звичаи нашего народа при погребанію на Верховине / Бегун // Наука. – Унгварь, 1899. – № 15. – С. 5–6.

20. Бугера І. Звичаї та вірування Лемківщини / Іван Бугера. – Львів : Наш Лемко, 1939. – 40 с.

21. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях : космогонічні українські народні погляди

та вірування / Георгій Булашев ; [пер з рос. Ю. Буряка]. – К. : Довіра, 1992. – 414 с.

22. Вагилевич І. Бойки, русько-слов'янський люд у Галичині / Іван Вагилевич ; [передм. та пер. з польської Р. Кирчіва] // Жовтень. – 1978. – № 12 (410). – С. 117–130.

23. Вінценз С. На високій полонині (правда старовіку) / Станіслав Вінценз. – Львів : Червона калина, 1997. – 452 с.

24. Владимир Э. Следы славянской митологии / Э. Владимир // Русское слово. – 1929. – Ч. 8 (235). – С. 2–4.

25. Галицькі приповідки і загадки зібрані Григорієм Ількевичем : (Репринтне відтворення вид. 1841 р.) ; [ред. Н. Бічуя, авт. післямови Р. Кирчів]. – Львів, 2003. – 144 с.

26. Галька И. О знахорях и знахорках, о планетниках, волколаках, чаровниках и чаровницах, о упирах и упирицах, и о тих грошах, що в земле горять, як их чорт пересушує / Игнатій Галька // Наука. – Коломыя, 1874. – Ч. III. – С. 223–227.

27. Галька И. О знахорях и знахорках, о планетниках, волколаках, чаровниках и чаровницах, о упирах и упирицах, и о тих грошах, що в земле горять, як их чорт пересушує / Игнатій Галька // Наука. – Коломыя, 1874. – Ч. III. – С. 245–252.

28. Галька И. О повісільниках и других самоубійцях, о потопельниках и потерчатах / Игнатій Галька // Наука. – Коломыя, 1874. – Ч. III. – С. 315–321.

29. Геродот. Геродота турійця з Галікарнасса “Історій” книг дев'ять, що їх називають музами / Геродот ; пер., передм. й прим. А. О. Білецького. – Х. : Фоліо, 2006. – 655 с. – (Бібліотека світової літератури).

30. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1904. – Т. XV. – 272 с.

31. Гнатюк В. Знадоби до української демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXIII. – 237 с.

32. Гнатюк В. Знадоби до української демонології / Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1912. – Т. XXXIV. – 280 с.

33. Гнатюк В. Купанє й паленє відьм у Галичині / Володимир Гнатюк // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 178–201.

34. Гнатюк В. Нарис української міфології / Володимир Гнатюк ; [підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва]. – Львів : ІН НАН України, 2000. – 263 с.

35. Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии / В. И. Даль. – Санкт-Петербург : Литера, 1996. – 477 с.

36. Демський М. Деякі бойківські прислів'я та приказки про людину / Мар'ян Демський // Бойківщина : Науковий збірник. До 75-річчя створення та 10-річчя відновлення на рідних землях т-ва "Бойківщина". – Дрогобич, 2002. – Т. 1. – С. 196–212.

37. Доманицький В. Народний календар у Ровенському повіті, Волинської губернії / Василь Доманицький // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 62–89.

38. Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарощині / Павло Донченко // Наша культура. – Львів, 1936. – Ч. 4. – С. 301–308.

39. Єфименко П. С. Упыри (из истории народных верований) / П. С. Єфименко // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 498–504. – (Пам'ятки історичної думки України).

40. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси / Юрій Жаткович // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. II. – С. 1–38.

41. Жизнь верховинскаго земледельца // Свет. – Унгвар, 1870. – Ч. 38. – С. 305–306.

42. Жизнь верховинскаго земледельца // Свет. – Унгвар, 1870. – Ч. 44. – С. 354–355.

43. Зубрицький М. Будинки і майстри / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 71–75.

44. Зубрицький М. Міти і вірування / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 2. – С. 15.

45. Зубрицький М. Міти і вірування / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 4. – С. 360–361.

46. Зубрицький М. Млини і мельники / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 3. – Кн. 1. – С. 75–76.

47. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тиждні і до рокових свят / Михайло Зу-

брицький // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. III. – С. 33–60.

48. Зубрицький М. Про вовкулаків / Михайло Зубрицький // Житє і слово. – Львів, 1895. – Т. 4. – С. 185–186.

49. Иванов П. В. Кое-что о вовкулаках и по поводу их / П. В. Иванов // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 505–511. – (Пам'ятки історичної думки України).

50. Иванов П. В. Народные рассказы о ведьмах и упирях / П. В. Иванов // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 430–497. – (Пам'ятки історичної думки України).

51. И. О. Забобоны та ворожбитство / И. О. – Львов, 1893. – Ч. 162. – Кн. II. – 48 с.

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

53. Климчук Ф. Д. Духовная культура полесского села Симонювичи / Ф. Д. Климчук // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. – М. : Индрик, 1995. – С. 335–382.

54. Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – Ч. 3. – С. 1–16.

55. Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – Ч. 4. – С. 17–32.

56. Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1936. – Ч. 7. – С. 61–76.

57. Кміт Ю. Словник бойківського говору / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1936. – Ч. 8. – С. 77–84.

58. Кміт Ю. Ще про Волосатий / Юрій Кміт // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 6. – С. 1–9.

59. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю. В селі Ходовичах Стрийського повіту / Філарет Колесса // Етнографічний збірник ; під редакцією д-ра Івана Франка. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 76–98.

60. Конобродська В. Поліські повір'я, легенди, перекази про “ходячих” мерців та запобіжні заходи проти їх “ходіння” / Валентина Конобродська // Діалектологічні студії 2 : Мова і культура. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип'якевича, 2003. – С. 223–240.

61. Копча І. Про босоркань, чортів, межника і домовика / Іван Копча // Старий Замок. – Львів, 2003. – № 105–106. – С. 15.

62. Кравченко В. Етнографічний нарис (про Волинь) / Василь Кравченко // Древляни : Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів : ІН НАН України, 1996. – Вип. 1. – С. 257–278.

63. Кузів І. Жите-буте, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 15–16. – С. 262–265.

64. Кузів І. Жите-буте, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 20. – С. 336–337.

65. Кузів І. Жите-буте, звичаї і обичаї горського народу / Іван Кузів // Зоря. – Львов, 1889. – Ч. 21. – С. 351–352.

66. Лепкій Д. Весняні звичаї, обряди та веровання на Русі / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 14. – С. 232–234.

67. Лепкій Д. Деякі вірування про дитину / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1886. – Ч. 15–16. – С. 269–270.

68. Лепкій Д. Домашні звір'ята в деяких людowych верованнях / Данило Лепкій // Ватра : Літературний Збірник. – Стрий, 1887. – С. 161–166.

69. Лепкій Д. З веровання нашого люду / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1884. – Ч. 5. – С. 37–39.

70. Лепкій Д. Земля в людській вірі / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1895. – Ч. 3. – С. 53–54.

71. Лепкій Д. З народных поверок : Дещо про вовкулаков / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1885. – Ч. 20. – С. 239–240.

72. Лепкій Д. Народні звичаї и обряды / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 5. – С. 77–79.

73. Лепкій Д. Народні повірки про вітер / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 23. – С. 369–370.

74. Лепкій Д. Похоронні звичаї и обряды у нашого народу / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 1. – С. 13–15.

75. Лепкій Д. Про народні забобони / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1884. – Ч. 13. – С. 105–107.

76. Лепкій Д. Про небощиків / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1890. – Ч. 10. – С. 150–152.

77. Лепкій Д. Селянські запуски в околиці Дрогобыча / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1881. – Ч. 7. – С. 90–91.

78. Лепкій Д. “Хованець”, або “бог-домовик” / Данило Лепкій // Зоря. – Львов, 1883. – Ч. 7. – С. 114–115.

79. Литературный сборник, издаваемый Галицко-русской матицею. – Львів, 1870. – 166 с.

80. Лукич В. Угорська Русь / Володимир Лукич // Ватра : Літературний Зборник. – Стрий, 1887. – С. 177–206.

81. Максимчук І. Деякі інституції звичаєвого права в Старосамбірщині / Іван Максимчук // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1939. – Ч. 11. – С. 5–86.

82. Малоросійські повір'я (Волколак – Упірь – Ведьма) // Слово. – Львов, 1880. – Ч. 82. – С. 2–3.

83. Малоросійські повір'я (Волколак – Упірь – Ведьма) // Слово. – Львов, 1880. – Ч. 83. – С. 1–2.

84. Маркевич Н. А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. А. Маркевич // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 52–169. – (Пам'ятки історичної думки України).

85. Матіїв М. Д. Словник говірок центральної Бойківщини / Микола Матіїв. – Київ; Сімферополь: Ната, 2013. – 602 с.

86. Милорадович В. Українська відьма : Нариси з української демонології / В. Милорадович ; упоряд., перекл. і передм. О. Таланчук. – К. : Веселка, 1993. – 72 с.

87. Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок / М. Й. Онишкевич. – К. : Наукова думка, 1984. – Ч. 1 : А–Н. – 495 с.

88. Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок / М. Й. Онишкевич. – К. : Наукова думка, 1984. – Ч. 2 : О–Я. – 515 с.

89. Онищук А. Матеріяли до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 / Антін Онищук // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1909. – Т. XI. – С. 1–139.

90. Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в

с. Зелениці / Антін Оніщук // Матеріяли до української етнології. – Львів, 1912. – Т. XV. – С. 1–61.

91. Охримович В. Жіноча доля в Скільських горах / Володимир Охримович // Народ. – Львів, 1890. – № 18. – С. 277–279.

92. Охримович В. Про родову спільність в Скільських горах / Володимир Охримович // Народ. – Львів, 1890. – № 7. – С. 89–91.

93. Панькевич І. Українські говори Підкарпатської Русі і сумежних областей / Іван Панькевич. – Прага, 1938. – Ч. I : Звучання і морфологія. – 549 с.

94. Попов Н. Русское населеніє по восточному склону Карпат. (Гуцулы – Бойки – Лемки.) / Нил Попов. – М., 1867. – 32 с.

95. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник / Зібрав Володимир Гнатюк. – Львів, 1912. – Т. XXXI–XXXII. – С. 139–424.

96. П. С. [Підляшецький Стефан]. Осень и обеды. (Где-що о упырях) / С. П. // Наука. – Коломыя, 1876. – Ч. 11. – С. 391–399.

97. П. С. [Підляшецький Стефан]. Осень и обеды. (Где-що о упырях) / С. П. // Наука. – Коломыя, 1876. – Ч. 12. – С. 538–545.

98. Свенціцкая А. К этнографии бойков / Анисия Свенціцкая. – Петроград, 1915. – 10 с.

99. Свидницький А. Відьми, чарівниці й опирі, чи то ж примхи і примхливі оповідання люду українського / Анатолій Свидницький // Свидницький А. Роман. Оповідання. Нариси. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 412–455. – (Бібліотека української літератури).

100. Сементовскій К. Замечанія о праздниках у малороссіян (посвящается любителям старины) / Костянтин Сементовскій. – Х., 1843. – 74 с.

101. Скорик М. Бойківські писанки / Михайло Скорик // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1934. – № 4. – С. 20–28.

102. Срезневский И. Русь Угорская. Отрывок из опыта географии русского языка / Измаил Срезневский. – [Б. м.], 1852. – 28 с.

103. Срезневскій И. Дополненія и замечанія / Измаил Срезневскій // Сементовскій К. Замечанія о праздниках у малороссіян. – Х., 1843. – С. 45–57.

104. Страхи в полудне // Зоря. – Львов, 1882. – Ч. 10. – С. 159–160.

105. Толстая М. Н. Из материалов карпатских экспедиций / М. Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический

сборник. Исследования и материалы. – М. : Индрик, 2001. – С. 477–495.

106. Українські закарпатські говірки : [Тексти] ; упор. та передм. О. Мигoliniнець, О. Пискач. – Ужгород : Ліра, 2004. – 400 с.

107. Фальковскі Я. Село Волосате, Ліського повіту / Ян Фальковскі // Літопис Бойківщини. – Самбір, 1935. – № 5. – С. 14–28.

108. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Макс Фасмер ; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – М. : Прогресс, 1973. – Т. 4 : (Т–ящур). – 855 с.

109. Фенцик Э. Следы древнеславянской мифологии у нас / Эвген Фенцик // Листок. – Унгварь, 1886. – № 11. – С. 257–259.

110. Фісун В. Демонологія центрального регіону Українського Полісся / Валерій Фісун // Берегиня. – 1999. – № 2 (21). – С. 8–22.

111. Фісун В. Демонологія центрального регіону Українського Полісся / Валерій Фісун // Берегиня. – 1999. – № 4 (23). – С. 30–45.

112. Франко И. Я. Сожжение упирей в с. Нагуевичах в 1831 г. / И. Я. Франко // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 512–526. – (Пам'ятки історичної думки України).

113. Франко І. Галицькі народні казки / Іван Франко // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т. I. – С. 1–96.

114. Франко І. Етнографічна експедиція на Бойківщину / Іван Франко // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. – Київ, 1982. – Т. 36. – С. 68–99.

115. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю / Іван Франко // Етнографічний збірник ; під ред. д-ра Івана Франка. – Львів, 1898. – Т. V. – С. 160–218.

116. Чорі Ю. Не без лукавого : Легенди, перекази та оповіді про нечисту силу, різні містичні створіння, дводушників, упирів, ворожиль і ворожитів та їх діяльність / Юрій Чорі. – Ужгород, 2004. – 208 с.

117. Чорі Ю. Прикмети і повір'я отчого подвір'я / Юрій Чорі. – Ужгород, 1994. – Ч. II. – 537 с.

118. Шандор Ф. Таємниче Закарпаття. Духи повітря, лугів, лісів та водойм Карпат / Федір Шандор // Старий Замок. – Ужгород, 2004. – № 11–12. – С. 14.

119. Штефаньо О. Свячена писанка має велику силу / О. Штефаньо // Срібна земля – Фест. – 2006. – № 15. – С. 14.

120. Щ. В. [Щурат Василь]. Святий вечір в Грибовичах піді Львовом / В. Щ. // Народ. – Львів, 1890. – № 6. – С. 82–84.

121. Щербаківський Д. М. Сторінка з української демонології (вірування про холеру) / Д. М. Щербаківський // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 540–553. – (Пам'ятки історичної думки України).

122. Яворський Ю. А. Omne vivum ex ovo... К истории сказаний и поверий о яйце / Юліан Яворський. – К., 1909. – 22 с.

123. Яворський Ю. Галицко-русскія поверія об упирях / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. I. – С. 107–110.

124. Яворський Ю. Галицко-русскія поверія о дикой бабе / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. III–IV. – С. 439–441.

125. Яворський Ю. Дика баба (літавиця) / Юліан Яворський // Житє і слово. – Львів, 1894. – Т. 2. – С. 358–359.

126. Яворський Ю. Домовик в галицко-русских верованіях / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1897. – Вып. I. – С. 105–106.

127. Яворський Ю. Из галицко-русских народных поверій / Юліан Яворський // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1900. – Вып. IV. – С. 598–599.

128. Як то давно було : Легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька / Іван Сенько. – Ужгород : Закарпаття, 2003. – 368 с.

129. Ярошевич В. Похоронні звичаї на Самбірщині / В. Ярошевич // Берегиня. – 2005. – № 2. – С. 65–71.

130. Bohomolec J. Diabeł w swoiey postaci albo o upiorach, gusłach, wrozkach, losach, czarach, z przydatkiem o ukazywaniu się duchow y odpowiedzią na zarzyty przeciwko części czynione / Jan Bohomolec. – Warszawa, 1777. – Cz. 2. – 332 s.

131. Dobrzański K. Znachorstwo w Samborskiem / Kalistrat Dobrzański // Odbitka z kwartalnika etnograficznego “Lud”. – Lwów, 1934. – T. XXXIII. – S. 1–10.

132. Dubanowicz (Paweł Sas). Kult umarłych ze stanowiska historii, higieny, religii i ustawodawstwa z wnioskami co do wskazanych reform obecnego systemu traktowania zwłok ludzkich / Dubanowicz (Paweł Sas). – Lwów, 1888. – Zesz. 1. – 38 s.

133. Falkowski J. Inkluz-djabełek. O sposobie uzyskiwania djabełka z jaja / Jan Falkowski // Odbitka z kwartalnika etnograficznego “Lud”. – Lwów, 1934. – T. XXXIII. – S. 1–3.

134. Gołębiowski Ł. Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony / Łukasz Gołębiowski. – Warszawa, 1830. – 328 s.

135. Kolberg O. Dzieła wszystkie / Oskar Kolberg. – Wrocław ; Poznań, [1971]. – T. 55 : Ruś Karpacka. – Cz. II. – 565 s.

136. Kolessa J. Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego we wsi Chodowiczach, powiecie Stryjskim / Jan Kolessa // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1889. – T. XIII. – S. 117–150.

137. Lubicz-Czerwiński J. Okolica zadniestrzka między Stryjem i Łomnicą. Czyli opis ziemi, dawnych klęsk lub odmian tej okolicy / Ignacy Lubicz-Czerwiński. – Lwów, 1811. – 281 s.

138. Nowosielski A. Lud ukraiński / Antoni Nowosielski. – Wilno, 1857. – T. II. – 282 s.

139. Pełka L. Polska demonologia ludowa / Leonard Pełka. – Warszawa : Iskry, 1987. – 238 s.

140. Podbereski A. Materiały do Demonologii ludu ukraińskiego. Z opowiadań ludowych w powiecie Czehryńskim / Andrzej Podbereski // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. – Kraków, 1880. – T. IV. – S. 3–82.

141. Siewiński A. Wierzenia ludu o chowańcu, farmazonach, planetnikach, miesięcznikach i błędach / Antoni Siewiński // Lud. – Lwów, 1896. – Rocz. 2. – S. 252–256.

142. Strzetelska-Grynbergowa Z. Staromiejskie. Ziemia i ludność / Zofia Strzetelska-Grynbergowa. – Lwów, 1899. – 676 s.

143. Wagilewich J. O upjerech a widmach / Jan Wagilewich // Časopis českého Museum. – Praha, 1840. – S. 232–261.

2. Література

144. Агапкина Т. А. Веревка / Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в

5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 338–340.

145. Агапкина Т. А. Голос / Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 510–513.

146. Агапкина Т. А. Гость / Т. А. Агапкина, Л. Г. Невская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 531–533.

147. Агапкина Т. А. Дерево плодовое / Т. А. Агапкина // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К (Крошки). – С. 70–73.

148. Агапкина Т. А. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) / Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков // Литература древней Руси : Источниковедение. Сборник научных трудов / [отв. ред. Д. С. Лихачев]. – Ленинград : Наука, 1988. – С. 224–235.

149. Агапкина Т. А. Нагота / Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова, А. Л. Топорков // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 354–357.

150. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков. – Санкт-Петербург, 1914. – 386 с.

151. Артюх Л. Поминальні страви на Поліссі (народний етикет) / Ліда Артюх // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 313–318.

152. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология / А. К. Байбурин // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии / [отв. ред. Б. Н. Путилов]. – Ленинград : Наука, 1981. – Т. 37. – С. 215–226.

153. Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / Володимир Балушок. – Львів ; Нью-Йорк : В-во М. П. Коць, 1998. – 216 с.

154. Балушок В. Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників / Володимир Балушок. – К. : Наукова думка, 1993. – 119 с.

155. Белова О. В. Круг / О. В. Белова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 11–12.

156. Білий В. До звичаю кидати гілки на могили “зложних” мерців / Володимир Білий // Етнографічний вісник ; за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. – К., 1926. – Кн. 3. – С. 82–94.

157. Білінський П. О уживаню парних купелів у народів славянских. Причинок до історії культури / Петро Білінський. – Тернопіль, 1896. – 47 с.

158. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П. Г. Богатырев // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М. : Искусство, 1971. – С. 167–297.

159. Бондаренко Г. Відьма / Галина Бондаренко // Людина і світ. – 1995. – № 11–12. – С. 42–44.

160. Борлакова Ф. А. О некоторых особенностях знахарства у горских народов конца XIX – начала XX веков / Ф. А. Борлакова // Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием (16–18 мая 2000 г., Санкт-Петербург) : Тезисы докладов и сообщений в 2-х томах ; науч. ред. и сост. Н. А. Лобанов. – Санкт-Петербург, 2000. – Т. 1. – С. 64–66.

161. Боряк О. Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX – початок XX ст.) / Олена Боряк. – К., 1997. – 193 с.

162. Боян С. Бойківська писанка у народних віруваннях та обрядах / Світлана Боян // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6. Історичні науки : Збірник наукових праць. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – Вип. 6. – С. 283–290.

163. Бреславська-Кемінь С. “Чорна хвороба” в народній медичній традиції / С. Бреславська-Кемінь // Берегиня. – 1996. – № 4 (51). – С. 49–56.

164. Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти : проблема наукових дефініцій / Юлія Буйських // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – К. : УНІСЕРВ, 2008. – Вип. 24. – С. 75–80.

165. Бушкевич С. П. Курица / С. П. Бушкевич // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)– П(Перепелка). – С. 60–68.

166. Валенцова М. М. Соль / М. М. Валенцова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (А–Я). – [изд. 2-е]. – М. : Международные отношения, 2002. – С. 444.

167. Вардиман Е. Женщина в древнем мире / Е. Вардиман ; [пер. с нем. М. С. Харитоновой, отв. ред., автор послесл. и примеч. А. А. Вигасин]. – М. : Наука, 1990. – 335 с. – (По следам исчезнувших культур Востока).

168. Васянович О. “Нечисті” покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся / Олександр Васянович // Народознавчі Зошити. – 2006. – Вип. 3–4 (69–70). – С. 398–402.

169. Велецкая Н. Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев / Н. Н. Велецкая // Карпатский сборник. – М. : Наука, 1976. – С. 106–111.

170. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Н. Н. Велецкая. – М. : Наука, 1978. – 239 с.

171. Виноградова Л. Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу : поверия о домовом / Людмила Виноградова // Проблеми сучасної ареалогії. – К. : Наукова думка, 1994. – С. 294–311.

172. Виноградова Л. Н. Бдение / Л. Н. Виноградова, А. В. Гура // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 143–145.

173. Виноградова Л. Н. Ведьма / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 297–301.

174. Виноградова Л. Н. Духи домашние / Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 153–155.

175. Виноградова Л. Н. Забор / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в

5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 230–232.

176. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования / Л. Н. Виноградова. – М. : Наука, 1982. – 256 с.

177. Виноградова Л. Н. Кормление ритуальное / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 601–606.

178. Виноградова Л. Н. Мавка / Л. Н. Виноградова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Крыг)– П(Перепелка). – С. 165–166.

179. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян / Л. Н. Виноградова. – М. : Индрик, 2000. – 432 с. – (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).

180. Виноградова Л. Н. Отражение древнеславянских мифологических представлений в “малых” формах / Л. Н. Виноградова // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов (София, сентябрь 1988 г.) : Доклады советской делегации / [отв. ред. И. И. Костюшко]. – М. : Наука, 1988. – С. 277–288.

181. Виноградова Л. Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. – М. : Индрик, 1995. – С. 142–152.

182. Виноградова Л. Н. Яйцо / Л. Н. Виноградова // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (А–Я). – [изд. 2–е]. – М. : Международные отношения, 2002. – С. 498–499.

183. Витришук О. Формування уявлень про хатніх духів (на матеріалах фольклору та археології) / Олександр Витришук // Фольклористичні зошити. – Луцьк, 2000. – Вип. 3. – С. 61–69.

184. Вовк Хв. Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К. : Мистецтво, 1995. – С. 39–218.

185. Войтович В. Українська міфологія / Валерій Войтович. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.

186. Войтович Н. Народні способи захисту від шкідливих дій “нечистих” мерців (на польових матеріалах з Бойківщини) / Надія Войтович // Народознавчі Зошити. – 2014. – № 1. – С. 61–66.

187. Войтович Н. Демоніум бойків: категорії “нечистих” покійників (на основі польових матеріалів) / Надія Войтович // Народознавчі Зошити. – 2014. – № 2. – С. 373–380.

188. Волицька І. В. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця XIX – поч. XX ст. / І. В. Волицька. – К. : Наукова думка, 1992. – 137 с.

189. Вроцлавський К. Із студій над сучасним демонологічним оповіданням / Кшиштоф Вроцлавський // Народна творчість та етнографія. (Etnologia polska – Польська етнологія : спецвипуск). – 2007. – № 1. – С. 116–119.

190. Галайчук В. “Взаємини” людини та домовика у віруваннях українців Полісся / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – Вип. 38. – С. 568–584.

191. Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини : вірування у домашніх духів (На польових матеріалах) / Володимир Галайчук // Етнічна культура українців / [відп. ред. М. Глушко]. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2006. – С. 198–216.

192. Галайчук В. Причинки до поліської демонології : вірування у домовика / Володимир Галайчук // Народознавчі Зошити. – 2006. – № 3–4. – С. 457–464.

193. Галайчук В. Прозовий фольклор Київського Полісся / Володимир Галайчук // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 229–244.

194. Галайчук В. Прозовий фольклор Полісся в записях 1996 року / Володимир Галайчук // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, Р. Омеляшко]. – Львів : ІН НАН України, 2003. – Вип. 3 : У межах річчя Ужа і Тетерева. 1996. – С. 277–290.

195. Галайчук В. Уявлення про домашніх духів у селі Пороги Богородчанського району Івано-Франківської області (за по-

льовими матеріалами) / Володимир Галайчук // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2005. – Вип. 39–40. – С. 456–485.

196. Ганцкая О. А. Поляки / О. А. Ганцкая // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (кон. XIX – нач. XX в.) : Весенние праздники. – М., 1977. – С. 202–219.

197. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. М. Гнатюк // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 383–406. – (Пам'ятки історичної думки України).

198. Голембовська Т. Демонічні постаті в мовно-культурологічному аспекті (на матеріалі “Словника української мови”) / Т. Голембовська // Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства : Збірник наукових праць. – Ужгород, 2000. – Вип. 3. – С. 82–89.

199. Головка Ю. Господарство, культура та побут українців верхів'я р. Ріка. Кінець XIX – першої пол. XX ст. / Юрій Головка. – Ужгород : Закарпаття, 2004. – 88 с.

200. Грушевська К. Прохальні обходи : кілька завважень з приводу новішої літератури / Катерина Грушевська. – К., 1927. – 12 с.

201. Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками / Михайло Грушевський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Примітивна культура та її пережитки на Україні, соціальна преісторія, народна творчість в соціологічному освітленню : науковий щорічник ; за ред. К. Грушевської. – К. : Державне видавництво України, 1926. – Вип. 1–2. – С. 83–86.

202. Грушевський М. Початки громадянства : (генетична соціологія) / Михайло Грушевський. – Вена, 1921. – 328 с.

203. Гузій Р. З народної танатології : карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. – Львів : Ін-т народозн. НАН України, 2007. – 352 с.

204. Гузій Р. Народні засоби полегшення процесу помирання (карпатська традиція) / Роман Гузій // Народознавчі Зошити. – 1998. – № 3. – С. 330–334.

205. Гузій Р. Традиційні способи повідомлення про смерть у похоронній звичаєвості українців Карпат / Роман Гузій // Народознавчі Зошити. – Львів, 1998. – № 6. – С. 693–696.

206. Гура А. В. Вдовство / А. В. Гура, Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 295–297.

207. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции / А. В. Гура. – М. : Индрик, 1997. – 912 с. – (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).

208. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / В. Ф. Давидюк. – Львів : Світ, 1992. – 176 с.

209. Дашкевич В. Я. До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу / В. Я. Дашкевич // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 527–539. – (Пам'ятки історичної думки України).

210. Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII століття. – К.: Критика, 2008. – 302 с.

211. Еремина В. И. Ритуал и фольклор / Еремина В. И. – Ленинград : Наука, 1991. – 207 с.

212. Жуйкова М. Східнослов'янська лексика несправедливої смерті / Маргарита Жуйкова // Народознавчі Зошити. – 2000. – № 4. – С. 577–595.

213. Журавлев А. Ф. Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики / А. Ф. Журавлев // Очерки истории культуры славян. – М. : Индрик, 1996. – С. 116–144.

214. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин ; [пер. с нем. К. Д. Тивиной ; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова ; послесл. К. В. Чистова]. – М. : Наука, 1991. – 511 с.

215. Зеленин Д. К. К вопросу о русалках (Кульť покойников, умерших неестественною смертью, у русских и у финнов) / Д. К. Зеленин // Живая Старина. – Санкт-Петербург, 1911. – Вып. III–IV. – С. 357–424.

216. Зеленин Д. К. Народный обычай “треть покойников” / Д. К. Зеленин // Сборник Харьковского Историко-филологического Общества. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. – Х., 1909. – Т. 18. – С. 256–271.

217. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии / Д. К. Зеленин // Зеленин Д. К. Избранные труды ; [вступ. ст. Н. И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской]. – М. : Индрик, 1995. – Вып. 1 : Умершие неестественною смертью и русалки. – 432 с.

218. Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов / Д. Зеленин. – Москва ; Ленинград : Изд-во Академии наук СРСР, 1937. – 77 с.

219. Иванов В. В. Кузнец / В. В. Иванов // Мифы народов мира : Энциклопедия ; под ред. С. А. Токарева. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2 : К–Я. – С. 21–22.

220. Іванівська О. Статусно-рольова суб'єктність гостя та господаря в українському фольклорі / Олена Іванівська // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6. Історичні науки : Збірник наукових праць. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – Вип. 6. – С. 332–339.

221. Іларіон Митрополит [Іван Огієнко]. Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна монографія / Іларіон Митрополит. – К. : Обереги, 1992. – 424 с.

222. Кабакова Г. И. Грудь / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 563–566.

223. Кабакова Г. И. Дети некрещеные / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 86–88.

224. Кабакова Г. И. Младенец / Г. И. Кабакова, И. А. Седакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 257–264.

225. Кабакова Г. И. Молодой-старый / Г. И. Кабакова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 282–283.

226. Кирчив Р. Ф. Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология / Р. Ф. Кирчив // Украинские Карпаты.

Культура / [отв. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1989. – С. 125–128.

227. Кирчів Р. Ф. Етнографічне дослідження Бойківщини / Р. Ф. Кирчів / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1978. – 174 с.

228. Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання / Р. Ф. Кирчів // Бойківщина : Історико-етнографічне дослідження / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 207–221.

229. Кирчів Р. Ф. Релікти юріївської обрядовості в українських Карпатах / Р. Ф. Кирчів // Народна творчість та етнографія. – 1985. – № 2 (192). – С. 38–43.

230. Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування / Р. Ф. Кирчів // Гуцульщина : Історико-етнографічне дослідження / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 243–260.

231. Кісь О. Деякі особливості ставлення до вдовиці у бойків / Оксана Кісь // Бойки : вид. наук.-культурол. т-ва “Бойківщина”. – Самбір, 1996 – 1998. – С. 191–194.

232. Кісь О. Дівчина–покритка в українському селі кін. XIX – поч. XX ст. / Оксана Кісь // Народознавчі Зошити. – 1998. – № 6. – С. 684–692.

233. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) : монографія / Оксана Кісь; НАН України, Інститут народознавства. – 2-ге вид. – Львів, 2012. – 287 с.

234. Ковальська Й. Новий опис звичаїв / Йоланта Ковальська // Народна творчість та етнографія. (Etnologia polska – Польська етнологія : спецвипуск). – 2007. – № 1. – С. 65–71.

235. Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності / Філарет Колесса // Записки Наукового Товариства імені Шевченка; [ред. Р. Кирчів, О. Купчинський, М. Глушко]. – Львів, 2001. – Т. ССXLII : Праці Секції етнографії і фольклористики. – С. 7–82.

236. Колодюк І. Куди веде коріння знахарства? / Ірина Колодюк // Київська Старовина. – 2006. – № 1. – С. 46–55.

237. Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх “витравлювання плоду” / Ірина Колодюк // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – К. : Унісерв, 2007. – Вип. 22. – С. 34–40.

238. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія : Вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М. І. Костомаров ; [упоряд., прим. І. П. Бетко, А. М. Полотай ; вст. ст. М. Т. Яценка]. – К. : Либідь, 1994. – 384 с.

239. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян / Александр Котляревский. – М., 1868. – 290 с.

240. Курочкін О. В. Відьма в українській міфологічній традиції / О. В. Курочкін // Народна творчість та етнографія. – 1990. – № 4. – С. 23–29.

241. Курочкін О. Жебрак як традиційна фігура етнокультурного ландшафту (до проблеми вивчення маргінальних груп) / Олександр Курочкін // Берегиня. – 2005. – № 1. – С. 73–84.

242. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість / К. М. Кутельмах // Гуцульщина : Історико-етнографічне дослідження / [відп. ред. Ю. Г. Гошко]. – К. : Наукова думка, 1987. – С. 286–302.

243. Кутельмах К. М. Обрядовість як джерело етнічної історії українців Карпат / Кутельмах К. М. // Українські Карпати : Матеріали міжнародної наукової конференції “Українські Карпати : етнос, історія, культура” (Ужгород, 26 серпня–1 вересня 1991 р.). – Ужгород : Карпати, 1993. – С. 251–259.

244. Лашченко С. К. Заклятие смехом : Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян / С. К. Лашченко. – М. : Ладомир, 2006. – 316 с. – (Русская потаенная литература).

245. Левицький О. И. Как относились у нас в старину к самоубийству / О. И. Левицький ; под редакцией М. Ф. Владимірського-Буданова // Чтенія в историческом обществе Нестора Летописца. – К., 1891. – Кн. 5. – С. 5–6.

246. Левкиевская Е. Е. Вампир / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 283–286.

247. Левкиевская Е. Е. Выворотень / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 466–467.

248. Левкиевская Е. Е. Вихрь / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ;

под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 379–382.

249. Левкиевская Е. Е. Волколак / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 418–420.

250. Левкиевская Е. Е. Демонология народная / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 51–56.

251. Левкиевская Е. Е. Домовой / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 120–124.

252. Левкиевская Е. Е. Дорога / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 124–129.

253. Левкиевская Е. Е. Духи локусов / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 155–157.

254. Левкиевская Е. Е. Дух-обогадатель / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 147–150.

255. Левкиевская Е. Е. Кал / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 437–439.

256. Левкиевская Е. Е. Лицо / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 124–128.

257. Левкиевская Е. Е. Нави / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под

общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг) –П(Перепелка). – С. 351–353.

258. Левкиевская Е. Е. Низшая мифология славян / Е. Е. Левкиевская // Очерки истории культуры славян. – М. : Индрик, 1996. – С. 175–195.

259. Левкович Н. “Годованець” в народній демонологічній традиції бойків / Надія Левкович // Наукові зошити історичного факультету Львівського національного університету імені Івана Франка : Збірн. наук. праць. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – Вип. 9–10. – Ч. 1. – С. 84–94.

260. Левкович Н. Домовик (“годованець”) у демонологічних уявленнях бойків Сколівщини / Надія Левкович // Етнічна культура українців / [відп. ред. М. Глушко]. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2006. – С. 217–221.

261. Левкович Н. “Знаючі” (“непрості”) люди в демонологічних уявленнях бойків / Надія Левкович // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 6. Історичні науки : Збірник наукових праць. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. – Вип. 6. – С. 276–283.

262. Левкович Н. “Той, що бурі відвертає” (“непрості” в демонологічних уявленнях бойків) / Надія Левкович // Народознавчі Зошити. – 2007. – № 1–2 (73–74). – С. 89–94.

263. Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про людей з езотеричними можливостями / Надія Левкович // Українознавство ; за ред. П. Кононенка. – К., 2009. – № 3. – С. 244–247.

264. Левкович Н. Упир-двудушник в системі демонологічних уявлень бойків / Надія Левкович // Етнічна історія народів Європи : Збірник наукових праць. – К. : Вид.-поліграф. центр “Київський університет”, 2008. – Вип. 25. – С. 57–63.

265. Лукінова Т. Б. Давньослов’янські вірування в дзеркалі лексики слов’янських мов (до етимології слів *упир*, *нетопир*) / Т. Б. Лукінова // Мовознавство. – 1981. – № 6. – С. 59–68.

266. Луців В. Звичаї й обичаї на Бойківщині / Василь Луців // Бойківщина : Монографічний Збірник про Бойківщину з Географії, Історії, Етнографії і Побуту ; редактор і голова редколегії Мирон Утриско. – Філадельфія ; Нью-Йорк, 1980. – С. 415–442. – (Український Архів. ; Т. XXXIV).

267. Маерчик М. Одежда и тело в украинском похоронном обряде / Мария Маерчик // Кодови словенских культура. – Белград, 2004. – № 9. – С. 116–128.

268. Маерчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) / Марія Маерчик // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 69–82.

269. Мандельштам І. Власть мифа в наше время / І. Мандельштам // Сборник Харьковского Историко-филологического Общества. Издан в честь проф. Н. Ф. Сумцова. – Х., 1909. – Т. XVIII. – С. 219–231.

270. Мельникович М. Звичаї й обряди на Бойківщині, пов'язані з народженням дитини / Михайло Мельникович // Історичні пам'ятки Галичини (до 150-річчя від дня народження Івана Франка) : Матеріали четвертої наукової краєзнавчої конференції 10 листопада 2006 р. / Львівський національний ун-т ім. І. Франка, Львівська обласна організація Спілки краєзнавців України. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 262–267.

271. Мовна У. Традиційне бджільництво покутян / Уляна Мовна // Народознавчі Зошити. – 2007. – № 1–2. – С. 17–35.

272. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – М.: Языки славянских культур, 2010. – 648 с. – (Studia philologica).

273. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – 800 с. – (Studia philologica).

274. Нидерле Л. Славянские древности / Л. Нидерле ; пер. с чешс. Т. Ковалевой и М. Хазанова ; [предисл. П. Н. Третьякова, ред. А. Л. Монгайта]. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1956. – 450 с.

275. Никорак О. Традиційні тканини у звичаях і обрядах українців / Олена Никорак // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – Вип. 38. – С. 543–567.

276. Орлов М. А. История сношений человека с дьяволом : (репринт. изд. 1904) / М. А. Орлов. – М. : Республика, 1992. – 352 с.

277. Парій І. “Зав’язки” у магичній практиці поліщуків (На основі польових етнографічних матеріалів з Камінь-Каширського району Волинської області) / Інна Парій // Етнічна культура українців / [відп. ред. М. Глушко]. – Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2006. – С. 222–226.

278. Парсамов С. С. Водно-мифологические персонажи земного происхождения / С. С. Парсамов. – Кировоград, 1995. – 321 с.

279. Парсамов С. С. Демонология водной стихии. “Хозяева воды” в фольклоре / С. С. Парсамов. – Кировоград, 1995. – 395 с.

280. Пачовський М. Народний похоронний обряд на Русі : порівнююча студія / Михайло Пачовський // Звіт дирекції академічної гімназії у Львові за шкільний рік 1902/1903. – Львів, 1903. – С. 3–32.

281. Петров В. Вірування в вихор і чорна хвороба / Віктор Петров // Етнографічний вісник ; за гол. ред. акад. А. Лободи та В. Петрова. – К., 1926. – Кн. 3. – С. 102–116.

282. Петрушевич А. О языческих играх в честь Солнца у Словен / А. Петрушевич // Литературный сборник издаваемый Галицко-русскою Матицею ; под ред. Богдана Дедицкого. – Львов, 1887. – Вып. 4. – С. 102–109.

283. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології / Сергій Плачинда. – К. : Український письменник, 1993. – 63 с.

284. Плотникова А. А. Давать – брать / А. А. Плотникова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 13–14.

285. Плотникова А. А. Перехресток / А. А. Плотникова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 684–688.

286. Пономарьов А. П. Царина народної уяви та її класичні розробки / А. П. Пономарьов // Українці : народні вірування, повір'я, демонологія ; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк. – К. : Либідь, 1991. – С. 5–24. – (Пам'ятки історичної думки України).

287. Потапенко О. І. Словник символів : Науково-популярне видання / О. І. Потапенко, М. К. Дмитренко, Г. І. Потапенко [та ін.] ;

за заг. ред. О. І. Потапенка, М. К. Дмитренка. — К. : Ред. часопису “Народознавство”, 1997. — 156 с.

288. Потушняк Ф. Вовкун / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 9. — С. 69–71.

289. Потушняк Ф. Гад в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 11. — С. 88–90.

290. Потушняк Ф. Гад в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 12. — С. 101–103.

291. Потушняк Ф. Душа в народнім повірю села Осій / Федір Потушняк // Науковий збірник товариства “Просвіта” в Ужгороді. — Ужгород, 1938. — Річ. XIII–XIV. — С. 33–44.

292. Потушняк Ф. Етнографічна експедиція на Свалявщині / Федір Потушняк // Радянський студент. — Ужгород, 1955. — № 20. — С. 4.

293. Потушняк Ф. Звірі і птахи в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 13. — С. 109–111.

294. Потушняк Ф. Звірі і птахи в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 14. — С. 116–117.

295. Потушняк Ф. М. Серп в похоронному обряді / Ф. М. Потушняк // Доповіді та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична. — Ужгород, 1958. — № 2. — С. 65–66.

296. Потушняк Ф. Нагота при ворожінні / Ф. Потушняк // Народний календар 1991. — Ужгород : Карпати, 1990. — С. 90–91.

297. Потушняк Ф. Ночник в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 8. — С. 61–62.

298. Потушняк Ф. Рослина в народному віруванні / Ф. Потушняк // Народний календар 1991. — Ужгород : Карпати, 1990. — С. 89–90.

299. Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 3. — С. 21–22.

300. Потушняк Ф. Самоубійці в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 4. — С. 31–32.

301. Потушняк Ф. Чорнокнижники в народном вірованю / Ф. Потушняк // Літературна Неділя. — Унгварь, 1941. — Ч. 16. — С. 136–138.

302. Пуківський Ю. Навський Великдень — “свято мерців”: традиційні звичаї та обряди (за матеріалами з історико-

етнографічної Волині) / Юрій Пуківський // Народознавчі Зошити. — Львів, 2014. — № 2. — С. 264 — 269.

303. Радович Р. Стеля та сволок у традиційному будівництві поліщуків / Роман Радович, Роман Сілецький // Народознавчі Зошити. — 1996. — № 2. — С. 78–93.

304. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. — М. : Наука, 1981. — 607 с.

305. Руднев В. А. Дерево жизни : Об истоках народных и религиозных обрядов / В. А. Руднев. — Ленинград : Лениздат, 1989. — 160 с.

306. Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе / Ф. А. Рязановский // Из записок 37 т. Императорского Московского Археологического Института имени Императора Николая II. — М., 1915. — 126 с.

307. Санникова О. В. Брань / О. В. Санникова // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А–Г. — С. 250–253.

308. Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поетика обряда / О. А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

309. Сенько І. Гонимарники / Іван Сенько // Карпатський край. — Ужгород, 1993. — № 3 (92). — С. 48–49.

310. Серебрякова О. Мак у житті, в обрядовості та фольклорі українців / Олена Серебрякова // Народознавчі Зошити. — 2004. — № 1. — С. 67–72.

311. Симоненко И. Быт населения Закарпатской области (По материалам экспедиции 1945–1947 гг.) / Иван Симоненко // Советская этнография. — Москва ; Ленинград, 1948. — С. 63–89.

312. Сілецький Р. “Входчини” (новосільні звичаї, обряди та повір’я) / Роман Сілецький // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. — Львів : ІН НАН України, 1999. — Вип. 2 : Овруччина. 1995. — С. 117–124.

313. Сілецький Р. “Закладщина” хати на Поліссі : обрядово-звичаєвий аспект / Роман Сілецький // Полісся України : матеріа-

ли історико-етнографічного дослідження / [відп. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1997. – Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. – С. 83–96.

314. Сілецький Р. Звичаї, обряди та повір'я у традиційному житлобудівництві / Р. Сілецький // Лемківщина : історико-етнографічне дослідження : [У 2 т.] / [відп. ред. Ю. Гошко, С. Павлюк]. – Львів : ІН НАН України, 2002. – Т. 2 : Духовна культура. – С. 153–161.

315. Сілецький Р. Звичаї та обряди, пов'язані з будівництвом / Роман Сілецький // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, Р. Омеляшко]. – Львів : ІН НАН України, 2003. – Вип. 3 : У межиріччі Ужа і Тетерева. 1996. – С. 95–124.

316. Сілецький Р. Звичаї та обряди, пов'язані з будівництвом хати на Старосамбірщині / Роман Сілецький // Старосамбірщина. – Старий Самбір, 2001. – С. 57–62.

317. Сілецький Р. Звичаї та обряди у народному будівництві українців Карпат / Роман Сілецький // Народознавчі Зошити. – 1995. – № 2. – С. 86–89.

318. Сілецький Р. Майстер-будівельник у звичаях та повір'ях українців / Роман Сілецький // Вісник Львівського університету : Серія історична. – Львів : ЛНУ ім. Ів. Франка, 2003. – Вип. 38. – С. 523–542.

319. Сілецький Р. Поминальні мотиви в будівельній обрядовості українців / Роман Сілецький // Народознавчі Зошити. – 2001. – № 3. – С. 479–482.

320. Сілецький Р. Система опалення народного житла поліщуків (типи опалювальних пристроїв, їх конструктивні особливості, звичаї та повір'я) / Роман Сілецький // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження / [наук. ред. С. Павлюк, М. Глушко]. – Львів : ІН НАН України, 1999. – Вип. 2 : Овруччина. 1995. – С. 125–140.

321. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців : монографія / Роман Сілецький. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 428 с.

322. Скляренко В. Г. Етимологічні розвідки. 7. Невістка / В. Г. Скляренко // Мовознавство. – 2007. – № 3. – С. 3–11.

323. Скуратівський В. Вже треті півні проспівали... (Півень в українських народних віруваннях) / Василь Скуратівський // Берегиня. – 2005. – № 1. – С. 3–34.

324. Скуратівський В. Т. Русалії / В. Т. Скуратівський. – К. : Довіра, 1996. – 734 с.

325. Сов'як П. Мак у віруваннях та обрядовості бойків / Петро Сов'як // Літопис Бойківщини. – Філядельфія, 2002. – Ч. 1. – С. 16–18.

326. Соколов М. Пастух / М. Соколов // Мифы народов мира : Энциклопедия ; под ред. С. А. Токарева. – М. : Советская энциклопедия, 1992. – Т. 2 : К–Я. – С. 291–292.

327. Соломченко О. Г. Писанки Українських Карпат / Олексій Григорович Соломченко. – Ужгород : Карпати, 2002. – 230 с.

328. Сюсько М. І. Із народної демонології : лексика на позначення дводушників / М. І. Сюсько // Тези доповідей 49 підсумкової наукової конференції філологічного факультету Ужгородського державного університету. – Ужгород, 1995. – С. 90–92.

329. Терновская О. А. Ведовство у славян. II. Бзык (мухи в голове) / О. А. Терновская // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте / [отв. ред. Э. И. Зеленина, В. В. Усачева, Т. В. Цивьян]. – М. : Наука, 1984. – С. 118–130.

330. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века / С. А. Токарев / [отв. ред. С. И. Ковалев]. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1957. – 164 с.

331. Толстая С. М. Вила / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 369–371.

332. Толстая С. М. Град / С. М. Толстая // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (А–Я). – [изд. 2-е]. – М. : Международные отношения, 2002. – С. 114–115.

333. Толстая С. М. Два / С. М. Толстая // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1999. – Т. 2 : Д–К(Крошки). – С. 21–25.

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

335. Толстая С. М. Полесский народный календар / С. М. Толстая. – М. : Индрик, 2005. – 600 с. – (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

336. Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин. Формула и обряд / С. М. Толстая, Л. Н. Виноградова // Толстая С. М. Полесский народный календарь. – М. : Индрик, 2005. – С. 443–500.

337. Толстой Н. И. Выворачивание одежды / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 465–466.

338. Толстой Н. И. Висельник / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 377–379.

339. Толстой Н. И. Обереги / Н. И. Толстой // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 2004. – Т. 3 : К(Круг)–П(Перепелка). – С. 443–446.

340. Толстой Н. И. Язычество древних славян / Н. И. Толстой // Очерки истории культуры славян. – М. : Индрик, 1996. – С. 145–160.

341. Топорков А. Семиотика жилища. Вода в решетке, черт в ступе... / Андрей Топорков // Родина. – 1994. – № 6. – С. 100–102.

342. Урбанович Б. П. Традиційні вірування та звичаї, пов'язані з будівництвом житла на Покутті / Б. П. Урбанович // Народна творчість та етнографія. – 1987. – № 2. – С. 52–54.

343. Усачева В. В. Босорка / В. В. Усачева // Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах ; под общей ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – Т. 1 : А–Г. – С. 241–242.

344. Хобзей Н. Гуцульська міфологія : Етнолінгвістичний словник / Наталя Хобзей. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип'якевича, 2002. – 216 с.

345. Хобзей Н. Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії 2 : Мова і культура. – Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип'якевича, 2003. – С. 53–63.

346. Цивьян Т. В. Категория видимого / невидимого: балканские маргиналии / Т. В. Цивьян // Balcanica : Лингвистические исследования. – М. : Наука, 1979. – С. 201 – 207.

347. Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар укарпатокарпатського регіону / Ігор Григорович Чеховський. – Чернівці : Зелена Буковина, 2001. – 303 с. – (Синкретизм і традиція в культурі населення Українських Карпат і Середнього Подністров'я).

348. Шараневич І. Словянські начатки у склонов Карпат / Ізидор Шараневич // *Walny zjazd członków towarzystwa pedagogicznego w Kołomyi.* – Lwów, 1871. – S. 113–127.

349. Ягело С. Духи-”господарі” природних локусів у демонологічній прозі Карпат / Світлана Ягело // *Народознавчі Зошити.* – Львів, 2011. – № 3. – С. 419–425.

350. Яковлева О. “Потойбіччя” в уявленнях прадавніх українців / Ольга Яковлева // *Народна творчість та етнографія.* – 2005. – № 3. – С. 78–85.

351. Barthel de Weydenthal M. *Uroczne oczy* / Marya Barthel de Weydenthal. – Lwów, 1921. – 54 s.

352. Brückner A. *Mitologia słowiańska i polska* / Adam Brückner. – Warszawa, 1980. – 383 s.

353. Falkowski J. *Na pograniczu łemkowski-bojkowskim : Zarys etnograficzny* / Jan Falkowski, Bogdan Pasznyi. – Lwów, 1935. – 128 s.

354. Falkowski J. *Zachodnie pogranicze Huculszczyzny. Dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwórniańskiej, Bystrzycy Solotwińskiej i Łomnicy* / Jan Falkowski. – Lwów, 1937. – 170 s. – (Prace etnograficzne. – № 3).

355. Fischer A. *Rusini. Zarys etnografji Rusi* / Adam Fischer. – Lwów ; Warszawa ; Kraków, 1928. – 192 s.

356. Gajek J. *Kogut w wierzeniach ludowych* / Jan Gajek // *Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie. Wydział II Historyczno-filozoficzny.* – Lwów, 1934. – T. XIII. – S. 287–453.

357. Łeńska-Bąk K. *Sól w obrzędach pogrzebowych* / Katarzyna Łeńska-Bąk // *Literatura ludowa : Dwumiesięcznik naukowo-literacki. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.* – Wrocław, 2000. – N. 1 (44). – S. 11–22.

358. Moszyński K. *Kultura ludowa słowian* / Kazimierz Moszyński. – Kraków, 1934. – Cz. 2 : *Kultura duchowa.* – 725 s.

359. *O zwyczaju malowania jaj czerwono i święcenia ich na święta wielkanocne.* – Lwów : Drukarnia A. B. Winiarza, 1850. – 19 s.

360. Sumcow M. *Boginki – Mamuny* / M. Sumcow. – Warszawa, 1891. – 18 s.

СПИСОК НАСЕЛЕНИХ ПУНКТИВ, В ЯКИХ ЗІБРАНО ПОЛЬОВИЙ МАТЕРІАЛ

1. с. Букова Старосамбірського р-ну Львівської обл.
2. с. Бусовисько Старосамбірського р-ну Львівської обл.
3. с. Верхній Лужок Старосамбірського р-ну Львівської обл.
4. с. Вишків Долинського р-ну Івано-Франківської обл.
5. с. Вовче Турківського р-ну Львівської обл.
6. с. Ворокомле Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
7. с. Грабовець Сколівського р-ну Львівської обл.
8. с. Гребенів Сколівського р-ну Львівської обл.
9. с. Грудки Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
10. с. Дністрик-Дубовий Турківського р-ну Львівської обл.
11. с. Жукотин Турківського р-ну Львівської обл.
12. с. Ілемня Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
13. с. Кальне Сколівського р-ну Львівської обл.
14. с. Комарники Турківського р-ну Львівської обл.
15. с. Лімна Турківського р-ну Львівської обл.
16. с. Лісковець Міжгірського р-ну Закарпатської обл.
17. с. Лолин Долинського р-ну Івано-Франківської обл.
18. с. Луги Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
19. с. Мислівка Долинського р-ну Івано-Франківської обл.
20. с. Міжгір'я Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
21. с. Нижня Яблунька Турківського р-ну Львівської обл.
22. с. Новоселиця Міжгірського р-ну Закарпатської обл.
23. с. Орява Сколівського р-ну Львівської обл.
24. с. Осівці Камінь-Каширського р-ну Волинської обл.
25. с. Острожець Мостиського р-ну Львівської обл.
26. с. Плав'є Сколівського р-ну Львівської обл.
27. с. Присліп Міжгірського р-ну Закарпатської обл.
28. с. Присліп Турківського р-ну Львівської обл.
29. с. Риків Сколівського р-ну Львівської обл.

- 30. с. Росільна Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
- 31. с. Саджава Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
- 32. с. Семичів Долинського р-ну Івано-Франківської обл.
- 33. с. Спас Старосамбірського р-ну Львівської обл.
- 34. с. Стрільбичі Старосамбірського р-ну Львівської обл.
- 35. с. Сухий Міжгірського р-ну Закарпатської обл.
- 36. с. Суходіл Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.
- 37. с. Тернівка Сколівського р-ну Львівської обл.
- 38. с. Тухля Сколівського р-ну Львівської обл.
- 39. с. Хітар Сколівського р-ну Львівської обл.
- 40. с. Хмелівка Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл.
- 41. с. Ятвяги Мостиського р-ну Львівської обл.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Агапкина Т. А. 154, 176
Анічков Євген 147
Артюх Лідія (Артюх Л.) 177, 178
Балушок Василь (Балушок В.) 139, 179
Богатирьов Петро (Богатирьов П.) 22, 44
Брюкнер Александр (Брюкнер А.) 74, 107
Вагилевич Іван (Вагилевич І.) 7, 12, 13, 37, 55, 76, 103
Велецька Наталія (Велецька Н.) 84, 85, 142
Виноградова Людмила (Виноградова Л. Н.) 25, 41
Вінценз Станіслав 67-68
Вовк Федір (Вовк Ф.) 125, 152, 166
Войтович Валерій 25
Галайчук Володимир (Галайчук В.) 24, 31, 37
Глушко Михайло 10
Гнатюк Володимир (Гнатюк В.) 7, 16, 17, 20, 36, 89, 131
Головка Юрій 24
Грушевська Катерина 177
Гузій Роман 24
Голембйовський Лукаш 12
Давидюк Віктор (Давидюк В.) 36, 167
Дашкевич Всеволод 116
Диса Катерина 24
Добрянський Калістрат 19
Доманицький Василь 33
Донченко Павло 19
Жаткович Юрій (Жаткович Ю.) 15, 118
Зеленін Дмитро (Зеленін Д.) 65, 70, 91, 96, 137
Зубрицький Михайло (Зубрицький М.) 7, 15, 16, 61, 76, 169, 171
Кирчів Роман (Кирчів Р.) 23, 121, 160
Кісь Оксана (Кісь О.) 24, 128
Кміт Юрій (Кміт Ю.) 30, 148
Колесса Філарет 16
Костомаров Микола (Костомаров М.) 48, 65
Кравченко Василь 66
Кузів Іван 15
Левківська Олена 25
Лепкий Данило (Лепкий Д.) 15, 82, 142
Лукінова Тетяна 77
Любич-Червінський Ігнацій (Любич-Червінський І.) 11, 12
Милорадович Василь 129
Мошинський Казимир (Мошинський К.) 21, 44, 95, 125, 155
Огієнко Іван 147
Онишкевич Михайло 23
Онищук Антін (Онищук А.) 36, 40, 118, 142
Плачинда Сергій 25
Потушняк Федір (Потушняк Ф.) 110, 125, 150, 152
Рибakov Борис 76
Сементовський Костянтин 13
Свенціцька Анісія (Свенціцька А.) 16, 146, 170
Сєдакова Ольга (Сєдакова О.) 25, 115
Симоненко Іван 23
Сілецький Роман (Сілецький Р.) 24, 60
Скуратівський Василь 26
Срезневський Ізмаїл (Срезневський І.) 45, 46, 103
Стшетельська-Грінберг Софія (Стшетельська-Грінберг С.) 18, 112, 166
Сумцов Микола 106
Панькевич Іван 21
Підляшецький Стефан 14
Попов Ніл 14
Токарев С. А. 145
Фальковський Ян 21
Фасмер Макс 163
Фенцик Євген 15
Фішер Адам 20
Франко Іван (Франко І.) 7, 16, 33, 42, 63, 64, 114
Хобзей Наталія (Хобзей Н.) 8, 25, 137, 148
Чеховський Ігор (Чеховський І.) 23, 127
Шараневич Ізидор (Шараневич І.) 14, 103, 146
Яворський Юліан (Яворський Ю.) 37, 61

ПОКАЖЧИК ДЕМОНОЛОГІЧНИХ ПЕРСОНАЖІВ

Андрей 30
андрейко 30, 31
антипо 29
антось 30
анцихрист 29
атмосферні демони 90
атмосферні духи 74, 86, 119

Баба-повитуха 107, 180, 182
баїля 13, 148
баїльник 122, 146, 147, 148
безпірний покійник 10, 15, 21, 68,
71, 72, 74, 77, 80, 84, 85, 93, 99,
104, 111, 112, 114, 118, 119, 120,
136, 162, 183, 184, 187
берегині 76
біда 29, 38, 50, 62, 116
біс 162
бісиця 89, 98, 183
бісурканя 123
бог 16, 76, 146, 166
богинка 89, 98, 129, 186
боголюди 122
босорка 123, 124, 129
босурканя 19, 22, 121, 123, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 134, 135,
153, 161, 181, 185, 186, 187
босуркач 128
босуркиня 123
босуркун 128, 129
босюрканя 123
босюркун 128, 160
букарт 101, 180

бурсюканя 123
бусурканя 123
Вампір 187
вдова 7, 24, 99, 128, 155, 176,
179, 180
вертепник 29
весільний староста 175
вештиця 123, 125
вигодованець 29, 44
вигодованик 29
вихор 37, 74, 86, 99, 156
вівчар 104, 172
відьма 13, 24, 36, 52, 71, 72, 76,
92, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 134, 135, 136,
141, 142, 147, 152, 156, 160, 165,
182, 186
відьмар 128
відьма вчена 125, 143
відьма родима 125, 143, 153
віла 89, 98, 104, 186
вітерниця 80, 89, 98, 104, 105,
107, 183, 186
вішальник 92, 115
вішаник 73
віщун 122, 165
віщунка 148
вовкораб 137
вовкулака 25, 137, 138, 140, 141,
143, 182, 186
вовкун 13, 21, 121, 137, 138, 139,
141, 142, 143, 144, 145, 181, 185, 187

вовкурад 137
вовча хвороба 144
вогняний змії 99
водяник 171
волхви 147
волховники 13
ворожбит 12, 32, 95, 146, 147,
148, 155, 159, 164, 166, 171
ворожка 22, 123, 135, 136, 148,
155, 185
вохвиля 123
вроки 12, 14, 157, 158, 159, 161, 178

Габрусь 30, 32
гад-господар 41
газдівник 52, 186
гість 176
годованець 28, 29, 30, 31, 32, 34,
36, 37, 39, 40, 45, 46, 47, 48, 52,
53, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 64,
66, 67, 68, 69, 151, 152, 186, 187
годованиць 29
гонихмарник 146
градівник 131, 149, 151
градобурник 146, 148, 162, 182, 186
гробар 96, 170, 182
гровик 148

Дводушник 75, 79, 92, 122, 126,
138, 139, 141, 150, 153, 161
двохсердечник 75
демон 6, 68, 76, 80, 86, 89, 121,
132, 157, 181
демон грози 75
демон долі 106, 107
демон хвороб 159
демонічна хвороба 18, 159
дика баба 14, 46, 81, 88, 89, 93,
98, 99, 100, 113, 119, 183
диявол 29, 164

дівожона 102, 120, 186
дід 29, 63, 65, 66, 176
дідо старий з буком в горосі 99
дідько 13, 46, 49, 50, 56
дітко 29
домарь 57
домашній вуж 40, 41, 43, 52, 59,
184, 186
домашній дух 10, 13, 26, 27, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39,
42, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 53, 54,
55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 67,
68, 69, 152, 175, 184, 187
домашні божки 28
домашня змія 28, 30, 39, 40, 41,
42, 52, 69, 184, 186
домовий 39
домовий вуж 41
домовий дух 37, 55
домовий слуга 52
домовик 13, 26, 27, 28, 30, 35, 39,
40, 42, 44, 45, 46, 48, 54, 59, 61,
65, 66, 170
домовики-недомірки 44
домовій 30
дух-збагачувач 28, 29, 31, 32, 35,
38, 39, 44, 45, 48, 50, 51, 55, 56,
62, 64, 66, 67, 68, 69
духи локусів 74, 79, 119
духи стихій 74
душа 27, 61, 77, 81
душечка 61
душолюбний 73

Езотерист 167, 175, 181

Жебрак 140, 176, 177, 178, 182
жерці 56, 139, 140, 166
живий упир 75, 79, 114, 119, 122,
143, 185

Завішеник 73
заклятник 163
зложний покійник 31, 38, 70, 96, 119
засідач 29
засідич 29, 45, 51, 68, 184, 185
заставний мрець 70
затопленик 73
звіздар 149
земний бог 16, 19, 146, 150, 160, 166, 167, 182, 186
злий дух 68, 93, 124, 162, 163, 173, 178
злі сили 19, 106
змітки 80
змітча 22, 44, 80
змора 129
знахар 12, 19, 51, 75, 79, 122, 141, 143, 146, 147, 148, 151, 153, 155, 158, 159, 161, 164, 166, 171
знахарка 125, 132, 152, 153, 155, 188
знаючі люди 12, 92, 122, 146, 149, 150, 154, 160, 164, 165, 166, 167, 171, 184
зносок 32, 33, 36, 37, 38, 43, 45, 49, 50, 52, 54, 68, 69, 172, 184, 185, 186, 187
зрончі 80

Іванцьо 29, 31
інклюз 29

Картянка 148
клобук 36
клюз 29
коваль 167, 171, 172, 181
коханець 29
краснолюдки 28, 39, 44
кудесник 147

Ласка 28, 39, 40, 41, 52, 53
лихий дух 78
лілік 29
лісівка 102, 120, 186
лісові істоти 102
літавець 99, 120, 186
літавиця 80, 89, 98, 99, 100, 106, 183, 186
лупирь 84

Мавка 80, 81, 90, 98, 99, 102, 103, 117
мавра 32, 123
майка 13, 80, 90, 98, 100, 103, 106, 183
майстер-будівельник 16, 24, 167, 168, 169, 170, 182
мамуна 89, 98, 101, 186
мельник 7, 16, 67, 167, 170, 171, 181
мертвий упир 75, 79, 113, 114, 119, 122, 143, 185
мокра курка 38, 186
моцейко 30
моцубейник 30
мудрі люди 12, 146, 151, 164, 167, 171
музикант 7, 167, 173, 174, 175, 182, 186

Надлюди 145, 181
напівдемон 122, 137
напівлюди 121, 122, 137, 181
невістка 36, 53, 133, 176, 178, 179, 180
недонощі 80
непрості люди 7, 13, 18, 67, 122, 126, 139, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 174, 178, 181, 185, 188

нехристи 80
 нечиста душа 74, 75, 99, 122, 127, 150
 нечиста сила 29, 31, 46, 51, 57, 66, 69, 72, 74, 82, 84, 88, 90, 96, 104, 105, 110, 116, 121, 122, 132, 136, 141, 144, 148, 150, 151, 156, 159, 164, 170, 173, 174, 183, 185
 нечиста хвороба 86
 нечистий 49, 67, 169
 нечистий дух 59, 124, 159, 161
 нечисть 66, 85, 127, 145
 нечистий покійник 18, 24, 27, 38, 71, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 88, 91, 92, 93, 94, 100, 104, 106, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 122, 127, 135, 161, 184, 185, 186, 187
 нітка 101
 нічник 21
 нявка 90, 103

 Обіжа 63, 186
 обмінняник 101, 106, 185
 одміна 84
 олекса 29, 31
 опир 76, 92
 опириця 124
 опирь 78
 оссина 117
 охварька 123
 охвенниця 123
 охвиля 123

 Панько 29, 31
 пастух 7, 52, 167, 172, 173, 181
 перевідник 137
 перевертень 137, 141
 перелесник 99, 120, 186
 перелесниця 80, 82, 83, 89, 91, 98, 99, 100, 103, 105, 106, 113, 183, 187

 підвій 37
 підміна 101, 106
 підтрамниця 30, 42, 69, 186
 підхалупник 29
 планетник 79, 146, 148, 150, 151
 плеканчик 29
 повітруля 19, 21, 22, 80, 81, 86, 90, 91, 93, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 119, 183, 186
 повітряні божества 74
 повішеник 15, 71, 73, 74, 85, 86, 87, 94, 108, 110, 120, 159, 161, 185, 187
 покритка 7, 24, 35, 101, 176, 180, 181
 покуса 80, 101, 183
 полос 126
 помічник 29, 174
 потерчата 35, 80, 88, 91, 96, 108
 посурканя 123
 потопленик 73
 потопник 73
 пощурканя 123
 примівник 122, 146, 160, 165
 приятель 30
 прохач 176
 путник 80, 81, 86, 87, 102, 119, 183

 Рарашки 12
 русавка 71
 русалка 13, 71, 81, 88, 90, 98, 99, 100, 103, 117, 118
 русалок (чол.) 98
 русаля 118

 Самовіла 98, 123
 самогубець 71, 73, 85, 87, 91, 110, 114, 115, 116
 слуга 29
 спокуса 80

старець 176
стопанка 41, 69, 186
сточник 174
страдники 80
страдчата 36, 38, 48, 80, 90
стратун 73
страчений 73, 109
страченик 73
суканя 123

Той пан 62
той що бурі відвертає 148, 163
той що гадам розказує 160
той що дідькови душу дав 73
той що дощ запирає 148
той що здригнувся 73
той що розумівся на пляцах 168
той що ся завадив 73
той що хмари розганяє 148

Утопленик 85
утоплениця 117
упир 16, 22, 23, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 92, 99, 101, 108, 110, 111, 112, 119, 122, 124, 125, 127, 132, 143, 153, 161, 170, 184, 185, 187
упир вроджений 79
упир зроблений 79
упир-дводушник 15, 75, 122
упириця 76, 82
упірь 76, 78

Федя 29, 31

Хмарник 122, 131, 148, 149, 151, 156, 163, 165, 182, 186

хованець 21, 28, 29, 30, 31, 34, 38, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 61, 62, 63, 68, 184, 185, 186, 187
ходячий покійник 36, 57, 70, 79, 81, 82, 83, 90, 105, 108, 112, 114, 115, 119, 184, 187
хохлики 12

Царик 45

Чаклуни-вовкулаки 139
чарівник 51, 71, 72, 79, 137, 138, 139, 143, 146, 147, 148, 153, 155, 166, 171, 174
чарівниця 13, 22, 37, 123, 127, 133, 136, 138, 152, 153, 154, 155, 185
чародійниця 123
чирівниця 123
чорна курка 28, 32, 33, 36, 144
чорна хвороба 100, 159
чорний півень 32, 45, 68, 111, 185
чорнокнижник 163
чорт 29, 31, 35, 40, 50, 55, 69, 90, 91, 93, 144, 154, 165, 172, 187
чортик 29, 31
чуваркуча 41 69 186
чугайстр 102

Шаркань 163
шкідливі духи 31

Щезник 67

Юрко 29 31

Язя 13



*Іван Вагілевич –
дослідник бойківської демонології.
Портрет олівцем. Автор невідомий, 1845 р.*



*Хата-пустка, у якій, за уявленнями бойків, живе «нечистий»,
с. Гребенів Сколівського р-ну Львівської обл.
Фото авторки, 2014 р.*



*Улюблені місця локалізації бойківського домашнього духа – різьблений сволок («грагарь») та «поваляне» вікно у стелі курної хати 1792 р. із с. Орявчик Сколівського р-ну Львівської обл. (Музей народної архітектури та побуту у Львові).
Фото авторки, 2014 р.*



*Різьблений сволок у хаті 1860 р. із с. Орявчик Сколівського р-ну Львівської обл. (Музей народної архітектури та побуту у Львові).
Фото авторки, 2014 р.*



«Головки» сволака хати (XIX ст.) – місця, де залишали молоко та несолену кашу для «годованця», с. Міжгір'я Богородчанського р-ну Івано-Франківської обл. Фото Р. Сілецького, 2008 р.



Хрест на одвірку хати 50-х рр. XX ст. – засіб захисту від нечистої сили, с. Риків Сколівського р-ну Львівської обл. Фото авторки, 2015 р.



*Різьблені одвірки хати початку XX ст. – засоби захисту
від нечистої сили, с. Риків Сколівського р-ну Львівської обл.
Фото авторки, 2015 р.*





*Обереги (освячений вінок, підкова, ножиці) над хатніми дверима,
с. Головецько Старосамбірського р-ну Львівської обл.
Фото Р. Сілецького, 2005 р.*



*Оберіг (освячене зілля) над
вікном хати, с. Головецько
Старосамбірського р-ну
Львівської обл.
Фото Р. Сілецького, 2005 р.*



*«Чортівий» міст у с. Гребенів Сколівського р-ну
Львівської обл. Фото авторки, 2014 р.*



*Символічна могила, споруджена на місці вбивства людини
(30-і рр. XX ст.), с. Гребенів Сколівського р-ну Львівської обл.
Фото авторки, 2014 р.*



*Придорожній кам'яний хрест
(кін. XIX – поч. XX ст.), спорудже-
ний за кошти селянина як подяка
Богові за вирішення тяжких
проблем у його родині,
с. Луквиця Богородчанського р-ну
Івано-Франківської обл.
Фото Р. Сілецького, 2008 р.*

*Придорожній хрест на околиці
с. Кам'янка Сколівського р-ну
Львівської обл. як засіб
відвернення від села демонічних
хвороб – пошесті, мору тощо.
Фото авторки, 2013 р.*



*Придорожній хрест на околиці
с. Хмелівка Богородчанського р-ну
Івано-Франківської обл. як засіб
відвернення від села демонічних
хвороб – пошесті, мору тощо.
Фото Р. Сілецького, 2008 р.*





«Зносок» (посередині), з якого виношували домашнього духа – «годованця». Фото авторки, 2015 р.



*Напередодні бурі у с. Плав'є
Сколівського р-ну Львівської обл.
Фото авторки, 2013 р.*



*«Поплюванка» – громова
палиця, за допомогою якої
бойківський «гонимарник»
відвертав бурю і град,
с. Річка Міжгірського р-ну
Закарпатської обл.
Фото авторки, 2014 р.*

Войтович, Надія Миколаївна.

В 65 Народна демонологія Бойківщини [Текст] : монографія / Надія Войтович. – Львів: СПОЛОМ, 2015. – 228 с.

Бібліогр.: с.190-220 (360 назв).

Покажч.: с. 221-227.

ISBN 978-966-919-049-9

Уперше в українській етнології на підставі польового етнографічного матеріалу, зібраного на теренах Бойківщини, різнопланових історіографічних даних здійснено комплексну, науково обґрунтовану історико-етнографічну характеристику демонологічної системи бойків; виявлено генетичні витоки та семантику основних демонічних персонажів; досліджено демонологію бойків у загальноукраїнському та загальнослов'янському контекстах, виокремлено загальні та специфічні локальні риси; з'ясовано стан її функціонування на сучасному етапі.

Для етнологів, істориків, фольклористів, мовознавців, культурологів та всіх, хто цікавиться народною культурою українців й інших слов'янських етносів.

ББК Т597.75(4Ук)
УДК 398.4(477.86/.87)

Наукове видання

ВОЙТОВИЧ Надія Миколаївна

НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ БОЙКІВЩИНИ

Монографія

Редактори – *Марія Процик, Галина Капініс*

Коректор – *Надія Войтович*

Комп'ютерне верстання та дизайн обкладинки – *Анастасія Юрчик*

Підписано до друку 15.03.15.

Формат 60×84/16. Папір офсетний. Друк на ПОП.

Ум. друк. арк. 13,25. Наклад 300 прим. Зам. № 864/5-02.

Видавництво “СПОЛОМ”. 79008, Україна, м. Львів, вул. Краківська, 9

Тел./факс: (380-32) 297-55-47; e-mail: spolom_lviv@ukr.net

Свідоцтво суб'єкту видавничої діяльності: серія ДК, № 2038 від 02.02.2005 р.

Друк ФОП Гуменецький М. В.

81630, Львівська обл., Миколаївський р-н, с. Гонятичі, вул. Польова, 10

Свідоцтво фізичної особи-підприємця: № 083613 від 18.08.2008 р.