

СИСТЕМА ТРАДИЦІЙНИХ МІФОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ ТА УЯВЛЕНЬ ГУЦУЛІВ У ВИМІРІ СУЧАСНОСТІ

Юлія Буйських

УДК 398.3(477.85/.87)“2”

У статті систематизовано емпіричні матеріали, зібрані автором під час експедиції у Верховинський район Івано-Франківської області у 2012 році. Проаналізовано основні риси, структурні елементи й особливості сучасного побутування карпатських міфологічних вірувань та уявлень на прикладі мікроареалу Верховини. Окреслено самотні гуцульські та загальноукраїнські характерні особливості цієї локальної міфологічної системи.

Ключові слова: Верховина, мікроареал, міфологічна система, гуцули.

В статье систематизированы эмпирические материалы, собранные автором во время экспедиции в Верховинский район Ивано-Франковской области в 2012 году. Проанализированы основные черты, структурные элементы и особенности современного бытования карпатских мифологических верований и представлений на примере микроареала Верховины. Определены самобытные гуцульские и общеукраинские характерные особенности данной локальной мифологической системы.

Ключевые слова: Верховина, микроареал, мифологическая система, гуцулы.

The article systematizes the empiric materials collected by the author during the expedition to Ivano-Frankivsk Region Verkhovyna District in 2012. On the example of the Verkhovyna microarea, there have been analyzed the main traits, structural elements and peculiarities of modern existence of the Carpathian mythological beliefs and notions. The original Hutsul traits and general Ukrainian features of this local mythological system have been defined as well.

Keywords: Verkhovyna, microarea, mythological system, Hutsuls.

Міфологічна проблематика залишається актуальною для вивчення та не втрачає своєї наукової новизни навіть у сучасну добу тотальної глобалізації, уніфікації культури й раціоналізації суспільної думки. Людство створює новітні технології та стає дедалі прагматичнішим, водночас відчуваючи сильний потяг до всього містичного й міфологічного. Останнє загалом характеризує постмодерну добу, якій притаманні захоплення потаємним, архаїкою, міфом та химерне поєднання різних культурних реалій. Утім, попри всі сучасні трансформаційні процеси, українське суспільство за своєю суттю є традиційним, а особливо це стосується порівняно замкнутого аграрного (сільського) соціуму, у якому міф і нині виконує свої основні функції — пояснювальну, регулятивну, консервуючу.

Питання, пов'язані з українськими традиційними міфологічними віруваннями та уявленнями, привертала увагу вчених ще з першої половини ХІХ ст. На сьогодні існує значна кількість досліджень, що відображають різні аспекти міфологічної системи, її окремі струк-

турні одиниці, регіональні й локальні особливості та споріднені явища традиційної культури. Потужну джерельну базу для вивчення міфологічних вірувань та уявлень населення теренів Карпат загалом і Гуцульщини зокрема становлять надзвичайно інформативні матеріали, розвідки та праці вчених і збирачів-аматорів другої половини ХІХ — початку ХХ ст. — В. Гнатюка [6; 7; 8; 9], М. Зубрицького [21; 22; 23; 24], Р. Кайндля [25], Ф. Колесси [26], Д. Лепкого [30; 31; 32], А. Онищука [34], І. Франка [38; 39], В. Шухевича [44; 45], П. Шекерика-Доникова [42; 43] та ін. Вони не втратили своєї наукової цінності донині.

Серед сучасних розробок, які відображають різні аспекти дослідження карпатської міфологічної системи, слід назвати насамперед праці Р. Гузія [10; 11], В. Галайчука [2; 3; 4; 5], В. Сокола [35], І. Чеховського [41] та ін. Варто виокремити працю Н. Хобзей [40] — перше в українській історіографії етнолінгвістичне дослідження системи локальних міфологічних вірувань та уявлень Гуцульщини. За формою дослідження є словником. Реєстрові слова —

це назви надприродних істот («демоніми»), виявлені в гуцульських говірках. Авторка проаналізувала етимологію назв, залучивши значний порівняльний матеріал. Цінність праці в тому, що вона побудована на різночасовому матеріалі — накопичених упродовж ХІХ—ХХ ст. етнографічних відомостях і сучасних польових матеріалах дослідниці.

Згадаймо також карпатознавчі міфологічні студії російських дослідників-етнолінгвістів, зокрема О. Левкієвської [27; 28; 29] і М. Толстої [36; 37].

Відзначаючи наявність великого масиву опублікованого емпіричного матеріалу, а також наукових розробок в окресленій царині, В. Галайчук наголосив на тому, що в сучасній історіографії побутує досить хибна думка щодо «повноти обстежень Карпатського регіону, зокрема, стосовно демонологічних уявлень та вірувань». Попри це, зауважив дослідник, міфологічні матеріали з певного мікроареалу (село чи група сіл), зберігаючи загальні регіональні особливості, позначені також своєрідним локальним колоритом, який виявляється в назвах персонажів, мовленні оповідача, інтерпретації тих чи інших сюжетно-сміслових елементів тексту, не кажучи вже про вузько-локальні вірування, які виникли суто на місцевому ґрунті [4, с. 108].

В основу запропонованого дослідження покладено великий масив емпіричного матеріалу, зібраного саме в мікроареалі — відповідній групі сіл одного району. Так, у липні 2012 року під час експедиції «Українського етнологічного центру» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України у Верховинський район Івано-Франківської області (села Криворівня, Верхній Ясенів, Рівня, Хороцево, Зелене, Бистрець, Замагора, Ільці) нами був зафіксований репрезентативний матеріал, що відображає надзвичайно яскраву, повну і строкату картину світогляду місцевого населення, чільне місце у структурі якого займають міфологічні вірування та уявлення. Зауважимо, що в статті ми лише наблизилися до питання вивчення особливостей сучасного

побутування міфологічної традиції цього регіону, окресливши її найвиразніші риси, оскільки самостійного глибокого вивчення вимагає кожний окремих персонаж (не кажучи вже про різні неперсоніфіковані, неіндивідуалізовані явища, що не мають чітко зазначених функцій та набору легкопізнаваних характеристик) цієї локальної міфологічної системи.

Отже, матеріал, зібраний нами у Верховинському районі, ми умовно систематизували в такі групи: 1) вірування та уявлення, пов'язані з особливою категорією людей, які володіли надприродними знаннями й магічними здібностями відповідно до свого ремесла, часто спадкового — так звані «знаючі» або «ті, що знали» (зафіксовано міфологічні уявлення про таких «знаючих», як мірошник, музика, «градівник» / «градільник» і «ворожбит» / «ворожка»); 2) вірування та уявлення, пов'язані з людьми «вузької спеціалізації», чия діяльність спрямована передусім на «порчу» худоби — локальні назви «чередільниця» й «чередільник», що відповідають загальноукраїнським поняттям «відьма» і «відьмар» (сюди можна зарахувати вірування, пов'язані з магічним захистом худоби й оселі); 3) вірування та уявлення, пов'язані з людьми, які вміли «примов'єти» («зговорювати», «шептати») і лікувати, нейтралізуючи шкоду, спричинену злими силами; 4) уявлення про різноманітних домашніх міфологічних персонажів (домова змія; духи, типологічно близькі до «домового служки», так званого «хованця»: «біда», «щезник», «щез», «дідьо»); 5) уявлення про жіночі міфологічні персонажі, які пов'язані з категорією «зложних» небіжчиків, — «бісиця», «лісна», «нявка» (входять до одного семантичного ряду з русалками й мавками) [40, с. 44–45, 118–119]; 6) уявлення про померлих нехрещених дітей, чії душі не знаходять спокою, — «збігленет» або «нечісових дітей» (душі дітей, які померли під час передчасних пологів, викиднів) і «страчет» (душі дітей, які померли внаслідок абортів або були вбиті матерями при народженні); 7) уявлення про мертвих, які повертаються та турбують

живих (традиційні сюжети про прихід померлого чоловіка до дружини; нареченого — до дівчини, матері — до дитини тощо); 8) уявлення про «упирів» / «упириць» та наявність у людини «дводушшя»; 9) уявлення про загальну, неперсоніфіковану «нечисту силу» та чортів, які представлені різними образами й евфемізмами («скаженик», «щезник», «щез би», «той, що каламутить», «що ріжки у него ростуть», «дідьо», «юда», «він» та ін.); 10) уявлення про «закляті» («нечисті», «прокляті») скарби; 11) уявлення про «погані» («нечисті») місця; 12) уявлення, пов'язані з деревами й рослинами (смерека, осика, верба, папороть, мак, рута тощо); 13) уявлення про реальних історичних осіб (опришків, Олексу Довбуша та ін.), які наділені міфологізованими рисами тощо.

Попри те що А. Онищук на початку ХХ ст. наголошував на тому, що гуцульські «давні вірування» зникають під «вливом школи і церкви» та «з кожним днем уступають, лишаючи терен новому, раціональному розумінню світа і усіх сил природи...» [34, с. 1], можемо стверджувати, з огляду на записаний матеріал, що міфологічна система гуцулів, порівняно з іншими регіонами України, зберегла досить багато архаїчних елементів. Однак зауважимо, що записані тексти чітко розподіляються на дві великі групи: 1) вірування та уявлення, які вже не побутують, але пам'ять про них зберігається серед людей різних вікових груп (переважно від 60 до 90 років) і нині, а респонденти зазначеного віку здатні відтворити інформативні міфологічні оповіді з повними сюжетами; 2) вірування та уявлення, які, побутуючи й досі в різновікових групах, виконують певні функції у відносно замкнутій системі сільського соціуму та є своєрідною «живою» традицією*.

* Уживаючи терміни «традиція» і «традиційний», ми цілком розуміємо як їхню умовність, так і те, що «традиція» нині — це не є щось застигле, незмінне і стале. Попри наявність так званого живого фольклорного фонду і, зокрема, функціонування в окресленому мікроареалі міфологічних сюжетів, що були зафіксовані наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст., ми не можемо трактувати їх як

До першої групи, наприклад, зараховуємо уявлення про домовика, різноманітні жіночі міфологічні персонажі (виключаючи «знаючих» людей і відьом), «закляті» скарби, упирів, наявність у людини такої риси, як «дводушшя» і здатність відьом до «перевертництва».

Насамперед розглянемо образ *домовика*. Для цього регіону характерними є вірування в домовика на кшталт «годованця» («хованця»), подібного до західнослов'янського «домашнього служки», якого «знаюча» людина могла «виростити» або «придбати» для власних потреб — допомоги по господарству, догляду за худобою тощо. За уявленнями, він може з'явитися в домашньому просторі кількома шляхами: 1) випадково, коли людина купує хату, обійстя чи просто річ у «знаючої» людини, яка продає матеріальні речі «з усім» — тобто з домовиком («з бідою»); 2) свідомо, коли людина знає прихований магічний підтекст вербальної формули «з усім» та спеціально шукає «знаючих» продавців, бо прагне здобути достаток і багатство за допомогою «нечистої сили»; 3) свідомо чи випадково, коли власник «домового служки» помирав і передавав комусь (переважно родичу) будь-які речі чи майно «з усім», тобто зі «щезником»; 4) свідомо висидівши «біду» з першого яйця чорної курки («зноска»), яке ховали під лівим плечем та сиділи дев'ять днів у темряві, з дотриманням певних заборон, що наближували людину до потойбічного світу: не їсти, не пити, не молитися, не хреститися тощо. Нами були зафіксовані типові традиційні вірування в подібних істот, на позначення яких респонденти вживали різноманітні евфемізми («біда», «хованець», «той, що каламутить», «що ріжки у него ростуть», «щезник», «щез би», «він»), оскільки власне назва «чорт», з яким у народних віруваннях ототожнюється опи-

застиглі архаїзми чи «зліпки» з минулого. Адже очевидно, що традиційна культура піддається змінам та інкорпорує в себе ті елементи сучасної масової культури, які їй найближчі та можуть функціонувати в її структурі.

суваний тип домовика, донині є табуйованою. Наведемо один з найбільш репрезентативних прикладів із зафіксованих текстів: «То говорили люди, що були, то ті мали якісь такі <...> богачі були такі, а вони мали худоби багато, тримали до худоби, аби йшла їм то так добре худоба <...> ну, а потом уже десь треба його би було дівать <...> і умирає, то вже, наприклад, уже десь комус подати тамечки <...> була єдна баба дуже стара, та й закликала родичку, та й каже, а то не було в шо вдіватися та як зараз, і склала <...> убранє, то си називало убранє, коби це все забрати, ну, всьо <...> вона це збрала убранє та й закликала родичку свою, та й завела цего оце вбрання, та й каже: “Я це тобі подаю всьо”. А то її тета була, вона каже: “Ні, всьо — я це не беру всьо. Ви ек даєте, тето, то Ви дайте мені за свою душу, а так, щоб я брала оце всьо, то я це не беру всьо”, — бо вона знала, шо у неї є, а вона це склала з цим убранням та її хоче подати то всьо. А вона каже: “Ні, я це не беру всьо, беріте за свою душу”. “Ні, — каже, — я за душу не даю”. “Ну, то, — каже, — я й не беру” <...> а вона хотіла з цим щезником, з рогатим подати те всьо <...> з того роду він має душу взети, і воно так і є <...> то казали, шо ця баба, шо мала під плечем <...> шо вона сама висиділа, шо ці кури, шо були якісь пестюки, вони все називали, шо ніби малі такі були, маленькі кури <...> аби була така дуже чорна, шоби не було на ній ніде терця такого, сама чорна би була, та як би вона знесла си перше яйце, та як те яйце брати під плече, та йти в потиму [темряву. — Ю. Б.], та й сидіти дев’ять день, де й дев’ятої днини то й се вилуплює з того яйця. Але не їсть і там сидіти тих дев’ять день у потемку!» [13].

Зауважимо, що більшість респондентів, які розповідали про домовика й навіть указували на хату, де, за їхніми свідченнями, жила «знаюча» людина, у якої була «біда», наголошували, що тепер «таких людей» уже немає, а такого «щезника» нині можна дістати лише

випадково, і то, звичайно, не в їхньому селі. Наприклад: «...кажуть, шо Ющенко купив хату тут во у верхах, та й питаєця той чоловік: “З усім береш хату?” А він ка: “З усім”. А він не знав, а то з сатаной, там була наслана сатана, шо не годно жить... То так кажуть, шо <...> не давало там жить <...> то якась нечиста сила... “Домовий” називає його дехто» [14].

Подібну ситуацію спостерігаємо і з такими жіночими міфологічними персонажами, як «бісиця», «лісна», «нявка». Образ мавки, як відомо, походить від померлої нехрещеної дитини або дівчини. Й. Дзендзелівський зазначив, що українські назви «навка» і «мавка» розвинулися з давньоруського «навъ» — мрець, труна — і пов’язані з поняттям «демон» [12, с. 201, 203]. Найбільшою варіативністю та колоритністю вирізняються уявлення про мавок, зафіксовані на теренах Карпат. За Н. Хобзей, у гуцульських говірках назва «нявка» («мавка») ужита зі значенням «лісова дівчина», «гірська русалка», також паралельно зі словом «лісовиця» [40, с. 137]. Існує думка, що всі ці персонажі — окремі варіанти одного образу [28, с. 8]. За народними уявленнями, вони спереду виглядали як гарні дівчата з довгим волоссям, а ззаду не мали спини; володіли здатністю літати; зваблювали чоловіків, що ставало причиною їхньої смерті; могли ссати кров з людей, і тоді вони помирали [28, с. 8; 9, с. 128–129]. Наші спостереження виявили, що в досліджених селах оповіді, у яких фігурують указані надприродні істоти, відтворюють переважно лише старі люди, стверджуючи, що колись ці істоти справді були, а тепер «де це все ділося». Наведемо характерні приклади: «Чоловік якраз уночі, вигулила та бісиця, каже, шо прийшла, та й пішов надвір, затоскувався за тим, за якоюсь дівчиною, та затоскувався. “Куда ти йдеш?” — “Та йду, мене дівчина кличе”. Вони не вийшли за ним, та ек його взела бісиця, то аж навесні знайшли у верхах, шо замерз чоловік <...> то давно були такі бісиці. То така файна спереду, а то, каже, ззаду такі келюхи [кишки. —

Ю. Б.] висют...» [15]; «...бісиці давно були, де не були, сестра моя йшла, у верху жили високо <...> та і зима, йшла, та і що <...> та як вгляділа босу ніжку — слід на земі, переступила на доріжку, та й пішла далі з гори <...> то це бісиця була. Кажуть, то така файна на лице, а ззаду якесь таке, що келюшки за ньой <...> таке страшне було <...> а так вона була в лице файна та й співала файно, я чула її голос <...> а такий голос, ніхто так би не міг заспівати <...> це я добре пам'ятаю, я була в лісі...» [14]; «...це було давно, я чула таке, лісні такі, то казали, що лісні. Та то йде співає, така файна дівчина, та й чоловіка возьме, ну, та й вже так водить того чоловіка, що чоловік умре вже із голоду — було, було, в нас один чоловік так пішов і помер, та розказували, але тепер уже цього не чуть...» [18].

Надзвичайно інформативним виявився блок міфологічних вірувань та уявлень, що стосуються померлих нехрещених дітей. Відомо, що в традиційній культурі багатьох слов'янських етносів душі померлих нехрещених немовлят уважали ворожими й небезпечними для людей. Існувала думка, що причиною перетворення померлих немовлят на демонічних істот була неможливість переходу їхніх душ до загробного світу. Душі таких дітей не могли перейти до «іншого» світу тому, що вони не отримали за своє коротке життя статусу повноцінної людини (тобто не були охрещені і, відповідно, не мали імені, не вміли говорити, ходити, харчуватися людською їжею) [1, с. 78]. І. Цербак зазначила, що в українському традиційному суспільстві народження дитини сприймалося як поява нової істоти, яка належить «іншому» світові й тільки за допомогою ритуалу включається в суспільство [46]. До хрещення дитину вважали «нечистою» [44, с. 110]. Не пройшовши обряду хрещення, тобто не ставши частиною «цього» світу, новонароджена дитина не вважалася людиною: вона була «чужою», «нечистою» істотою, яка перебувала на межі світів.

«Страдчатами», «страччуками» в карпатській міфології називали, як правило, та-

ких дітей, які були народжені поза шлюбом і вбиті матір'ю. Так, за матеріалами І. Франка і М. Зубрицького, «страдчам» могли називати дитину, яку дівчина «стратила» й «поховала без хреста». Їх зазвичай ховали на межах, по кутах хати або стайні. Сюжети уявлень про таких дітей подібні: вони згруповані навколо терміну їх перебування в межовому статусі потерчати й можливості їх врятувати, символічно охрестивши, інакше вони перетворюються на злих духів чи мавок. Вірили, що потерчата літали сім або дванадцять років і кричали «Хресту!», благаючи, щоб їх охрестили, або ж тільки на сьомий рік вилітали з могили і «просили хреста». Якщо хтось чув плач «страдчати» і хрестив його, кинувши шматочок хустки чи сорочки на крижму та сказавши формулу «Охрещується раб Божий...», то воно ставало янголом і йшло до Царства Небесного. Найчастіше хлопчиків давали ім'я Іван, а дівчинці — Марія чи Анна [38, с. 216; 24, с. 361]. Важливим є те, що в більшості сюжетів наголошено на тому, що потерчаті необхідно дати не лише ім'я, але й щось із одягу дорослих людей. Адже, як зазначила М. Маєрчик, наявність людського тіла в немовляти залежала від одягу. У випадку потерчати, коли померле немовля не вважалося людиною і часто не мало людської подобі, воно ще й не мало тіла взагалі. І символічне надання одягу, тобто хрещення, мало вивести дитину з групи демонів, надати їй тіло [33, с. 69–70], а з ним — повернути безсмертя душі.

Можемо стверджувати, що зафіксовані у вищезгаданих селах міфологічні оповіді про померлих нехрещених немовлят характеризуються повнотою і збереженістю традиційних сюжетів, однак відтворюють їх лише респонденти переважно 60–90-річного віку. Так, чітко розрізняють душі дітей, матері яких зробили аборти або вчинили вбивства новонароджених дітей: «страчені», «страчена дитина», «тратені діти», «страчета» — назва поширена всюди; душі дітей-викиднів: «збігленета» (села Рівня, Верхній Ясенів, Замагора, Зелене, Ільці), «дитина збігла», «нечісові діти»

(села Хорошево, Рівня). Порівняймо з матеріалами П. Шекерика-Доникова, записаними на початку ХХ ст. в цій самій місцевості: «...вна заїде [дівчина завагітніє. — Ю. Б.], а ни хотіла би си зпокритити, то вбе в собі дитину і вно збігне; така си дитина називає збіглене. Ни одна вчіни та вдуши і де закопає, то така дитина називаєтци “стратче”» [42, с. 121]. Підкреслимо, що ще й досі побутує уявлення про те, що душі цих дітей літають у повітрі, «пищать» і «просять хреста», тобто можливості охрещення та здобуття безсмертя. Уважають, що це можна здійснити, зробивши хрестик із трави або відірвавши «щінку» (шнурок, що стягував комір сорочки) чи просто щось від одягу, кинувши це через плече, одночасно промовляючи певне ім'я (у деяких населених пунктах інформанти стверджували, що ім'я не має значення). Подекуди респонденти наголошували на тому, що неприкаяними є лише душі «страчет», і саме вони літають у повітрі, плачуть та просять хрещення: «...не ці [діти. — Ю. Б.], шо умирають, а ті, шо жинкі самі, шо вигонять діти — у нас так казали, шо ті, ті ходят та й плачут. “Страчета” [їх. — Ю. Б.] називали, шо страчена та дитина. То казали, шо як ти чуєш, шо дитина плаче страчена, то треба кусок якогось чи сорочки урвати, чи шо — і кинути в ту сторону, шо воно не мало крижми і воно плаче» [20]; «...то ти дуже пишуть діти, котрі тратет, шо стратє дитину, тут воно пиштіт, там, де хрестити <...> це кажуть, шо треба шінку рвати <...> оцей, шо це зав'язували колись шінки такі <...> той це рвати та на себе наклати та й казати яке ім'я, чи хлопец, чи дівчина, там, чи Василина, та ци Ніколай, це ек уже, та й тоді вже не чути тої дитини, шо кричіт <...> вони нехрещені, вони пишють, показуюця, не показуюця, але чути» [15]. Інші інформатори підкресливали те, що не знаходять спокою та турбують живих саме «збігленета»: «Є в нас так багато, шо є діти збігали, шо недоношені були, до неї се так обзивают, така є мінута, така година така, такий день, шо

шо воно пиштіт уночі, показуєця — багато є таких дітей. Як отакє се показує, то треба із себе урвати або якусь щітай с тута с шінки, шіночку [з коміра сорочки. — Ю. Б.] <...> урвати з себе та й дати тий дитині, каже шо: “Єк тебе не охрестив Господь Бог, не охрестив тебе, я тебе охрестю”. Від мене там якась платинка чи дате хустечку, чи шо тий дитині, бо воно плаче, бо воно голе <...> екшо мама покладе ім'я їй, а ек не покладе, то без ім'я буде. Так кажут, шоби, шоб дитина си роде або си збігає, треба їй імня покласти. А є так просто, ну, я можу, можит, і не упомніти, а як треба: “Най тобі Бог охрестіт, тобі чи Марічка, чи Васильчик”, чи шо ж такі по-панські ці ті, оце тогди воно має ім'є, то йому лекше жити на тим світі...» [19]; «...Я чула, як дитина пишєла, я йшла цей, я вже віддана йшла, заміжем, я йшла дорогу, і це ніч, то та як вдосвітку, то ми йшли в Косов на базар, у Кути, і так я чую: дитина пиштіт. І знайте, шо я чула — шо то треба шінку рвати <...> на сороці так кусок, ну, це, аби зарвала сорочку, так я чула, шо, якщо шо маєш шо — рви, кідай і клади імне дитині. Як хлопчик — клади Ніколай, Гаврило, і ек дівчинка — Марічка, Катеринка, Васютка, усі ті імня покладай <...> і кинути і імне, і ек хлопчик, оце як дитина пиштіт, то це, оце, розумієте, шо це з маленької дівчини я це пам'ятаю, шо це, і це я уже йой, мала десь за сорок років, я цього стила <...> і кинула, кинула, бо то навіть не зав'язувала я собі отак блузочку, сорочку. І шо Ви думаете — перестала. То такі, шо ни, ни ничасні родіца, то це плачут, шо вони нипохрищені» [16]; «...си збігленета, то були <...> то так кажуть, шо треба хрестити, то, бо чують, шо плаче <...> треба виказати “Отче Наш”, та й “Богородице”, та й “Віррую”, та й кинути кусок — або шось із себе кинути, або немає крижми — крижму найти й хрестик, — то це треба кинути йому, аби воно мало» [17].

У деяких текстах вимальовується цілком конкретна прив'язка появи душ «збігленет» у просторі існування людини до народного календарного циклу: «Єк збігає <...> ек вже є то, то це таке кажуть, на Йвана, що це діти ходять, що вони нехрещені: “Бог дай мама непрощена, що я вмерла нехрещена”, — і дівчата співають <...> а хлопчики співають: “Бог дай, тато непростений, що я умер нехрещений”, — таке люди казали, що чули, слухали на Івана та як то типери...» [18]; «Страчували, то вони, ці діточки на розигри, хіба пробіг той понеділок, сходилися до купи та й то, ніби так чоловіка яко самотний, загулювали. То раз чоловіка одного загулили, то як пішов <...> то на розигри то казали, що вони співають та й можуть чоловіка узеть, та з собою ко несе, те ж чоловік взяв коло себе чісок, та й було оделен-зілле <...> йому нарадили жінки старші, би це все коло себе мав, та вони не возьмуть його. Оцей ліг спати, тей, вони се межі каже, що ще й за руки, та й так у коло лісу, і поди ночі в лісі <...> та й співають собі так, шо: “Якби не лук, чісок, не оделен зілле, ми, мамка синка породила, ми би його і з'їли”, шо з'їли би його, бо не було через цей приступити <...> це чоловік, шо ніби-то ліг спать. А вложив коло себе чісок та одилен-зілля оце, аби не чіпали його, бо вони боєлись цього. Це шо на це не пішли. Вони співали, то він цю співанку розказував, то чули, — мама так каже, шо за це давно-давно це розказували, то я це пам'ятаю, шо вони так співали, це то за то, в мене були збігленета — та як нечисові діти...» [14]. Зазначимо, що уявлення про появу душ померлих нехрещених дітей з «того світу» в конкретні періоди народного календаря притаманні не лише локальній гуцульській міфологічній традиції, вони поширені також в інших регіонах України, зокрема на Поділлі, Закарпатті, у деяких місцевостях Полісся.

У досліджуваному регіоні Верховини донині зберігає свою стійкість віра в існування людей, які можуть викрадати росу з поля,

«приздрівати» чи «збавляти маржину» («зурочувати худобу»), відбирати «ману» (молоко) у корів («чередувати маржину») та мають здатність до «перевертництва» (проте останнє фіксують порівняно рідко та фрагментарно («чередільниця» / «чередінниця», «чередільник» / «чередінник»)); людей, які «примовляють» та лікують («примівники»); людей, які займаються різними видами ворожіння («ворожбит» / «ворожка»).

Сюжети про відбирання молока й «порчу» худоби в досліджуваному регіоні є традиційними та типовими для загальноукраїнських вірувань, однак, безумовно, мають свої локальні особливості й позначені місцевим колоритом. Наприклад: «...якійсь такій був уже чередільник [відьмар. — Ю. Б.], шо смереку там шось примове та й цююкає, та й видоє мажину, та цююкає, ек не дийна мажина, то кров почерез ту смереку [тече. — Ю. Б.], а ек дийна, то молоко <...> то це смереку затиче ножем, то як дийна, то молоко цюрило, то це казали таке...» [14]; «...є так, шо є такіє баби, шо чередуют. Чередуют і отберут і ману, і молоко — то й нема ни молока, та й корова пужлива, та й корова річе <...> це є чередільниці такі. Отепер Івана вчора це вони, то <...> такі чередільниці голі ході помежи маржину, ходили <...> сеї ночі се, сеї ночі се вони на Івана. Ото на Івана, на Петра та на Святу Неділю — на такі головні света <...> оце є такі, в нас багато цих ще є...» [19]. Для захисту худоби й оселі від дій «чередільниць» і негативного впливу «поганих очей» традиція виробила цілу систему різних оберегів та магічних запобіжних заходів. Із найбільш поширених і вживаних донині є використання освячених рослин, насамперед дикого маку («відюк», «скакун»), верби («бечки»), а також попелу, освяченої солі. Відомим традиційним способом «відробити» шкоду, заподіяну корові, що був поширений у багатьох місцевостях України, проте нині фіксується вкрай рідко, є «видування каменю». За матеріалом, записаним у с. Зелене, слід взяти камінь з дірочкою, «...як корову си поло-

жит, крізь той камінь перший раз продоювати корову, і ніхто би ни збавив [зурочив. — Ю. Б.] <...> три рази з кожного дійка проз ту дірочку продоїти <...> то ту корову не збавлять» [17]. Одноразово нами був зафіксований, вірогідно, доволі архаїчний спосіб захисту худоби: молодій телиці просвердлювали ріг та вкладали туди жало гадюки. І коли теличка виростала, то «чередільниця не годна була до неї приступити» [20].

Щодо таких лексем, як «знахар», «мольфар», «чаклун», «чарівник», «колдун», «той, що знає», зауважимо, що їх одночасно можуть вживати на позначення широкого спектра функцій, які приписують «знаючим» людям — від відбирання молока та наслання хвороб до нейтралізації цієї шкоди, а також відвертання грозових хмар і провіщення майбутнього.

Повіря про чоловіків, які мали вплив на деякі атмосферні явища (а саме: могли заговорювати дощ і відвертати грозові хмари), були надзвичайно поширені саме в Карпатському регіоні. Тут їх називали «градівниками», «градобурами» або «хмарниками». Деякі громади навіть мали «градівників» і платили їм за те, що вони розганяли хмари [40, с. 128—129; 9, с. 234—235]. Підкреслимо, що нам удалося опитати двох жінок, чії батьки були «градівниками» (у селах Бистрець та Зелене) — практикували в середині 50-х — на початку 80-х років ХХ ст., і їх поважали односельці й жителі сусідніх сіл. Найбільшу цінність становить інтерв'ю, записане саме в с. Зелене, оскільки наша респондентка часто спостерігала за діяльністю батька та досить багато запам'ятала: «Тато відгонив град <...> вже тато вмер, відгонив град і не допускав. Брав хрест, з глоду [глоду. — Ю. Б.] зроблений, був хрест такій, воду свячену брав і не допустив <...> отак хрестом хрестив навхрест <...> раз казав, що нагонив і така хмара, так що прийшлося до краю, то каже: “Виз на коні сивим чоловік летит та й каже: “Пускай, бо се розсідаю, пускай, бо се розсідаю, розпукаю сь”», — усьо, тут зараз уб'є. Цей їде, тато сказав, що: “Йди, але в

моїм селі нічьо не бий!” То ек прийшло, то в одної жінки гет так убило, що дах із хати здіймело <...> гет усьо! Але каже: “Пропустив і сказав: у моїм селі не бий нічьо” <...> то сатана був...» [17]. Перед смертю «градівник» передав свої знання та вміння дочці, але остання зізналася нам, що «не має сили» свого тата, окрім того, їй «страшно мати з цим діло». До того ж, з її слів, церква офіційно не схвалює таку діяльність, оскільки для припинення злив та від грому існують спеціальні церковні молитви й молебні, що їх має здійснювати священник.

Отже, зазначимо, що для світогляду гуцулів і нині характерне таке явище, як «світоглядний синкретизм». Свого часу В. Шухевич указував на високий ступінь «богомільності» гуцулів, їхнє виключно шанобливе ставлення до церкви, священників, офіційних християнських свят та обрядів. Однак, дотримуючись церковних свят і обрядів, гуцули паралельно виконували низку «не признаних Церквою церемоній», головним чином, для того, щоб забезпечити себе, дітей, господарство, худобу від уроків [44, с. 38]. З огляду на зафіксований нами матеріал, ці висновки є актуальними і сьогодні. Паралелі з описаними міфологічними віруваннями й уявленнями знаходимо в працях вищеназваних українських етнографів, які досліджували Карпатський регіон наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. Відзначаючи тяглість традиції, слід зауважити, що деякі сюжети, зафіксовані століття тому, побутують нині в майже незмінному вигляді. Проте відчутні трансформації, безумовно, також мають місце, і на них указують самі носії місцевої традиції. Подаємо характерну цитату: «...тепер більше чаклунів, від колись було <...> за руских [за радянської влади. — Ю. Б.] треба було, знаїш, трое селей перейти, щоб знайти чаклуна <...> за три гори йти <...> а тепер то через хату <...> понаучувалися по тих книжках...» [17]. На думку багатьох респондентів, більшість сучасних «мольфарів» і «чаклунів» (а особливо розрекламованих) є «неправди-

вими», тобто несправжніми, бо їхнє ремесло втратило спадковість, а з нею — і силу, і відповідні знання. Як правило, це такі «цілителі» й «чаклуни», які здобувають свій «фах» через ЗМІ та літературу популярного і псевдофольклорного характеру, що нині має значний попит серед різних верств населення.

Підсумовуючи вищесказане, підкреслимо, що ми ставили за мету коротко окреслити основні риси, структурні елементи й особливості сучасного побутування міфологічних вірувань та уявлень гуцулів Верховини. Попри думку, що утвердилася в історіографії про цілковиту «архаїчність» і «незмінність» міфології жителів Карпат, сучасні трансформації все-таки мають місце та є відчутними.

На нашу думку, найбільш стійкими й повними залишаються ті вірування, які найближчі до людини й безпосередньо пов'язані зі сферами її життєдіяльності та повсякденням. Безумовно, окрім своєї традиційної основи, такі вірування набувають нових сюжетних подробиць, персонажі можуть змінювати локалізацію та деякі візуальні й функціональні характеристики. Очевидно, що проблема вивчення сучасного побутування різноманітних традиційних міфологічних вірувань та уявлень на прикладі локальної гуцульської традиції залишається відкритою та потребує залучення нових матеріалів, ширшого кола джерел і подальших наукових розробок.

1. *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Людмила Виноградова. — М., 2000. — 432 с.

2. *Галайчук В.* Уявлення про домашніх духів у селі Пороги Богородичанського району Івано-Франківської області (за польовими матеріалами) / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія історія. — 2005. — Вип. 39–40. — С. 456–485.

3. *Галайчук В.* Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах) / В. Галайчук // Етнічна культура українців : збірник статей і матеріалів. — Л., 2006. — С. 198–216.

4. *Галайчук В.* З народної демонології Старосамбірщини / В. Галайчук // Міфологія і фольклор. — 2008. — № 1. — С. 108–120.

5. *Галайчук В.* З народної демонології Богородчанщини: уявлення про душі «безпірних» дітей / В. Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія філологія. — 2011. — Вип. 46. — С. 321–345.

6. *Гнатюк В.* Знадоби до галицько-руської демонології / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — 1904. — Т. XV. — 272 с.

7. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. II, вип. 1 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — 1912. — Т. XXXIII. — XVII + 238 с.

8. *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. II, вип. 2 / В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — 1912. — Т. XXXIV. — XXIV + 280 с.

9. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Володимир Гнатюк. — Л., 2000. — 263 с.

10. *Гузій Р.* Уявлення та вірування українців Карпат про персоніфіковану Смерть / Р. Гузій // Народознавчі зошити. — 1995. — № 6. — С. 362–366.

11. *Гузій Р.* З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. — Л., 2007. — 352 с.

12. *Дзєндзелівський Й.* Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» / Й. Дзєндзелівський // Їм промовляти душа моя буде. «Лісова пісня» Лесі Українки та її інтерпретації. — К., 2002. — С. 119–222.

13. Записала Ю. Буйських 2 липня 2012 р. в с. Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Марії К., 1932 р. н.

14. Записала Ю. Буйських 3 липня 2012 р. в с. Рівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Анни Ч., 1921 р. н.

15. Записала Ю. Буйських 3 липня 2012 р. в с. Верхній Ясенів Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Василіни В., 1934 р. н.

16. Записала Ю. Буйських 4 липня 2012 р. в с. Хороцево Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Ганни М., 1927 р. н. (родом із с. Білоберізка Верховинського р-ну Івано-Франківської обл.).

17. Записала Ю. Буйських 5 липня 2012 р. в с. Зелене Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Катерини З., 1936 р. н.

18. Записала Ю. Буйських 6 липня 2012 р. в с. Бистрець Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Параски Б., 1935 р. н.

19. Записала Ю. Буйських 7 липня 2012 р. в с. Замагора Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Анни С., 1935 р. н.

20. Записала Г. Бондаренко та Ю. Буйських 8 липня 2012 р. в с. Ільці Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Ірини М., 1931 р. н.
21. *Зубрицький М.* Будинки і майстри / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. 3. – С. 71–75.
22. *Зубрицький М.* Млини і мельники / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. 3. – С. 75–76.
23. *Зубрицький М.* Про вовкулаків / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. IV. – С. 185–186.
24. *Зубрицький М.* Стратчата, страччуки / М. Зубрицький // Жите і слово. Вісник літератури, історії і фольклору. – 1895. – Т. IV. – С. 361.
25. *Кайндль Р. Ф.* Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази / Раймунд Фрідріх Кайндль. – Чернівці, 2000. – 208 с.
26. *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю. В с. Ходовичах Стрийського повіту списав Філярет Колесса / Ф. Колесса // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. V. – С. 76–98.
27. *Левкиевская Е. Е.* Матеріали по карпатській міфології / Е. Е. Левкиевская // Славянський і балканський фольклор. Веровання. Текст. Ритуал. – М., 1994. – С. 251–261.
28. *Левкиевская Е. Е.* «Там, на Чорногорі, єсть нявское молоко...» (Женские демоны в карпатской мифологии) / Е. Е. Левкиевская // Живая старина. – 1996. – № 1. – С. 8–9.
29. *Левкиевская Е. Е.* О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция) / Е. Е. Левкиевская // Мир звучащий и молчащий: семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М., 1999. – С. 305–310.
30. *Лепкій Д.* Весняни звичає, обряди та веровання на Русі / Д. Лепкій // Зоря. Письмо літературно-наукове для руских родин. – 1883. – Вип. 4. – С. 199–201, 214–216, 232–234.
31. *Лепкій Д.* Похоронні звичає і обряди у нашого народу / Д. Лепкій // Зоря. Письмо літературно-наукове для руских родин. – 1883. – Вип. 4. – С. 13–14.
32. *Лепкій Д.* «Хованець» або «бог-домовик» / Д. Лепкій // Зоря. Письмо літературно-наукове для руских родин. – 1883. – Вип. 4. – С. 114–115.
33. *Маєрчик М.* Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури) / М. Маєрчик // Тіло в текстах культур. – К., 2003. – С. 69–82.
34. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці Надвірнянського повіта, 1907–1908 / А. Онищук // Матеріали до української етнології. – 1909. – Т. XI. – С. 1–139.
35. *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат / Василь Сокіл. – К., 1995. – 158 с.
36. *Толстая М. Н.* Из материалов карпатских экспедиций / М. Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М., 2001. – С. 477–495.
37. *Толстая М. Н.* Несколько текстов из села Синевир / М. Н. Толстая // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М., 1999. – С. 477–490.
38. *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю / І. Франко // Етнографічний збірник. – 1898. – Т. V. – С. 160–218.
39. *Франко І.* Сожжение упырей в с. Нагуевичах в 1831 г. / І. Франко // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – К., 1992. – С. 512–526.
40. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник / Наталя Хобзей. – Л., 2002. – 216 с.
41. *Чеховський І. Г.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / Ігор Чеховський. – Чернівці, 2001. – 303 с.
42. *Шекерик-Доників П.* Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори / Петро Шекерик-Доників. – Верховина, 2009. – 351 с.
43. *Шекерик-Доників П.* Родини і хрестини на Гуцульщині (В селі Головах і Краснолі Косівського пов.) / П. Шекерик-Доників // Матеріали до української етнології. – Л., 1918. – Т. XVIII. – С. 36–122.
44. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 1 // Матеріали до українсько-руської етнології. – Л., 1899. – Т. 2. – 144 с.
45. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до української етнології. – Л., 1908. – 308 с.
46. *Щербак І.* Давній український обряд поховання тих, хто помер у «невижитому віці» // Народна творчість та етнографія. – 1998. – № 5–6. – С. 109–113.