

В.Ф. Давицюк

---

УКРАЇНСЬКА  
МІФОЛОГІЧНА  
ЛЕГЕНДА



ББК 82.3(4Ук)  
Д13

Рецензент: канд. філол. наук Л. Ф. Дунаєвська  
(Київ. ун-т)

Редактор Т. О. Головіна

Давидюк В. Ф.  
Д13 Українська міфологічна легенда. — Львів: Світ,  
1992.— 176 с.  
ISBN 5-7773-0019-7

Це перше у вітчизняній фольклористиці комплексне дослідження сюжетних міфологічних оповідань. На основі опрацювання великої кількості фольклорних, етнографічних, археологічних та інших джерел вивчаються походження та еволюція міфологічних оповідань, становлення окремих композиційних прийомів у складі сюжетів з міфологічними образами. В яких персонажах персоніфікувався первісний страх людини перед непізнаними силами природи? Як виникли близькі до казкових зооморфні образи типу вужа-перевертня, вовкулаки? Яка природа так званих «заставних сил», що ґрунтуються переважно на уявленнях про духів померлих? На ці та інші питання читач знайде відповідь у запропонованій книзі.

Для науковців, викладачів, студентів, філологів та істориків, а також усіх, хто цікавиться українською народною творчістю.

Д 460400000-039  
225-92 39-92

ББК 82.3 (4 Ук)

ISBN 5-7773-0019-7

© Давидюк В. Ф., 1992

## ВСТУП

Усе відчутнішим стає інтерес українського народу до своєї історії, давньої культури, способу мислення наших далеких предків. Такий інтерес цілком зрозумілий і виходить далеко за межі національні і державні. Людство, досягнувши певного рівня розвитку, як і всяка окрема людина, що ввійшла у зрілий вік, все частіше звертається поглядом до власних витоків, коренів. Дерево життя не може бути вічно зеленим і плодоносити, якщо в нього підірвана коренева система. І не випадково сьогодні всі народи приділяють таку увагу своєму корінню.

В умовах відсутності письмової інформації про далеке минуле племен і народів, які населяли колись нашу землю, виняткове місце належить фольклору, цьому, за визначенням Б. Хеждеу, «найцікавішому і найнадійнішому способу пізнання моральних і інтелектуальних можливостей нації»<sup>1</sup>.

Великий обсяг знань про давні світогляди, етику й мораль приховують у собі міфічні оповідання, зокрема, фабульні, відомі в українській фольклористиці як міфологічні легенди. На сьогодні вони становлять наукову цінність не лише для філологів, а й для істориків, археологів, етнографів, психологів, філософів. Без їх врахування неможливе глибоке вивчення питань етногенезу. Вони дають змогу зазирнути у глибини далекого минулого наших предків, зрозуміти їхній спосіб мислення й особливості економічного господарювання.

У цих оповіданнях трудящий люд — цей, за визначенням М. Горького, творець усіх матеріальних і духовних цінностей — дає своє поетичне пояснення походженню і розвитку органічного життя на нашій планеті, висловлює власні погляди на оточуючий людину світ. І хоча ця опоетизована «народна філософія» часто суперечить науковому розумінню природи і законів її розвитку, проте вона цікава для історії культури людства як пройдений ним етап. Щодо багатьох мотивів і сюжетів міфологічної легенди можна сказати, що вони репрезентують собою фольклор первісного суспільства: в них чітко збереглися зв'язки з трудовими процесами, виявляються слі-

ди давніх світобачень — тотемізму, анімізму, магії, культу предків.

Багато міфологічних оповідань пережили вірування, на яких ґрунтувалися, і сприймаються тепер лише як художнє явище, але при прискіпливому аналізі з їхнього змісту проглядає уламками історії багато цікавих явищ. І хоч на перший погляд вони здаються випадковими, часта повторюваність зводить їх у ранг закономірностей, котрі потребують вивчення. Ще більша частина таких оповідань назавжди втрачена, тому окремі фольклорні образи тяжко вписати в рамки якихось типологічних узагальнень. Вони залишаються загадковими і незрозумілими. Висловлювання Ю. Смирнова про те, що «фольклор перетворився у книгу з багатьма вирваними сторінками»<sup>2</sup>, до неможливого точно відбиває і сучасний стан міфологічної легенди. Тому настільки важливим здається нам сучасне наукове осягнення цього жанру, поки вітер часу ще не вирвав із народної пам'яті останні поживклі сторінки. Актуальність такого вивчення диктується ще й тим, що відсутність уявлень про «міфологічний ландшафт» створює серйозні перешкоди для введення міфологічних фактів до системи наукової аргументації при розв'язанні загальних етногенетичних питань слов'янської історії<sup>3</sup>.

Інтерес до міфології вперше виявився в епоху просвітництва. Зрозуміло, що на ту пору не могло бути й мови про розмежування між собою «вищої» міфології — системи поганських богів і божеств слов'янського пантеону та міфології «нижчої», котра живила своїми образами марновірні оповідки. Уже в наш час вони отримали визначення у білорусів — міфів, у росіян — «быличек» і «бывальщин», а на Україні — міфологічних легенд. У працях М. Чулкова та М. Попова, які з'явилися друком ще у XVIII ст., назви слов'янських божеств і образів народної демонології наводяться в єдиному контексті — як пережитки дохристиянської релігії<sup>4</sup>.

У наступні роки намітилась тенденція розширити перелік міфологічних істот, що нерідко призводило до залучення в праці, присвячені вивченню міфологічних поглядів слов'ян, неслов'янського матеріалу. Таким підходом відзначаються перевиданий М. Чулковим «Словарь русских суеверий» (1780) і праця професора Г. Глінки «Древняя религия славян» (1804).

Зваженіший характер мали дослідження А. Кейсарова «Славянская и российская мифология» (1804) і П. Строе-

ва «Краткая мифология славян российских» (1815). Остання особливо цінна тверезим аналізом стану міфологічної спадщини народу як відображення його первісного мислення.

Публікації І. Сахарова, І. Снегирьова, А. Терещенка<sup>5</sup>, які з'явилися у 30—50-х роках XIX ст., як і багато попередніх, відзначалися переважно етнографічним підходом до предмета вивчення, причому їхній теоретичний рівень поступався перед рівнем праці П. Строева. Не позначена науковістю і рання робота відомого білоруського дослідника П. Шпилевського «Беларускія паданні», надрукована 1846 р. під псевдонімом Древліанський<sup>6</sup>. Дивує вже сама кількість наведених у ній 52 богів і духів, тим більше, що багато із них ні раніше, ні пізніше ніким із дослідників не виявлялися.

Як художнє явище усні міфологічні оповідання повернули до себе увагу вчених лише з середини XIX ст. Найчастіше до них зверталися представники міфологічної школи О. Афанасьєв, Ф. Буслаєв, О. Потебня, О. Міллер. Для представників цієї школи було характерне натурміфологічне пояснення багатьох звичайних явищ природи. Найпомітніше ця тенденція виявилася в О. Афанасьєва, зокрема, у його фундаментальній тритомній праці «Поэтические воззрения славян на природу» (1865—1869), яка за кількістю зібраного матеріалу переважає навіть відомі дослідження англійського вченого Дж. Фрезера<sup>7</sup>. У ній видатний учений намагається звести всю народну міфологію виключно до відображення різних природних явищ. Так, розпущене волосся в уяві автора символізує дощові хмари, а зваблений русалками на забави вівчар, герой багатьох українських, передусім карпатських легенд, інтерпретується як пастух небесних отар. Ще сучасники докоряли О. Афанасьєву за надмірне захоплення «метеорологічною» теорією і відрив багатьох тлумачень міфологічних мотивів від їхньої життєвої, побутової та історичної основи.

Значно виваженішими, з меншою долею тенденційності були висновки О. Потебні. Особливо цінними для розуміння поетичної природи фольклорного процесу є його праці «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865) та «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» (1867).

Дуже обережними є висновки ще одного представника міфологічної школи Ф. Буслаєва в його книзі «Русская народная поэзия» (1861).

Певний внесок у розробку теоретичних питань міфологічної прози зробили О. Веселовський і М. Костомаров. Величезний і різноманітний матеріал про демонічних персонажів зібрав і упорядкував у своїх працях кінця XIX—початку XX ст. професор Харківського університету М. Сумцов. Він користувався переважно порівняльним методом вивчення, не гребуючи при цьому «теорією запозичення».

І на сьогодні не втратили свого теоретичного значення праці Д. Зеленіна<sup>8</sup>.

Для розкриття сюжетики міфологічних оповідань важливе значення мають і окремі теоретичні розробки у галузі етнографії. До таких слід віднести дослідження Д. Анучина, Г. Попова, Л. Штернберга, О. Котляревського, М. Познанського, М. Довнар-Запольського та ін.

Як справедливо зазначив С. Токарев, «розвиток науки у галузі, яка нас цікавить, визначався не лише піднесенням її теоретичного рівня, а й накопиченням фактичного матеріалу»<sup>9</sup>. У цьому напрямі доживтєва наука зробила дуже значний крок. Крім уже згаданих капітальних зібрань О. Афанасьєва і М. Сумцова, багаті фактами матеріали, зібрані П. Єфименком, С. Максимовим у Росії, П. Чубинським, В. Антоновичем, І. Вагилевичем, Б. Грінченком, В. Гнатюком, Я. Івановим, О. Кольбергом, М. Максимовичем, Я. Новицьким, А. Онищуком, І. Франком, В. Шухевичем на Україні, Я. Шейном, В. Добровольським, М. Никифоровським, Є. Романовим, Я. Шпилевським у Білорусії. Зібравши повір'я, звичаї, обряди, оповіді, які на той час ще активно побутували у селянському середовищі, ці фольклористи своїм доробком створили добрі передумови для теоретичного осмислення народної міфології.

У сучасній науці про народну творчість перша хвиля зацікавлення жанрами неказкової прози, зокрема міфологічної, прокотилась у середині 60-х років. На той час вже на повну силу заявила про себе так звана фінська школа, було створене Міжнародне товариство вивчення усної прози, почали проводитися міжнародні симпозиуми. У 1973 р. демонічним оповідкам була присвячена міжнародна нарада у Фрейбурзі.

На даний момент у цій галузі помітні дослідження російських учених. Пильна увага приділена ними проблемі диференціації епічних жанрів фольклору, визначенню їх поетичної своєрідності, історичної та етнографічної основи сюжетів, соціально-побутових функцій оповідань

залежно від жанру, до якого вони належать. Цим та іншим не менш важливим питанням присвячені праці С. Азбелева, В. Гусєва, Е. Мелетинського, В. Проппа, К. Чистова<sup>10</sup>. В. Анікін звернув увагу на закономірності виявлення у легендах та переказах на міфологічну тему художнього начала<sup>11</sup>. Е. Померанцева досконало дослідила російські оповідання про лісовика, водяника, русалок, домовика, чорта<sup>12</sup>. На особливостях втілення цих образів у російських «быличках» детально зупинився у своїх дослідженнях В. Зінов'єв<sup>13</sup>. Позитивні зрушення у вивченні неказкової прози після виходу в світ покажчика сюжетів Б. Кербеліте<sup>14</sup> намітилися у литовській фольклористиці.

Набутки цих учених, безперечно, важливі й для вивчення української прози. Проте в російській фольклористиці із міфологічних оповідань перевага у вивченні надавалась меморатам, так званим «быличкам», які становлять там основний пласт міфологічної прози. У литовській і білоруській фольклористиці частіше досліджуються легенди та перекази, пов'язані з історією і топонімією. Водночас міфічні фабулати, які іменуються в національних класифікаціях по-різному (в Росії — «бывальщины», в Білорусії — «мифы», у Литві — мифологические сказания), у жодній із національних фольклористик майже не вивчалися. В українській їх називають міфологічні легенди. З нашої точки зору, цей термін найбільш вдалий і науковий щодо сюжетних оповідань міфологічного характеру, але сам жанр теж згадується лише у вузівських підручниках і деяких передмовах та післямовах до збірників легенд.

У працях українських учених О. Потебні, І. Франка, М. Сумцова, Я. Новицького, В. Гнатюка, Г. Сухобрус, О. Дея, П. Лінтура, Л. Дунаєвської розглядається поетична природа міфологічних персонажів, зроблені спроби їх класифікації. Та жоден із згаданих дослідників не мав на меті фундаментального теоретичного осмислення жанру чи швидше — жанрового різновиду міфологічної легенди, тому ці праці не дають повного і конкретного уявлення про неї.

Семантика більшості із міфологічних мотивів теж чекає свого дослідника. Деякі з них розглядаються у даній монографії. Реконструкція первісного змісту багатьох сюжетів, механізму й динаміки сюжетотворення взагалі неможлива без широкого залучення етнографічних даних. Щедрий ґрунт для таких досліджень дають праці С. То-

карева, А. Золотарьова, Л. Виноградової, М. і С. Толстих, Б. Путілова, С. Неклюдова, А. Байбуріна та ін.

Багато текстів міфологічних легенд стали тепер легкодоступними для широкого кола дослідників і шанувальників завдяки виходу в світ фундаментальних видань цих творів у багатотомних зводах української та білоруської народної творчості<sup>15</sup> та після публікації книги В. Зінов'єва<sup>16</sup>, в якій представлені й оповідання інтернованих у різні часи українців.

<sup>1</sup> *Хеждеу Б.* Избранное. Кишинев, 1987. С. 267.

<sup>2</sup> *Смирнов Ю. И.* Песни южных славян // БВЛ. М., 1976. Т. 11.

С. 6.

<sup>3</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* О задачах этнолингвистического изучения Полесья // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1984.

С. 9.

<sup>4</sup> *Чулков М. Д.* Краткий мифологический лексикон. М., 1768; *Попов М.* Краткое описание славянского баснословия. М., 1768.

<sup>5</sup> *Сахаров И. П.* Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. М., 1836—1849; *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839; *Терещенко А.* Быт русского народа. М., 1848.

<sup>6</sup> Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1846.

Кн. 1. С. 4—24; Кн. 4. С. 85—125. 1852. Кн. 3. С. 1—32.

<sup>7</sup> *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986; *Його ж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1984.

<sup>8</sup> *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Пг., 1916; *Його ж.* Обрядовое празднество совершеннолетия девушки у русских // Живая старина. СПб., 1911. Вып. 2. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. 1937.

<sup>9</sup> *Токарев С. А.* Религиозные верования восточных славян конца XIX—начала XX веков. М., 1957. С. 11.

<sup>10</sup> *Азбелев С. Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров). // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965; *Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. Л., 1967; *Мелетинский Е. М.* О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Русский фольклор. М.; Л., 1960.

Вып. 5. С. 81—101; *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; *Його ж.* Фольклор и действительность. М., 1976.

<sup>11</sup> *Аникин В. П.* Русские социально-утопические легенды. М., 1967.

<sup>12</sup> *Чистов К. В.* Русские социально-утопические легенды. М., 1967.

<sup>13</sup> *Аникин В. П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы // Русский фольклор. 13. Л., 1972. С. 6—19.

<sup>14</sup> *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

<sup>15</sup> *Зиновьев В. П.* Жанровые особенности быличек. Иркутск, 1974.

<sup>16</sup> *Kerbelite V.* Leituvinu liaudies padavium katalogas. Vilnius, 1973.

<sup>17</sup> Легенди та перекази. К., 1985; Легенди і паданні. Мінск, 1983.

<sup>18</sup> *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

## Розгiл першiй

# УКРАЇНСЬКА НАРОДНА ЛЕГЕНДА В КОНТЕКСТІ УСНОЇ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ПРОЗИ



### 1. Диференціація епічних жанрів

Серед епічних жанрів українського фольклору, в яких найповніше відбилася історія народу, його світогляд, прагнення до суспільного ідеалу, одне з чільних місць належить легендам. Завдяки своїй прив'язці до конкретних місць, подій і героїв певного регіону, вони глибоко вросли в народну пам'ять, забезпечуючи собі цим значну стійкість провідних сюжетів і мотивів. Вік багатьох із них, судячи лише з їхніх ідейно-художніх особливостей, значно довший, ніж вік переважної більшості переказів, оповідей та бувальщин, які дійшли до нас. Тому саме народні легенди часто проливають світло на такі потайні глибини поетичного мислення наших предків, які для інших жанрів вже недоступні. Головною особливістю такого роду є те, що в легенді, яка завжди свідомо тяжіла до вірогідного змалювання подій, відповідно до рівня ранньої суспільної свідомості ці події відображені фантастично.

Проте, незважаючи ні на більшу фантастичність, ні на дещо відчутнішу усталеність поетичних форм і провідних мотивів щодо народних переказів та оповідей, легенда за свій довгий вік настільки еволюціонувала в єдиному з ними руслі, що відрізнити її серед цих жанрів часто буває нелегко, а втиснути в єдину рубрику визначення, на думку Г. С. Сухобрус, взагалі неможливо<sup>1</sup>. Відсутність такого визначення чи хоча б чітко усталених критеріїв диференціації епічних жанрів призвела до того, що досі значна частина дослідників спирається на старе трактування жанру легенди і визначає її виключно як фантастичний твір релігійного змісту.

І хоч у сформульованих останнім часом К. В. Чистовим та С. М. Азбелевим критеріях систематизації неказкової прози подібна концепція не знайшла свого відображення, слово «легенда» рідко з'являється в назвах

монографій та статей. А отже, і сам жанр легенди в обсязі, контурно окресленому цими критеріями, не розглядається.

Останні десятиліття для вітчизняної фольклористики були досить плідними. Далеко за цей час пішло вивчення окремих тем, сюжетів, мотивів, образів народних легенд. Але поки що цю роботу стримує відсутність науково вивченої класифікації епічних жанрів. Почасти одні і ті ж зразки, які в українській фольклористиці вважаються легендами, російські дослідники у своїх працях відносять до «преданій», тобто до переказів. Зрозуміло, що корені багатьох східнослов'янських мотивів спільні, але це не означає, що для відбору їх придатна будь-яка одна національна класифікація, котра до того ж ґрунтується на народній основі. Це призводить не тільки до труднощів в перекладі, а й до змішування жанрів. Хіба можна, скажімо, російський термін «быличка» перекласти українською мовою як «билиця»? Тоді «бывальщина» перекладається як «бувальщина»? Але в російській фольклористиці цей термін введений на означення тих небагатьох фабульних оповідань про демонічні образи, які примикають до «быличек», щоб підкреслити їх спорідненість. На Україні під бувальщиною розуміють реалістичну розповідь із особистого життя (в перекладі на російську термінологію — це — «сказ»). Отже, для широким можливостей залучення до наукового обігу інонаціональних зразків епічного фольклору, на нашу думку, вже необхідно було б мати і інтернаціональну, наукову не лише за суттю, а й за формою класифікацію.

В українській фольклористиці стало традицією користуватися всеохоплюючим терміном «легенди і перекази», який не потребує зайвих клопотів щодо диференціації двох жанрів. Він зручний ще й тим, що в перекладі російською мовою автоматично редукується в «предання». Наукова ж істина полягає в тому, що лише в межах конкретного жанру можуть розглядатися такі важливі аспекти, як поетика, систематизація мотивів і образів, еволюція композиційних засобів. Крім цього, самі «предання», потрапляючи в міжнародний контекст, автоматично перекладаються як легенди, бо «в науковій традиції деяких країн терміном «легенда» позначають усю чи майже всю неказкову прозу»<sup>2</sup>.

Дійсно, «характерні особливості окремих жанрів народної прози, як підкреслив К. Чистов, можна вяснити, лише маючи на увазі місце кожного з них у системі жан-

рів, що охоплюють усю галузь усної народної прози»<sup>3</sup>. Спроби такої систематизації неказкових жанрів робили В. Пропп, К. Чистов, Л. Еліасов, Г. Сухобрус, Л. Ємельянов, С. Азбелев, М. Грінблат, В. Гусев, С. Мишанич.

Значну роботу щодо обліку сюжетів народної прози здійснили представники «фінської школи». Зібравши велику кількість мотивів і сюжетів, багато з яких є інтернаціональним фондом європейських народів, вони створили певні зручності для одночасного утримування в полі зору дослідників багатого фактичного матеріалу<sup>4</sup>. Водночас робота має і певні хиби. По-перше, вона надзвичайно громіздка, а по друге, в ній не отримали принципового теоретичного осмислення такі поняття, як «тип», «сюжет», «мотив», «жанр». Це закономірно призвело до виникнення певного хаосу в системі жанрів, оскільки в каталозі без будь-яких обмежень зібрані мотиви і сюжети народних казок, легенд, переказів, міфів, байок, притч, середньовічних балад, віршів, епічних пісень і т. ін.<sup>5</sup>

Суттєвим доповненням каталога Аарне-Томпсона можна вважати порівняльний покажчик сюжетів східнослов'янських казок та складений С. Айвазян «Покажчик сюжетів російських «быличек» і «бывальщин» про міфологічні персонажі»<sup>6</sup>. Оскільки в нас поки що недостатньо текстів для широкого й різнопланового вивчення легенд, переказів, інших епічних жанрів, питання обліку й систематизації мають, безперечно, першорядне значення. Проте не можна допустити, щоб цей матеріал накопичувався безсистемно, без урахування жанрових особливостей, інакше він може виявитися просто недоступним для більшості дослідників, які питаннями класифікації спеціально не займаються, або ж призведе до ще більшої плутанини. Виходом із такого становища могла б послужити хіба що чітко зважена і загальноприйнята класифікація, котра б враховувала всі національні особливості фольклорних творів. Але, як засвідчили попередні спроби систематизації, у найближчому майбутньому нам важко дійти до спільної думки щодо її вироблення. Тому дуже важливо, щоб кожен дослідник національної народної прози з'ясував, що саме він розуміє під поняттями «переказ», «легенда», «бувальщина».

При вивченні жанрів, сюжетів, мотивів, образів виняткову роль, на наш погляд, відіграє історичний підхід. М. Кравцов взагалі вважав його одним із найважливіших критеріїв розуміння фольклорних явищ<sup>7</sup>.

Щодо традиційної народної прози дотримання цього принципу полягає у дослідженні співвідношення окремих мотивів і сюжетів з певними історичними реаліями, особливостями первісного міфологічного світобачення. Багато хто вважає, що наша фольклористика ще не готова до розв'язання цієї проблеми<sup>8</sup>. Але до плідних пошуків В. Проппа<sup>9</sup> навіть й гадки не було, що хоча б якісь доісторичні реалії можна відшукати й у текстах казок, хоча тепер мало хто в цьому сумнівається. Водночас В. Пропп застерігав, що застосований ним метод не придатний для соціально-побутової казки. Це й служить зараз пересторогою для його застосування щодо всієї «неказкової прози», яка вважається ще менш традиційною, ніж соціально-побутова казка. Крім цього, у структурі легенд, переказів, оповідей відсутні будь-які стереотипні мовленнєво-стабілізуючі елементи, а без них важко сподіватися і на наявність характерних стабільних явищ у сюжеттиці.

Російський дослідник В. Зінов'єв переконливо показав, що цілим набором художніх стабілізуючих засобів володіє навіть такий, здавалось би, виключно нарративний жанр, як оповідь («быличка») <sup>10</sup>. Щодо легенд, переказів міфологічних, то багато з них відзначаються не меншою традиційністю сюжету, ніж фантастична казка, а щодо відбиття у змісті історичних реалій, то вони навіть переважають. Доповненням до їхнього змісту служать численні обряди, повір'я, архаїчні вірування, значна частина яких відбиває той рівень свідомості, продуктом якого є чарівні казки. Спільними для обох жанрів є мотиви про перехід в підземне царство, змібборство, зооморфного чоловіка і зооморфну дружину, метаморфозу людини у зооморфну істоту і т. ін.

Корені цього явища приховуються в особливостях ідеологічного синкретизму, коли багато міфологічних мотивів були спільними не лише для праформ сучасних легенд і казок, а й дій, котрі визначали релігійно-магічну діяльність людини. Тому для повнішого розуміння сюжеттики не можна обійтись без порівняння різних мотивів одного жанру, а також без урахування всіх тих сторін народного буття, які входили в єдиний ланцюг первісного світогляду. Наявність подібного підходу притаманна працям П. Богатирьова, Н. Велецької, Є. Мелетинського, В. Петрова, В. Проппа, С. Токарева, К. Чистова та ін.

Спадкоємність багатьох міфологічних образів очевидна, але для встановлення їх первісного значення і шляхів

трансформації потрібне врахування конкретних історичних умов.

Складним у вивченні неказкових жанрів є питання про співвідношення в них колективного та індивідуального. Первісний фольклор через низький рівень суспільної свідомості був тісно пов'язаний з традицією, вплив якої посилювався обов'язковою формою твору. Зовнішня форма була на той час суттєвою частиною епічної думки, слово завжди виступало символом<sup>11</sup>.

З часом традиція послаблювалась. Деякі сторони змісту, виходячи з-під влади міфологічної форми, поступалися місцем імпровазації, залишаючи у своїй структурі ті моменти, котрі, на думку оповідача, були важливими. Такі нашарування різних епох добре помітні у легендах будь-якого змісту, але особливо — тих із них, які мають безпосереднє відношення до дитинячого віку людської свідомості.

Розвиток жанрових особливостей фельклорних творів завжди відбувається на основі значно помітніших змін основних форм сюжетики, тому жанрові ознаки є найстійкішою частиною фольклорних творів. Але коли йдеться про специфіку жанрів, необхідно враховувати, що вони підпорядковані загальним законам мистецтва, для всіх видів якого, на думку М. Кравцова, повинні бути спільні критерії<sup>12</sup>.

То який же із критеріїв повинен бути основним при визначенні жанрів усної народної прози?

На думку С. Азбелева, таким має вважатися принцип естетичного відношення до дійсності<sup>13</sup>. Палким прихильником такого ж підходу набагато раніше був В. Пропп. «Навіть найфантастичніші образи фольклору, — вважав він, — мають свою основу в реальній дійсності»<sup>14</sup>.

З правомірністю цієї думки і такого підходу згоджується більшість сучасних вчених, але коли справа доходить до розмежування жанрів народної прози, виявляється, що критерій відношення до дійсності можна розуміти по-різному, незважаючи навіть на те, що в основі його завжди лежить поняття «установки на вимисел чи на достовірність». Є жанри, події в яких змальовуються відверто недостовірно. Це казка, небилиця, анекдот, пародія. Але, як вважає К. В. Чистов, «вимисел легко виявити і в переказі, і в легенді, і особливо в міфологічній легенді (побывальщине)». Однак тут він, на думку вченого, не естетичний за своєю природою і не є самоціллю, до того ж розвивається не довільно, як в казці, а завжди

є наслідком рівня «історичних, космогонічних, релігійних чи якихось інших уявлень»<sup>15</sup>. На певних історичних рівнях такий вимисел не був очевидний і сприймався як реальність. При історичному підході до вивчення жанрів це теж повинно враховуватися. Корені цього явища сягають ще тих часів, коли фантастика входила в усі сфери життя як складова частина первісного світогляду. Скільки поколінь пройшла вона в жанрах народної прози, можна судити вже з того, що саме вона виявилася найстійкішим, а отже найзначимішим компонентом казок, легенд, давніх переказів. У різних жанрах фантастика неоднорідна і в будь-якому з них має своє особливе відношення до того, що відбувається. Проте серед учених побутує і така думка: коли розглядати природу художнього вимислу в історичному розрізі, то на різних етапах розвитку кожного із жанрів фантастика мала сприйматися в них однаково. Н. Рошіяну, наприклад, пише, що в первісній казці фантазія служить елементом вірування<sup>16</sup>. В. Анікін, більше того, вважає, що «був час, коли в істину казкових оповідок вірили так само непохитно, як ми віримо сьогодні історично-документальному оповіданню чи нарису»<sup>17</sup>.

Із усього сказаного виходить, що на окремих рівнях свого розвитку казка могла виконувати ті ж функції, що й легенда. Проте більшість дослідників заперечують таку можливість. Казкові герої не увійшли до складу вірувань. Тому їх походження, на думку П. Богатирьова, може бути зовсім іншим, ніж походження надприродних образів народної демонології. «Вони можуть бути вигадані повністю, як герої романів»<sup>18</sup>. Опопує В. Анікіну і В. Пропп, вважаючи, що «казка — зумисна поетична фікція»<sup>19</sup>.

З точки зору того, що казкові образи майже не зустрічаються в жанрах неказкової прози, де головною перешкодою для них, мабуть, була установка на достовірність, важко собі уявити, що казка могла колись виконувати ті ж самі функції, які збереглися за легендою та переказом. Хоч, з іншого боку, закарпатське повір'я про полоза, записане на початку ХХ ст.<sup>20</sup>, не залишає безпідставною й ту думку, що віра у фантастичних зміїв, дещо схожих на казкових, могла колись існувати. До того ж окремі зачини казок мають багато спільного з зачинами магичних замовлянь, у чудодійній силі яких наші далекі предки анітрохи не сумнівалися. Для багатьох чарівних казок, наприклад, характерним є зачин «



тридев'ятому царстві, тридев'ятому государстві» або «за морями глибокими, за борами високими» і т. ін. Щось подібне маємо і в замовленнях «На морі-океані, на острові Буяні», не кажучи вже про такі спільні атрибути, як білий камінь, жовтий пісок і т. д. Все це може бути свідченням того, що казка, запозичуючи матеріал з реальної дійсності, могла на певних етапах свого розвитку мати й практичне відношення до неї. Але тоді це ще була не казка у сучасному її розумінні, а лише розрізнені мотиви, що ґрунтувалися на матриархальних повір'ях. При історичному підході до природи фантазії у сучасних жанрах фольклору треба враховувати й те, що тоді, коли існувала віра у ці давні мотиви, легенд та переказів теж могло ще не існувати навіть у зародкових формах, оскільки вони відбивають якісно вищий етап в освоєнні людиною навколишньої дійсності. У казках, на противагу жанрам неказкової прози, немає поняття причинно-наслідкового зв'язку щодо дійсності. Це характерне для дуже низького ступеня розвитку людства. Релікти такої відсталості суспільного розвитку були свого часу добре відомі Гегелю. Він писав, що існують цілі народи, які ще зовсім не мають поняття причини, бо «для цього потрібен високий ступінь розвитку». Персонажі чарівних казок, маючи ту фантастичну основу, що й образи «нижчої міфології», не взаємодіють з ними. Якщо ж і трапляються поодинокі випадки асиміляції образів, то вони, здебільшого, стосуються лише назви персонажа, а не його функцій. Як правило, це буває прямим наслідком непродуктивного побутування жанру.

Пріоритет принципу відношення до дійсності у класифікації прозових жанрів фольклору є на сьогодні вже загальновизнаним. Без нього не зможе обійтися жодна класифікація.

У практиці багатьох зарубіжних країн пріоритет надається відношенню оповідача до власної розповіді. Подібний підхід ще у 30-х роках запропонував німецький вчений К. Сидов. За його класифікацією, яка стала загальноприйнятою у міжнародній фольклористиці, оповідальна проза поділяється на три основні групи: меморати, хронікати і фабулати. Меморатами прийнято називати розповіді про події із власного життя, спогади, які не стали традиційними, а тому не мають усталеної форми; хронікатами — безсюжетні хронікальні повідомлення, короткі інформації; фабулатами — сюжетно оформлені фабульні оповідання<sup>21</sup>. Як бачимо, в першу чергу

дана класифікація зорієнтована на характер оповідання, тобто на його формальні ознаки, але водночас вона виявляє і причетність оповідача до описаних ним подій і період побутування твору, тобто хоча й опосередковано, але теж відбиває відношення до дійсності.

Воно ж теж може трактуватися по-різному. Так, відомо російська дослідниця В. Соколова писала: «Цілком правий С. Азбелев, коли за основу жанрового розмежування переказів, легенд і оповідей (быличек) бере... відношення їх до дійсності»<sup>22</sup>. Водночас неважко перекоонатися, що розуміння поняття «відношення до дійсності» в цих авторів різне. С. Азбелев, наприклад, головну суть вбачає у тому, реально чи фантастично змальовані події в епічному творі<sup>23</sup>. В. Соколова спирається на те, реальний чи вигаданий персонаж є у ньому головним<sup>24</sup>. Наприклад, усі сюжети про Разіна, Пугачова, Довбуша вона відносить до історичних переказів. Щодо реальної дійсності — це, звичайно, історичні особи, але ситуації, в яких вони виступають, традиційні у фольклорі і часто насправді не мали ні найменшого стосунку до реальних героїв. Коли Довбуша в таких сюжетах не беруть кулі, від його нечуваної сили валяться півтораметрові мури темниць, а Разін тікає на човні, в який перетворюється кинута на воду тріска, — то яка ж тут може бути достовірність і яке вона має відношення до історичної основи? Оголене поняття теми тут не може бути визначальним для встановлення жанру, бо не тема, а художнє відношення до дійсності є тут основним. До того ж Разін у багатьох таких творах виступає як затаєний рятівник («скрывающийся избавитель»), який через століття має повернутися, щоб визволити свій народ. Навіть взявши за вихідне поняття «мотив», що стоїть дуже близько до поняття «тема», кожен дослідник віднесе такий зразок до легенд. К. Чистов класифікує подібні оповідання як соціально-утопічні легенди<sup>25</sup>.

У російській фольклористиці загальноприйнятим принципом класифікації неказкової прози і до сьогодні служить предметно-тематичний принцип. Зорієнтований на розподіл матеріалу за його персонажами, він досить зручний для практичного застосування при вивченні окремих тем. Вперше застосований М. Драгомановим, він довгий час використовувався українськими вченими В. Антоновичем, І. Франком, В. Гнатюком. Проте більшістю східнослов'янських учених він був прийнятий на зорі фольклористики, коли головне завдання полягало у

фіксації матеріалу. Тому він цілком задовольняв тогочасні потреби. Але вже тоді у своїх теоретичних розробках І. Франко висловлювався за дотримання принципу розподілу матеріалу за літературними формами<sup>26</sup>.

Предметно-тематичний принцип класифікації неказкової прози не може задовольнити запити сучасної науки. Він не відбиває її сучасного рівня, всіх тих змін, що сталися в ній більше ніж за півтора століття. На недосконалість цього підходу вказували В. Пропп, М. Кравцов, Е. Померанцева. Неодноразово пропонували відмовитися від нього К. Чистов, С. Азбелев, В. Гусев. У вигляді переконливого аргументу К. Чистов висунув думку про те, що «більшість історичних переказів, легенд, міфологічних оповідань (побувальщин) є водночас і топонімічними, і етіологічними, прив'язані до якихось географічних місць: сіл, міст, річок, озер, боліт, гір чи до окремих споруд, речей, видів тварин, людських імен і т. ін.»<sup>27</sup>

На VII Міжнародному конгресі антропологічних і етнографічних наук у Москві (1964 р.) К. В. Чистов запропонував нову класифікацію неказкових жанрів, в основу якої покладено два принципи: а) розрізнення розповідей залежно від системи, «складовою частиною, проявом чи елементом якої є даний твір»; б) розрізнення залежно від наявності чи відсутності фантазії<sup>28</sup>. Класифікація К. В. Чистова була значним кроком у вітчизняній фольклористиці вже хоча б з тієї причини, що в ній більш-менш вдало, як на наш погляд, проведено грань між переказами і легендами. Наприклад, переказами вчений вважав «розповіді про минуле, іноді вигадані, але без елементу фантастики»<sup>29</sup>. Але перекази героїчного характеру він вважав за можливе позначити терміном «сказання», а всю «нижчу міфологію» традиційно відносив до «побувальщин»<sup>30</sup>. За формальними ознаками ніщо, крім поняття теми, не відрізняє ці види розповідної прози і від легенд.

Згодом К. В. Чистов переглянув цю класифікацію і 1974 р. на конференції в Мінську, присвяченій розгляду жанрів неказкової прози, висунув нові, «більш надійні й об'єктивні критерії»: а) ознака часу — давній, менш давній, теперішній; б) ознака локальної прикріпленості чи неприкріпленості; в) наявність чи відсутність надприродних персонажів; г) відношення оповідача до подій, що лежать в основі твору<sup>31</sup>. Дослідник разом з тим зауважив, що через нестачу науково правильних польових записів, недостатню кількість науково вірогідних давніх

записів легенд, переказів, бувальщин і оповідань російський матеріал не може бути зразком для побудови універсальної класифікації<sup>32</sup>. Чи не найпліднішим ґрунтом для неї міг би послужити весь східнослов'янський епічний фольклор. Це сприяло б не тільки виробленню спільної класифікації, а й ретроспективній реконструкції можливих шляхів розвитку національних та регіональних традицій. А вони, як зазначила Т. Леонова, навіть у межах одного регіону, заселеного росіянами, українцями та білорусами (в конкретному випадку це Сибір), зберегли свої характерні особливості<sup>33</sup>. У свою чергу це розкрило б широкі можливості для порівняльного аналізу.

Спираючись на систему диференціації жанрів К. В. Чистова, яка є узагальненням роботи ряду вчених, неважко визначити ядро двох полярних жанрів неказкової прози. Ними є, з одного боку, легенда, що відрізняється, насамперед, фантастичністю, а з другого — спогади-бувальщини, які С. Мишанич називав народними оповіданнями<sup>34</sup>. Характерними ознаками легенд можна вважати такі з наведених вище критеріїв: 1) фантастичність; 2) ознака давнього часу; 3) локальна прикріпленість зображувальних подій, яка має лише формальний характер<sup>35</sup>; 4) можлива наявність надприродних персонажів або перенесення їхніх властивостей на реальних осіб, що почасти і є основою фантастичності.

Для оповідей-бувальщин відповідно характерні: 1) правдоподібність; 2) ознака теперішнього чи порівняно недавнього часу; 3) локальна прикріпленість, яка якщо й не вказується оповідачем, то тільки тому, що мається на увазі місце його проживання, при навідних питаннях про місце, де сталася та чи інша пригода, інформатори, як правило, не затруднюються з відповіддю.

Із критеріїв, висунутих К. В. Чистовим, подані нами характеристики не включають лише відношення оповідача до зображуваних подій. С. В. Мишанич конкретизує це поняття введенням термінів *епічний ракурс* та *епічна дистанція*. Епічний ракурс — це кут, під яким оповідач зображує події. «Епічна дистанція — це просторова і часова віддаленість процесу розповіді від тих подій, що лежать в основі фабули»<sup>36</sup>. Вчений вирізняє три основні форми вияву епічного ракурсу та епічної дистанції: а) суб'єкт перебуває на зовнішній щодо зображуваного позиції; б) суб'єкт знаходиться на внутрішній щодо зображуваного, але зовнішній щодо інших пер-

сонажів розповіді позиції (тобто виступає очевидцем); в) суб'єкт перебуває на внутрішній щодо подій і персонажів позиції, тобто виступає одним із персонажів<sup>37</sup>.

Оскільки поняття епічного ракурсу та епічної дистанції взаємопов'язані і мусять розглядатись лише в єдності, на нашу думку, зручніше було б об'єднати їх загальним терміном *епічна позиція*. Щодо тих творів, котрі в українській фольклористичній традиції прийнято називати легендами, то оповідач у них — завжди на зовнішній позиції, а в оповідях-бувальщинах — якщо не учасник подій, то очевидець, чим ці два різновиди усної прози теж дуже добре відрізняються. А от щодо решти різновидів хроніката та фабулата, для яких є домінуючою зовнішня форма епічної позиції, то лише за цим критерієм визначити їх жанрову специфіку дуже важко. Водночас добре відомо, що фабулатами в первісному значенні цього терміна (сюжетне оповідання, що увійшло в усну традицію) переважно бувають фантастичні твори. Фантастичність же, як правило, і в російській, і в українській, і в білоруській фольклористичній вважається головною ознакою легенди.

Щоправда, в інтерпретації доброго оповідача чіткою послідовністю викладу подій, тобто фабульністю, може відзначитися й оповідь-спогад, котра в українському фольклорі часто називається бувальщиною. Але для таких розповідей, як правило, характерна внутрішня форма епічної позиції, чим вони чітко відрізняються від легенд. Таким чином, виходячи з усього вищесказаного, можна дійти висновку: крайніми віхами легенди можна вважати: 1) фантастичність; 2) фабульність і 3) зовнішню форму епічної позиції. Жоден інший вид народної прози не володіє всім цим комплексом особливостей. Здавалось би, до чого тут цілий комплекс, коли С. Азбелев чітко окреслив легенду в контексті неказкової прози вже самою фантастичністю. Проте фантастичними бувають і російські «былички» та «бывальщины», і деякі українські та російські хронікати, які поки що не мають свого визначення. Не завжди надійним виявляється і критерій епічної позиції, оскільки зовнішня форма його вияву крім легенд буває іноді і в меморатах, коли вони переказуються не самим очевидцем, а другою чи третьою особою.

Комплекс критеріїв завжди надійно перекриває провали класифікаційного характеру і дає змогу легше визначити рухомі сторони тексту, які є прикметами його розвитку. Хотілося б окремо зупинитися на фантастичності де-

яких хронікатів, оскільки, за наведеними вище критеріями, вони фактично випадають як із жанру легенд, так і з жанру оповідей (меморатів). Фантастичність не дає підстав віднести їх і до переказів. Навряд чи можна говорити і про міжжанрову дифузю. За формою ці оповідання дуже близькі до народних повір'їв, а отже, могли розвиватись на їх основі як самостійний жанр чи його різновид. Нині їх зараховують то до легенд, для чого нема ні найменших підстав, бо в них нема сюжету, то до переказів, від яких вони відрізняються фантастичністю.

У 90-х роках минулого століття Д. Яворницький записав два коротенькі оповідання під загальною назвою «Про запорожців». Обидва вони в описовій формі розповідають про чудодійні якості запорізьких козаків: «...А як вони воювались? Стануть було..., а проти них дванадцять полків виведуть. Так полки самі себе поріжуть, кров тектиме по черева коням, а запорожцям і байдуже: стоять та сміються»<sup>38</sup>. В іншому місці читаємо: «...Із води могли сухими виходити. Коли треба, уміли на людей і сон насилать і туман напускать»<sup>39</sup>.

Обидва оповідання позбавлені усталеної послідовності викладу подій, співвідносяться з неблизькими у часовому відношенні подіями, отже, безумовно, це — хронікати. Хронікатом є й інша розповідь, близька за тематикою до двох попередніх: «Клади більш клали запорожці: як зганяли їх відділя — то вони думали, що назад вернуться — та поклали й позаклинали. Вони не як і заклинали, тікі давали обществу присягу, що один ніхто не може взять, а через нестільки год, на стіки той клад, клався, можна кому-небудь сторонньому сказати. От, кажуть, ішов запорожець та казав, що там, де тепер Нехвороша построїлась, вони повен колодязь золота самого насипали»<sup>40</sup>.

Гене́за та побутування всіх трьох наведених оповідань у часовому плані мусили збігатися. Спільним є в них і відношення оповідача до зображуваних подій. За міжнародною класифікацією всі вони є хронікатами, але відношення до дійсності у них різне. Отже, є підстави вважати, щоб віднести їх до одного жанру. Очевидним є й те, що останнє оповідання — переказ, а два попередні за способом відображення дійсності ближчі до легенди. Проте лише наявність розвинутого сюжету дозволяє диференціювати легенду від інших жанрів. Тут же він — у зародковій формі.

Що ж являють собою подібні твори? Проміжний жанр? Тоді між чим і чим? Між легендою і переказом — ні, нема ні найменшого натяку на реалістичність, до того ж, як буде показано нижче, здатність ампліфікуватись (поширюватись, набуваючи фантастичності) приховують у собі переважно фабульні перекази. Віддаленість оповідача від описуваних подій не дає підстав твердити й про перехід від оповіді-бувальщини. До того ж, перехідні чи проміжні жанри, як вважає М. І. Кравцов, загалом не характерні для слов'янського фольклору і помітним явищем є тільки в південних слов'ян. Щодо слов'ян східних, то тут вони «ніколи не були стійкими... і ні в один період... не визначали ... загальної картини й історичного руху».

Розвиток родів жанрів полягає не в змішуванні, а у створенні нових художніх форм і відмиранні старих<sup>41</sup>.

В українському фольклорі оповідань, подібних до наведених вище, не так уже й мало. До них належить значна частина мотивів про велетнів, запорожців, пегіголовців. Їхня фабула стосується передусім опису якихось фантастичних якостей героїв. Певна частина подібних мотивів входить і до складу легенд. Таким, наприклад, є в легенді опис шолудивого Буняки<sup>42</sup>, однооких страховиськ<sup>43</sup>. Але окремі такі оповіді побутують і самостійно. У російському фольклорі в подібній формі передається більшість соціально-утопічних мотивів про так званий «золотий вік»... («птица говором говорила», «зверь на каждом шагу встречался», «хлеб каждый год родил, а теперь на три года раз» і т. п.).

На нашу думку, з метою кращої диференціації прозових жанрів тут було б доцільно виділити окремий жанровий різновид з умовною назвою «фантастична оповідь», який об'єднував би короткі чудодійні оповідання, не наділені ознакою фабульності. Щодо художньої завершеності мотивів і структури образів, вони тяжіють до ембріональних форм легенди і приховують у собі можливість сюжетного розвитку та контамінації шляхом поєднання з мотивами переказів. Кінцевим результатом такої взаємодії могла бути й легенда.

Аналіз змісту й форми багатьох фантастичних оповідей дає підстави вважати, що в минулому вони могли становити велику групу, яка мала жанрові ознаки. Інша, не менша за кількістю частина є узагальненням давніх фантастичних мотивів легенд, які припинили своє побутування.

Фольклор, як і будь-яка інша галузь мистецтва, розвивався від найпростіших форм до складніших. Особливо добре це помітно на прикладі первісного образотворчого мистецтва. А. Анісімов помітив у ньому цікаву закономірність: у зооморфних образах мистецтва палеоліту, як правило, схоплено якусь одну, причому головну деталь. Учений пояснює це неспроможністю первісного мислення «охопити і передати образ загалом». Можливо, щось подібне, хіба що менш застигле і більш відшліфоване, часом приховується і під оболонкою фантастичних оповідей.

Чи не найширший жанровий діапазон в українському фольклорі належить мотивам про заховані скарби. Чимало існує коротких повідомлень про те, хто і де їх заховав<sup>44</sup>, є цілі сюжети легендарного характеру, наприклад, про півня, який розсипався червінцями, коли його вдарило ложкою мале дитя<sup>45</sup>, про скриню з грішми, що раптом з'являється в хаті<sup>46</sup>, скриньку з червінцями, що час від часу підпливає до берегів озера Світязь, але дається до рук лише малим дітям<sup>47</sup>.

Безсюжетних творів фантастичного характеру ні російська, ні українська фольклористика не знають. Зате вони відомі білорусам і полякам. У них найчастіше розповідається про дивовижні властивості синіх племінців, які з'являються на місці скарбів. Вони можуть рухатися, ховатись при наближенні до них і т. ін.

Як бачимо, в одному з найкраще збережених тематичних пластів, де ще присутні всі ланки жанрів розповідної прози, має місце і фантастична оповідь. Жанровими її ознаками ми вважаємо: 1) фантастичність; 2) ознаки хроніката (відсутність сюжету, акцентування якоїсь однієї фантастичної сторони образу чи предмета); 3) відсутність локалізації; 4) зовнішню форму епічної позиції оповідача до описуваних подій.

Коли сплутування фантастичних оповідей з легендами і переказами в силу незначної кількості перших не внесло істотної плутанини в існуючу класифікацію, то відсутність чіткої диференціації самих легенд і переказів досі служить значною перешкодою в справі вивчення обох жанрів. У їх поділі пріоритет знову ж таки надається предметно-тематичному принципу, який не враховує ні історичного розвитку оповідань, ні особливостей вияву їхніх художніх функцій, які часом і визначають форму твору. Центром класифікації при цьому виступає персонаж. Але про одного й того ж героя можуть існу-

вати й реалістичні (головна жанрова ознака переказу) і фантастичні (головна жанрова ознака легенди) розповіді.

Легендами при такому підході вважаються за тематичною ознакою лише твори релігійно-моралізаторського характеру. Таке тлумачення цього жанру донині є провідним у російській фольклористиці. Ще більша неясність з жанром легенди у білоруській народній творчості. Спираючись на російську класифікацію, де легенди — твори про Бога і святих, білоруські вчені доповнили цей ряд етіологічними сюжетами про фантастичне (але не божественне) походження різних природних явищ, видів флори і фауни.

У вітчизняну фольклористику термін «легенда» увійшов з церковно-монастирського вжитку, як і в практику багатьох інших європейських країн. Але оскільки у нас протягом тривалого часу було намагання провести чітку грань між сюжетами релігійного і світського характеру, то тематичний підхід гарантував надійні критерії такої диференціації. Внаслідок цього термін «легенда» не отримав у вітчизняній фольклористиці свого розвитку на основі художніх критеріїв.

Проте дуже легко встановити, що конфесійні сюжети переважно мають фольклорну основу і генетично походять від космогонічних, есхатологічних, антропогенічних та етногенетичних міфів. Вони ж у багатьох народів не тільки служать ґрунтом усвідомлення себе та навколишнього світу, а й побутують як фольклорні твори. Такими є, наприклад, сюжети про братів-близнюків, які, за етіологічним міфом північноамериканських племен індіанців, перетворилися в сонце і місяць<sup>48</sup>, про чорного та білого птахів, котрі сотворили світ з річкового мулу<sup>49</sup>. Релігійні нашарування увійшли в різні епохи майже в усі без винятку жанри розповідної прози. Християнський світогляд відбився навіть на таких творах, які в своїй першооснові не мали нічого спільного з релігією. Тому вторинність релігійних нашарувань у багатьох із них очевидна. До того ж ці ознаки не є стабільними: мотив про затонулі міста, наприклад, у кожному національному фольклорі побутує як у конфесійній, так і світській інтерпретації, а отже, вони не повинні вважатися жанротворчими.

Акцентування уваги на конфесійності при розв'язанні класифікаційних питань при сучасному підході до вивчення жанрів з позиції єдності їхнього змісту й

форми не дає позитивних результатів. Відому російську дослідницю В. Соколову це призвело, наприклад, до змішування двох жанрів («легендарные предания»)<sup>50</sup>.

Український термін «легенда» включає в це поняття дещо ширший тематичний діапазон усних оповідань. Легендами тут прийнято вважати малосюжетні фантастичні оповідання історико-героїчного, міфологічного та апокрифічного змісту з обов'язковою установкою на вірогідність<sup>51</sup>.

Таким чином, більшість текстів, аналогічних російським переказам («преданням»), на Україні відносяться до легенд<sup>52</sup>. І в цьому є певний сенс. Від переказів вони відрізняються фантастичністю, наявністю подекуди міфологічного елемента, який виявляється як у самих образах, так і в специфіці композиційних прийомів (метаморфози, антропоморфізації природних об'єктів і т. ін). У переважній більшості їм притаманні драматизм, стійкість сюжету. В них чіткіше, ніж у переказах, виражена структура образів, відчутніша завершеність сюжетних ліній.

О. Афанасьєв висловився свого часу про те, що на російських легендах відбилосся двовір'я, тобто злиття поганських елементів з християнськими. За цією ознакою російська легенда (у традиційному розумінні цього терміну) багато в чому нагадує міфологічну оповідь («быличку»<sup>53</sup>). Різниця полягає лише в тому, на які вірування більшою мірою спираються ці оповідання. А щодо їхніх домінуючих функцій, то вони спільні для обох видів: шляхом емоційної розповіді «довести, ствердити, підкріпити те чи інше вірування»<sup>54</sup>. Не випадково М. Кравцов розглядає «быличку» як вид легенди<sup>55</sup>. В. Гусєв, не заперечуючи близькості «быличек» за своєрідністю осмислення дійсності з легендами, вважає, що не «быличка» є різновидом легенди, а навпаки, релігійна легенда може вважатися одним із різновидів міфологічного оповідання («былички»)<sup>56</sup>.

Якщо виходити лише із кількісних характеристик, то таке підпорядкування у російській фольклористиці буде справедливим, бо меморати міфологічного характеру набагато перевершують тут кількість сюжетних творів конфесійно-міфологічного характеру. Але ні одна з висловлюваних точок зору не здається нам можливо прийнятною ні для російської фольклористики, ні тим більше для перенесення її на ширший контекст, оскільки в жодній із них не враховується єдність змісту і форми, яку

становить будь-яке усне оповідання. Обидва типи оповідань значно різняться між собою вже хоч би тим, що «быличка» — завжди меморат, а легенда — фабулат. Близькі і за формою, і за змістом до легенд на релігійні теми фабулати міфологічного характеру, за якими в російській фольклористиці все більше і більше закріплюється назва «бывальщин». Вони, як і легенди, мають розвинений сюжет, фантастичне відношення до дійсності, пов'язані із надприродними персонажами. В українській фольклористиці їх і відносять до легенди, а саме до її міфологічного типу. Такий поділ склався тут історично і продиктований певними об'єктивними причинами. Чи не найголовніша із них та, що на Україні міфологічні оповідання сюжетного характеру переважають над меморатами з цієї ж теми. У російському фольклорі, навпаки, — незначний прошарок становлять «бывальщини», які і за змістом і за формою є російським аналогом українських міфологічних легенд.

Міфологічні оповідання особистого характеру на Україні зустрічаються значно рідше, ніж у російському фольклорі, тому питання їх класифікації в українській фольклористиці поки що не розроблене, і їх так само часто відносять до міфологічних легенд, як у російській класифікації донедавна «бывальщини» до «быличек».

В. Соколова чітко диференціює міфологічні оповіді («былички») від легенд на основі їхньої діахронії. «У переказах («преданиях») та міфологічних оповідях («быличках») різний час дії. В переказах завжди розповідається про минуле — порівняно недавнє чи й дуже віддалене... У міфологічній оповіді йдеться про сьогоднішній день. Випадок, який у ній описується, міг трапитися недавно, вчора, сьогодні»<sup>57</sup>. Водночас, на думку вченої, серед новітніх записів переказів чимало персонажів, близьких до фантастичних образів міфологічних оповідей («быличек»). Причину подібної асиміляції В. Соколова вбачає у розкошуванні форми переказу внаслідок зміни його функцій у суспільстві, в тому, що «переказ перестав бути основним джерелом інформації, а тому втратив свою жанрову специфіку»<sup>58</sup>.

Цілком погодитися з такою думкою важко. Безперечно, питома вага переказу як джерела забезпечення інформативно-мнемонічної функції суспільства в умовах НТР постійно падає. Але відомо також і те, що переказ, побудований за принципами реалізму, в умовах нестримного зростання історичної свідомості народу може вважатися ета-

лоном невразливостей і для інших епічних жанрів, бо міфологічна оповідь, наприклад, зазнає сьогодні втрат значно відчутніших. А справа тут, мабуть, у тому, що деякі марновірні меморати давно втратили зв'язок з оповідачем і перетворилися в «бывальщини» — фабулати, уподібнившись внаслідок цього до легенд нерелігійного характеру, за визначенням В. Соколової, — легендарних переказів («преданий легендарных»).

Якщо ж під переказами розуміти всю сукупність мотивів історико-героїчного плану, то вони й раніше не відзначалися особливою однорідністю. Поряд з реалістичними побутовими й фантастичними елементами, які увійшли в народну прозу як органічна частина первісного світорозуміння. З поступовою втратою достовірності, вони мусили відсіватися, поступаючись перед реалістичними деталями. Переважна більшість сюжетів переказів героїчного плану, хоча й оповідає про порівняно недавні в епічному розумінні часи, але будувалися вони на попередній фольклорній традиції, витісняючи образи давніх «культурних» героїв-велетнів і замінюючи їх новими іменами. Подібно до того, як образи ворогів-половців були замінені у фольклорі татарами, так і образ богатиря-захисника міг цілком бути замінений образом історичного героя.

Можливо, лише тому про Разіна і Довбуша збереглися легенди, а про Пугачова й Кармелюка перекази, що оповідання про перших вписалися в легендарний мотив про рятівника, який переховується («о скрывающемся избавителе»), а про останніх примкнули до мотивів про справедливого хлопського царя, які використовуються переважно в переказах. Відносити ж усі ці оповідання до переказів лише тому, що їх персонажами виступають історичні особи, означало б ігнорувати їх художньо-історичний розвиток. Абсолютного розмежування легенд та переказів не гарантує ні типологічно-генеалогічний метод, на який покладалися надії в 60-х роках, ні якийсь інший.

Обидва жанри сформувалися на єдиній загальнофольклорній основі, причому до недавнього часу в силу однорідності своїх функцій і адекватності форми вони ні оповідачем, ні слухачем не усвідомлювалися як різні жанри. Більшість давніх мотивів є в них спільними, хоча в процесі тривалої трансформації і набули окремих специфічних рис. Незважаючи на те, що сюжетною основою для більшості із них служили якісь зовнішні імпульси, викликані життєвими проявами, їхній зміст у наступних поколіннях визначала вже фольклорна традиція, у рідше якої вони

потрапляли в процесі свого побутування. Тому реальні події в легендах не відбиваються реально, а «оформляються через посередництво вже готових сюжетів і мотивів, що були своєрідними стереотипами, які значною мірою визначали і структуру образів»<sup>59</sup>.

Оскільки визначальним фактором у структурі первісного світогляду була міфологія, ні один із давніх стереотипів не позбавлений міфологічних елементів. Водночас у реалістичних переказах ми часто не знаходимо жодних її слідів. Чи означає це, що реалістичні перекази є винятково пізнього походження? Але як же тоді з переказами про аборигенів краю, котрі не тільки збереглися в усній традиції багатьох народів, а й увійшли в писемні джерела? Адже ні в кого не викликає сумнівів давність мотивів про переселення слов'ян з берегів Дунаю, розповідей про обрив та інших, засвідчених «Повістю временних літ». Чому ж у них не збереглося ні найменших слідів міфологічного світогляду слов'ян? На наш погляд, це можна пояснити лише тим, що під кінець першого тисячоліття у фольклорі вже існували дві різні тенденції відображення подій: реалістично-мнемонічна, що на той час, можливо, претендувала на певну науковість, і фантастична, котра відбивала в собі давні уявлення людини про навколишній світ та її мрії про випадкове щастя, яке цей світ може піднести. Ці дві тенденції і мали утворити ту основу, навколо якої формувалися подальші мотиви легенд і переказів.

Було б помилково вважати, що ці жанри зберегли свою первісну форму. «Жанри, — писав В. Шкловський, — стикаються, як крижини під час льодоходу, вони торосяться, тобто утворюють нові сполуки (з раніше існуючих одиниць)». Все це результат нового переосмислення життя»<sup>60</sup>. Щодо сучасного фольклорного процесу ці слова найбільшою мірою стосуються взаємодії легенд і переказів. Процес міжжанрової дифузії в них дуже відчутний, передусім у тих легендах та переказах, які об'єднані історичною темою. Між собою вони різняться лише наявністю чи відсутністю фантастики, і значно рідше — розгорнутої фабули. Стійкіші до подібного переосмислення міфологічні легендарні сюжети. Проте відсів недостовірних, хоча й меншою мірою, поширюється й на них.

У тих випадках, коли зредуковане в напрямі вірогідності оповідання в наступних «поколіннях» знову проявляє тенденцію до нарощування художнього потенціалу, відсіянні раніше фантастичні елементи можуть виявлятися

в ньому знову й знову. Цей процес добре відчутний у сучасному фольклорі, коли потреба в інформативній функції легенд відпала, а запити на вияв у ній естетичного начала значно зросли.

Переказам ця тенденція не властива, бо для цього вони ще занадто вірогідні. Через те, незважаючи на тяжіння до розгорнутого оповідального розвитку, їхня фантастична ампліфікація різко виходить за межі достовірного. Отже, якщо сучасне оповідання-фабулат виявляє хоча б якісь фантастичні риси, відносити його до переказів лише на тій основі, що в його сюжеті задіяні історичні образи чи зображені історичні події, було б помилкою вже тільки тому, що ретроспективність, тобто зверненість в минуле, тільки ще віддаленіше, не менше приртаманна й легенді.

І. Франко, вбачаючи певну спільність між: а) оповіданнями про історичні події і місцевості; б) щоденними побутовими оповіданнями і новелами і в) місцевими переказами<sup>61</sup>, не виключав з їхнього розряду й усю демонологічну прозу, яку він відносив до міфів<sup>62</sup>. Сучасному дослідникові легко визначити: якщо перша й остання з виділених груп оповідань найближчі до переказів, то друга — оповіді («сказы»). Франко, очевидно, об'єднував їх на основі реалістичності. У цьому ж відношенні переказ ближчий до побутової оповіді, ніж до легенди. Вони розрізняються між собою найбільше тим, що події, про які оповідають перекази, мають загальновідомий характер, а тому не потребують посилання на очевидця. Водночас переказ — найчастіше хронікат або ембріональна форма фабулата, наявність розвиненої розповіді властива лише тим із них, в яких ім'я історичного героя чи події є лише доповненням до традиційного легендарного сюжету. Такі оповідання і повинні вважатися легендами.

Рідко від основної меморативної форми відходить і оповідь, наближаючись до хроніката. Але хронікальність — основна формотворча ознака переказу. Тому шлях від оповіді до переказу значно коротший, ніж від переказу до легенди.

Загубивши живий зв'язок з очевидцем, колишня оповідь часто втрачає і конкретний образ свого героя. Тому в реалістичних переказах персонажі не відзначаються ні чіткою окресленістю вчинків, ні тим більше якимись чистими зовнішніми якостями. У них ще багато загального, не опоеитизованого народною фантазією матеріалу, який мо-

же виявитися лише в легенді, але для цього, крім багатьох інших щасливих обставин, епічний герой повинен повністю втратити зв'язок з героєм реальним і влитися у традиційне сюжетне русло.

Тепер можна назвати й основні жанрові ознаки переказу. Виходячи із сказаного вище, такими ми вважаємо: 1) реалістичність (як у самій природі персонажів, так і в структурі мотивів); 2) зовнішню форму вияву епічної позиції, повну відсутність зв'язку з очевидцем на основі загальної значимості подій, відображених в оповіданні; 3) хронікат або ембріональну форму фабулати; 4) ознаку порівняно давнього часу; 5) відкриту форму сюжетного оформлення; 6) відсутність яскравих персонажів. Як бачимо, повну відповідність з легендою переказ виявляє лише в одному напрямі: обидва жанри мають зовнішню епічну позицію.

Визначивши основні жанрові особливості оповідань, які межують з легендою, можна підійти і до окреслення її самої. Що ж являє собою легенда не лише у загальних рисах?

К. Чистов і С. Азбелев відзначають її як усне оповідання, що побутує як достовірна розповідь, а насправді ґрунтується на фантастичному вимислі. В. Зінов'єв вважає таке означення занадто широким, оскільки воно поширюється й на міфологічну оповідь («быличку») <sup>63</sup>. І в конкретному випадку він правий, адже окреслити жанр легенди лише двома критеріями, мабуть, неможливо. До того ж це означення поширюється не тільки на «быличку», а й на «бывальщину», яку К. Чистов вважає за окремий жанр <sup>64</sup>.

На нашу думку, для запропонованої дефініції бракує таких суттєвих критеріїв, як фабульність і пряма чи посередня вказівка на ознаку давнього часу. І те й інше робить реальним розмежування легенди з міфологічною оповіддю. Доповнене в такий спосіб трактування К. Чистова і С. Азбелева із зазначенням тематичного характеру оповідання, внесеному в розробку дефініції українською фольклористикою, могло б мати приблизно такий вигляд: легенда — це односюжетне фабульне оповідання міфологічного, історико-героїчного та апокрифічного змісту, що побутує як достовірна розповідь про далеке минуле, але фактично ґрунтується на фантастичному вимислі.

Означення не може охопити всі без винятку рухомі сторони тексту. Неможливо передбачити дослівно всі із них і в переліку основних критеріїв. Тому ми назвемо

лише найважливіші для диференціації жанру: 1) фантастичність; 2) фабульність, що включає послідовність викладу подій та традиційність форм сюжету; 3) ретроспективність, ознака давнього часу описуваних подій; 4) зовнішня форма епічної позиції; 5) драматизм змісту; 6) яскравий вияв причинно-наслідкових зв'язків, які переважно впливають з давніх уявлень про навколишній світ; 7) наявність чітко виражених персонажів. Наведений комплекс характеристик робить можливим розрізнення легенди серед інших епічних жанрів, але слід зауважити, що всі ці риси притаманні і російській «бывальщине». При визначенні жанрових меж за комплексом критеріїв, а не за якимось одним із них, вона, без сумніву, відійшла б до легенд.

В українському фольклорі традиційно розрізняють три жанрові різновиди легенд: міфологічні, героїчні й апокрифічні.

До міфологічних легенд, як правило, відносять твори сюжетного характеру, засновані на давніх дохристиянських уявленнях, які з часом втратили свою світоглядну основу і набули чисто символічного художнього значення. Це найдавніший з усіх видів легенд. Їх виникнення пов'язується з нижчим ступенем варварства, коли тільки почали розвиватися вищі якості людини й активно запрацювала її уява. Значна частина образів і мотивів цих оповідок є спільним набутком багатьох народів. Визначаючи міфологічні легенди як «оповідання міфічні», І. Франко писав, що «для питомої праслов'янської чи праруської дохристиянської міфології в них знайдеться дуже небагато матеріалу; може бути, що якесь зерно такої міфології в них і є, та не треба забувати, що воно виростало на буйній ниві міжнародної середньовічної, варварсько-християнсько-сектлярської міфології, і вилючити наше питомо національне зерно з тих чужих шкаралуп часто буває майже зовсім неможливо» <sup>65</sup>.

Персонажами міфологічних легенд поряд з реальними героями виступають чудодійні добрі і злі духи, підземні господарі надр і охоронці скарбів, лісовики, водяники, русалки, упирі, чаклуни, чарівники, знахарі і т. ін. Своїми персонажами міфологічна легенда помітно вирізняється серед інших жанрових різновидів. Проте демонічність образів в українському фольклорі не вважається жанровою домікантою. Не менш своєрідна і поетика цих легенд. Вона відзначається сміливістю композиційних вирішень, викінченістю гармонійного поєднання людини з природою,



втілюваною в художні образи її антропоморфізованих чудодійних сил, простою формою реалізації головної ідеї та народних морально-етичних принципів.

Героїчні легенди тісно пов'язані з історичним минулим народу. В них у народно-художній інтерпретації подається вичерпна характеристика ставлення народних мас до певних історичних подій. За часом виникнення вони найчастіше бувають пізнішими, ніж міфологічні легенди, тому відтворюють навколишній світ набагато реалістичніше. Проте залишки міфологічної свідомості увійшли і в ці оповідання. Передусім вони відбилися на природі фантастики героїчних легенд. Загалом у них є багато такого, що має пряме відношення до конкретних осіб і подій.

У російській фольклористиці значна частина оповідань, що своєю структурою нагадують українські міфологічні легенди, означається терміном «історичні перекази» («исторические предания»). При цьому вочевидь ігнорується художній бік оповідання, не враховується, наскільки фольклорний образ віддалений від реального героя, яке місце в оповіданні належить художньому вимислу. Ті ж дослідники, які враховують і ці критерії, серед російських фольклорних сюжетів на історичну тему неодмінно знаходять зразки, при класифікуванні яких неможливо обійтись без поняття «легенда». К. Чистов вбачає ознаки цього жанру серед соціально-утопічних сюжетів про історичних осіб<sup>66</sup>. Л. Баргаг усі фантастичні сюжетні оповідання історико-героїчного характеру вважає за доцільне позначити подвійною номінацією «переказ-легенда» («предание-легенда»)<sup>67</sup>.

Апокрифічні легенди хоч і взаємодіють з міфологічними та героїчними сюжетами, але в контексті традиційних слов'янських мотивів у сучасному українському фольклорі стоять відокремлено. Запозичені через посередництво Болгарії з візантійських джерел або зароджені самостійно під їхнім впливом, вони хоч і набули в нашому фольклорі деяких специфічно національних рис, проте стійкою його частиною так і не стали. В останні десятиліття цей жанровий різновид взагалі став непродуктивним, тому деякі з його зразків позначені слідами контамінації з міфологічними та героїчними легендами: інша, незначна, частина отримала анекдотичне забарвлення, щодо будь-якого з традиційних видів неказкової прози це є першою ознакою занепаду. В сучасному живому фольклорному процесі побутування апокрифічних легенд обмежене. Значно краще представлені вони у літературі. Проте за кіль-

кістю зафіксованих сюжетів і мотивів цей різновид поступається і перед міфологічною і перед героїчною легендами. Відома українська дослідниця Г. Сухобрус, яка фактично заклала основи існуючої й нині на Україні класифікації усної неказкової прози, наслідуючи російську класифікацію, що має у своєму складі й «топонимические предания», в окрему групу виділяла ономотологічні легенди<sup>68</sup>.

На думку іншого відомого вченого О. Дея, весь легендарний матеріал залежно від змісту й походження можна поділити на міфологічні, антропоморфічні, апокрифічні, топонімічні, історично-героїчні, соціально-побутові та інші легенди. Принагідно дослідник зазначив, що «нерідко одна і та ж легенда містить у собі подвійну чи потрійну інформацію»<sup>69</sup>. Саме ця подвійність чи потрійність, на наш погляд, і дає змогу охопити всю сукупність легенд лише трьома назвами. Антропоморфічні сюжети завжди бувають чи міфологічними, чи апокрифічними; соціально-утопічні — чи героїчними чи апокрифічними; соціально-побутові мають своє представництво серед усіх трьох основних тематичних груп, топонімічні залежно від характеру викладу теж можуть належати до будь-якого з основних видів. Більш глибоке рубрикування якщо й потрібне, то лише на рівні мотиву чи групи мотивів, але не для означення жанрових різновидів.

Із змінами у суспільній свідомості змінюються і домінуючі функції легенд. Так, останнім часом їхня інформативно-пізнавальна функція все частіше поступається перед художньою. Це сприяє збагаченню легенди мотивами і виражальними засобами інших жанрів. Трансформуючись у напрямі нарощення художнього потенціалу, вона наближається до казки, посилюючи дидактичні моменти, може перетворитись у легенду-притчу. Особливо легко контамінуються з казками легенди із зооботаноморфними образами. Сприятливий ґрунт для цього вони знаходять у казках про тварин. Так утворюються легенди-казки — складні міжжанрові сполуки, що мають ознаки обох жанрів («Два пташині царі», «Каня», «Чому пєс живе коло людини», «Отровнаця — пєсєя вишня»)<sup>70</sup>. Позначені значним етіологізмом, характерним для легенд і неприродним для казок, згадані сюжети поряд з цим використовують і казкові мотиви про звірині віча, розв'язання представниками різних зоологічних видів своїх суперечок, які набули етіологічного значення, бо нібито знайшли втілення у звичках цих тварин.

## 2. Два види українських міфологічних оповідань

Міфологічна легенда є одним із найархаїчніших різновидів давнього жанру. Найвіддаленіші від нас у часовому плані її мотиви й образи зародились у далекому минулому.

Проте все, що стосується окремих мотивів, хтосна, чи можна поширити на сучасний жанр міфологічної легенди загалом, адже як жанр він теж складався історично. Розвиток міфологічних сюжетів на основі окремих меморатів переконливо продемонстрував відомий фінський учений Лаурі Хонко<sup>71</sup>. Пильної уваги у галузі вивчення історичного розвитку епічних жанрів заслуговують оригінальні творчі пошуки Є. Мелетинського<sup>72</sup>. Дослідник торкається і деяких проблем еволюції міфологічних мотивів. Так, можливою праформою казки (праказки) він вважав міфологізований забобонний меморат («быличку»).

У 50—60-х роках українська міфологічна легенда розглядалась майже як еквівалент російської «былички». І на той час для таких паралелей були підстави, адже визначальною жанровою ознакою вважались тема, персонаж, а персонажні системи обох жанрів дуже подібні між собою. Не бралось до уваги відношення оповідача до своєї оповіді. Певна закономірність була і в тому, що на Україні ці оповідання називалися легендами — тут вони частіше побутували у формі фабулата чи хроніката, тоді як в Росії, за винятком південних областей, переважно більшість міфологічних оповідань становили меморати.

Останнім часом російська фольклористика вже зробила крок у диференціації оповідок з власного життя та сюжетних оповідей міфологічного характеру, закріпивши за останніми назву «бывальщини». Оскільки українська фольклористика досі ґрунтовним вивченням марновірних оповідань не займалась, то й наявність серед них двох розбіжних за жанровими ознаками видів тут все ще залишається неузаконеною.

З текстів міфологічних оповідань випливає, що не всі вони пройшли однаковий шлях розвитку. В українському фольклорі поряд з міфологічними легендами, оповіданнями, що мають певний сюжет, збереглося чимало марновірних оповідань-меморатів, які не стали традиційними. А термін «легенда» сприймається як щось традиційне, що має певну композицію, сюжет. У міфологічних меморатах сюжет найчастіше відсутній, події в них також багато в чому непередбачувані, оскільки залежать від імпровізації

оповідача-очевидця. За критерієм епічної позиції такі оповідання ближчі до реалістичних оповідей («сказов»). Оповідач у них нерідко виступає і одним з персонажів. Якщо ж розповідь ведеться від третьої особи, то в таких випадках у ній завжди є посилення на очевидця. Без цього меморат не меморат.

Від більшості оповідей-бывальщин («сказов») міфологічні меморати відрізняються лише тим, що основним об'єктом оповідання в них служать вигадані, реально не існуючі персонажі, а в деяких навіть не персонаж, а власне те, що ним вдалось, оскільки сам він найчастіше залишається невидимим і вгадується лише за приписуваними йому в народних повір'ях діями. Головним у такому оповіданні завжди є образ людського страху.

Центром марновірного оповідання-мемората служить його персонаж. Оповідач-«очевидець» не підозрює його надуманості, інакше немислимою була б і сама поява оповідки. Проте, якщо у свідомості творця, його уяві фантастичні образи мали той самий статус, що й реально існуючі персонажі, то чи доцільно відокремлювати оповідання, в які вони входять, від оповідей-бывальщин. На нашу думку, доцільніше, і це було б закономірніше з історичного боку, вважати їх найдавнішим різновидом народного оповідання уточнивши при цьому означенням «міфологічне» — міфологічна оповідь («мифологический сказ»).

Постійно видозмінюючись і розвиваючись, в міру віддалення від «очевидця» міфологічні оповіді мають здатність довільно групуватися між собою і часом утворюють сюжетну оповідку. Із набуттям фабульності емоційно-виражальний центр такого оповідання пересувається на сюжет. Часом за таких обставин, там, де сюжет розповіді сам становить художню цінність, при його подальшій передачі міфологічні образи можуть випадати зовсім або ж піддаватися значній контамінації.

Наприклад, у легенді «Гуковиця» (див. додаток), записаній у наші дні, нема жодного міфологічного персонажа, вірування. Її сюжет пов'язаний із загибеллю людей, причиною якої стала злива. З тексту важко зрозуміти, що саме — лісове відлуння чи якийсь міфологічний персонаж заманив молодят у баговиння. Згадується лише, що відгукнулося щось з другого боку болота, кинулися вони одне одному назустріч і загинули в болотяній твані.

Часовий резонант про відлунуючі й нині у грозві ночі голоси загиблих чоловіка й дружини, фабульність, узагаль-

неність змісту не полишають ні найменших сумнівів, що даний текст слід відносити до легенд.

У типологічно близьких до нього оповіданнях винуватцем подібної загибелі людей завжди виступає лісовик («леший») або ж трансформований із нього чорт, що заманює подорожнього жіночим (чоловіка), чоловічим (жінку), а іноді й баранячим голосом<sup>73</sup>.

У міфологічній легенді нема нічого такого, що б не було зумовлене рядом попередніх дій сюжетної колізії. Ця сюжетна особливість, мабуть, теж бере витоки з побутування примітивних народних повір'їв. Порухення табу служить першопочтовком для виникнення сюжету про наслідки цього порушення<sup>74</sup>.

Причиною трагічної розв'язки сюжету в легенді «Гуковиця» могли на певних ступенях її розвитку служити такі традиційні особливості полісуна, як неприйняття нічної роботи, шуму в лісі.

Отже, «цементуючий» центр міфологічної оповіді («былички») теж, виявляється, при переході в інші форми може бути досить рухомим. То ж чи варто ставити у класифікаційних питаннях саме на нього?

Основним, чим ці жанри різняться між собою, є форма вияву їхньої епічної позиції. Для легенд вона зовнішня, а для міфологічних оповідей — внутрішня.

Поштовхом до виникнення міфологічної оповіді служить повір'я. Одне з почесних місць належить йому і в структурі самого оповідання, яке намагається всім своїм змістом підтвердити і його, і забобонно-дидактичні цілі.

У міфологічній легенді повір'я не служить настільки важливим композиційним елементом, бо вона побутує не завдяки віруванню, а всупереч йому.

Таким чином, якщо міфологічна оповідь має яскраво виражене релігійно-забобонне відношення до дійсності, то в міфологічній легенді вже чітко виявлені ознаки несвідомо-художнього відношення до неї<sup>75</sup>. Завдяки перенесенню акценту на художній бік оповідання у легенді нове емоційне забарвлення отримали і явища, описувані її попередницею — міфологічною оповіддю. Там, де оповідь («быличка») лякає своїми надприродними істотами, застерігає від зустрічі з ними, міфологічна легенда дає змогу милуватися їхньою красою, доброзичливістю, справедливістю, симпатією до знедолених. Міфологічні риси в таких випадках, на відміну від меморатних оповідань, виступають уже не як момент світогляду, а як художній засіб, котрий втілює фантастичність змісту.

Міфологічний меморат завжди індивідуалізованіший від легенди з аналогічними образами. У ньому багато другорядних деталей, які не мають прямого відношення до змісту. В легенді ж усе підпорядковане сюжету. В інтерпретації посереднього виконавця така легенда швидше нагадуватиме схему сюжету, ніж сам сюжет, але навіть і в схемі, яка може складатися всього з кількох речень, основні точки опори сюжетної побудови будуть добре відчутні. У цьому легко переконатися на одному з варіантів легенди «Зозуля»<sup>76</sup>.

Оповідання надзвичайно лаконічне, основні точки сюжету дуже виразні: а) хвороба матері; б) хвора мати просить води, але діти не чувають; в) мати перетворюється в зозулю і вилітає у відчинене вікно; г) діти, набравши в квартиру води, доганяють матір, пропонують їй напитись, але ображена мати-зозуля не хоче вернутись; д) зозуля кує в тузі за дітьми.

У легенді нема нічого зайвого, все підпорядковане сюжету, провідній ідеї. В оповідях-меморатах подібне явище — рідкість. Все-таки в них рідко обходиться без другорядних деталей. Вони служать для вираження настрою оповідача в момент зустрічі з надприродною істотою для часово-просторової прив'язки, посилання на інших очевидців, з ким траплялося щось подібне.

Для достовірності міфологічної легенди посилання на очевидців не обов'язкове, воно передається як щось загальноновідоме, а отже, гідне уваги. Переважаючи художньо-інформативні запити слухача до її сприймання прощають оповідачеві упущення деяких конкретизуючих даних. Проте і в легендах часом зустрічаються рядові імена та прізвища, нічим не підтверджені назви населених пунктів. Людей з такими іменами в місцях, про які розповідає легенда, найчастіше не пам'ятають. Вони, мабуть, наводяться оповідачами з розрахунку на те, що прив'язка сюжету до певних просторово-часових орієнтирів сприятиме посиленню вірогідності. Цей прийом легенда успадкувала від міфологічної оповіді.

Міфологічна оповідь через свою індивідуальність не є стійкою сполукою ні текстово, ні композиційно. Не вилившись у традиційне русло, не збагатившись цікавими елементами, вона рідко здатна пережити свого творця.

Характерною рисою міфологічної легенди порівняно з однотипним різновидом оповіді є її ретроспективність. Для оповіді-мемората це далеко не обов'язкова, а іноді й зайва ознака, оскільки цей жанр виступає недавнім спогадом.

Наведені вище розбіжності переконливо свідчать про необхідність розрізнення в українському фольклорі двох видів міфологічної прози: міфологічної легенди як сукупності оповідань-фабулатів, звернених в минуле, з традиційними загальновідомими персонажами, які поряд з іншими акумулюють у собі й естетичну функцію, та міфологічної оповіді-мемората, оповідання про порівняно свіжі враження від уявної зустрічі з надприродними істотами і явищами природи.

- <sup>1</sup> Українська народна поетична творчість. К., 1958. Т. 1. С. 401.
- <sup>2</sup> *Азбелев С. Н.* Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях. Минск, 1974. С. 99.
- <sup>3</sup> *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964. С. 3.
- <sup>4</sup> *Christiansen R.* The Migratory Legends // FFC. 175, Helsinki, 1958; *Simonsuuri L.* Typen und Motivverzeichnis der finischen Sagen // FFC. 182, Helsinki, 1961.
- <sup>5</sup> *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. С. 1.
- <sup>6</sup> *Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашиников К. П., Новиков Н. В.* Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979; Указатель сюжетов русских быличек и бивальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 162—191.
- <sup>7</sup> *Кравцов Н. И.* Историзм русского фольклора // Русское устное народное творчество. М., 1983. С. 289—290.
- <sup>8</sup> *Мишанич С. В.* Усні народні оповідання. К., 1986. С. 262.
- <sup>9</sup> Див.: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; *Його ж.* Морфология сказки. М., 1969.
- <sup>10</sup> *Зиновьев В. П.* Быличка как жанр фольклора и ее исторические судьбы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Саратов, 1975.
- <sup>11</sup> *Горький М.* Разрушение личности // Собр. соч.: В 30 т. М., 1953. Т. 24. С. 27.
- <sup>12</sup> Фольклор как искусство слова / Под ред. Кравцова Н. И. М., 1969. С. 6.
- <sup>13</sup> *Азбелев С. Н.* Отражение действительности в преданиях, легендах, сказаниях // Прозанческие жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 96—97.
- <sup>14</sup> *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 115.
- <sup>15</sup> *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. С. 5—6.
- <sup>16</sup> *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974. С. 37—38.
- <sup>17</sup> *Аникин В. П.* Русская народная сказка. М., 1959. С. 10.
- <sup>18</sup> *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 288.
- <sup>19</sup> *Пропп В. Я.* Русская сказка. Л., 1984. С. 40.
- <sup>20</sup> Про полоза в ньому говориться: «Там, де пройде полоз, земля горить; він руйнує ліси. Полоз свище». Див.: *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 233. (Французкою мовою наведена стаття була видрукована у 1928 р.).

<sup>21</sup> *Sydow C.* Kategorien der Prosalvolksdichtung // Volkskundliche Gaben John Meier zum 70. Geburtstag gebracht. Berlin; Leipzig, 1934. S. 253—268.

<sup>22</sup> *Соколова В. К.* Изображение действительности в разных фольклорных жанрах // Русский фольклор (далі — РФ). Л., 1981. Т. 20. С. 41.

<sup>23</sup> *Азбелев С. Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности // Славянский фольклор. М., 1965. С. 12.

<sup>24</sup> *Соколова В.* Русские исторические предания. М., 1970.

<sup>25</sup> *Чистов К. В.* Русские социально-утопические легенды. М., 1967; *Його ж.* Легенды об «избавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов // Славянский фольклор. М., 1965. С. 36—37.

<sup>26</sup> Див. передмову І. Франка до збірки «Галицькі народні казки» // Етнографічний збірник. Львів, 1895. Т. 1. С. 3.

<sup>27</sup> *Чистов К. В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964. С. 7.

<sup>28</sup> Там же. С. 8.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> *Чистов К. В.* Прозанческие жанры в системе фольклора // Прозанческие жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 21—23.

<sup>32</sup> Там же. С. 23.

<sup>33</sup> *Леонова Т. Г.* Взаимодействие художественных традиций в разных жанрах славянского фольклора // Эпическое творчество народов Сибири. Улан-Удэ, 1973. С. 92—93.

<sup>34</sup> *Мишанич С. В.* Усні народні оповідання. К., 1986.

<sup>35</sup> Формальність локальної прикріпленості насамперед полягає в тому, що на основі загальновідомої епічної традиції, на якій ґрунтується твір, локалізація робиться до місця його побутування.

<sup>36</sup> *Мишанич С. В.* Біля джерел народної прози // Народні оповідання. К., 1983. С. 21.

<sup>37</sup> Там же. С. 21—22.

<sup>38</sup> Українські народні казки, легенди, анекдоти / За ред. Попова П. М. С. 232.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Малорусские народные предания и рассказы / Свод Михаила Драгоманова. К., 1876. С. 78.

<sup>41</sup> *Кравцов Н. И.* Жанровая система фольклора. С. 25.

<sup>42</sup> Малорусские народные предания и рассказы / Свод Драгоманова Михаила. С. 224; Українські народні казки, легенди, анекдоти / За ред. Попова П. М., К., 1955. С. 227.

<sup>43</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. Ужгород, 1972. С. 29.

<sup>44</sup> Малорусские народные предания и рассказы / Свод Драгоманова Михаила. С. 78, 229—230, 415—420.

<sup>45</sup> Там же. С. 78.

<sup>46</sup> Там же. С. 79.

<sup>47</sup> *Тутковский П. А.* Озеро Святязь и народные предания о нем (далее — Озеро Святязь...) // Киевская старина. 1901. № 72. Кн. 3. (документы, известия и заметки). С. 149.

<sup>48</sup> *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 193.

<sup>49</sup> *Гуревич И. С.* Космогонические представления у населения Оленского района // Сов. этнография. 1948. № 3. С. 124—131.

<sup>50</sup> *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970. С. 273.

<sup>51</sup> Дунаєвська Л. Ф. Легенди та перекази // Українська народно-поетична творчість / За ред. Грицяя М. С. К., 1983. С. 243.

<sup>52</sup> Про правомірність подібного підходу і традицій вживання терміну «легенда» в країнах зарубіжної Європи див.: Чистов К. Русские социально-утопические легенды. С. 5—6.

<sup>53</sup> І. Франко називав подібні твори міфічними оповіданнями. Але навіть на ті часи питома вага меморатів серед таких оповідань була вже незначною. Форму мемората має російська «быличка». В українській фольклористиці за оповіданнями з особистого життя закріпився термін «оповідь» (рос. «сказ»). Тому відповідником російського терміну «быличка» може бути назва «міфологічна оповідь».

<sup>54</sup> Померанцева Э. В. Жанровые особенности русских быличек // Р. Ф. Л., 1972. Т. 13. С. 287.

<sup>55</sup> Кравцов Н. И. Жанровая система русского фольклора // Кравцов Н. И., Лазутин С. Г. Русское устное народное творчество. М., 1983. С. 24.

<sup>56</sup> Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.

<sup>57</sup> Соколова В. К. Изображение действительности в разных фольклорных жанрах // Р. Ф. Л., 1981. Т. 20. С. 43.

<sup>58</sup> Соколова В. К. Взаимодействие преданий с другими фольклорными жанрами // Прозаические жанры фольклора народов СССР. Минск, 1974. С. 127.

<sup>59</sup> Соколова В. К. Об этнографических истоках сюжетов и образов преданий // Фольклор и этнография. М., 1984. С. 132.

<sup>60</sup> Шкловский В. Б. Повести в прозе. М., 1966. Т. 2. С. 266—267.

<sup>61</sup> Етнографічний збірник. Львів, 1985. Т. 1. С. 3.

<sup>62</sup> Франко І. Передмова до «Галицьких народних казок» // Вибрані статті про народну творчість. К., 1955. С. 183—184.

<sup>63</sup> Зинovieв В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы: Автореф. дис. ... канд. филол. наук, Саратов, 1975. С. 13.

<sup>64</sup> Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. С. 10.

<sup>65</sup> Франко І. Передмова до «Галицьких народних казок» // Франко Іван. Вибрані статті про народну творчість. К., 1955. С. 183—184.

<sup>66</sup> Чистов К. В. Русские социально-утопические легенды. М., 1967.

<sup>67</sup> Бараг Л. Г. Народные сказки, легенды и предания Башкирии. Уфа, 1967. С. 22.

<sup>68</sup> Усна народна творчість. К., 1958. Т. 2. С. 401.

<sup>69</sup> Дей О. І. Легенди та перекази // Легенди та перекази. К., 1985. С. 9.

<sup>70</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. Ужгород, 1972. С. 12—14, 17.

<sup>71</sup> Hopko L. Geisterglaube in Ingermanland. В. 1 // FFC. 1965. N 185.

<sup>72</sup> Мелегинский Е. М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // Р. Ф. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 81—101.

<sup>73</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Харьков, 1893. С. 32.

<sup>74</sup> Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах / Сост. Айвазян С. при уч. Якимовой О. // Померанцева Э. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 162—192.

<sup>75</sup> Докладніше про несвідомо-художнє відношення фольклору до дійсності див.: Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах сказочной прозы // Р. Ф. Л., 1972. Т. 13. С. 6—19.

<sup>76</sup> Запис 1983 р. у с. Стобихва Камінь-Каширського району Волинської області від С. Ф. Гривинець (1905 р. н.).

Розгін  
групуї

УКРАЇНСЬКА  
МІФОЛОГІЧНА  
ЛЕГЕНДА  
В ЇЇ ІСТОРИЧНОМУ  
ТА ІДЕЙНО-  
ХУДОЖНЬОМУ  
РОЗВИТКУ



Питання про історичний та ідейно-художній розвиток мотивів, образів, жанрів існує у вітчизняній фольклористиці стільки ж, скільки існує вона сама. До певної міри його торкаються у своїх працях майже всі дослідники фольклору. Із сучасних східнослов'янських фольклористів принцип історизму найбільш витриманий в роботах С. Азбелева, В. Гусева, В. Жирмунського, Є. Мелетинського, Е. Померанцевої, В. Проппа, В. Соколової, К. Чистова<sup>1</sup>. І хоч їхні висновки переважно стосуються російського фольклору, вони з певними поправками на національну специфіку служать міцним фундаментом і для вивчення української міфологічної легенди.

Для реконструкції шляхів історичного розвитку жанру досить важливим є питання, що становить собою міфологічна легенда: вид мистецтва чи галузь давніх людських знань?

М. Кравцов писав, що фольклор «піддається загальним законам мистецтва, для всіх видів якого критерії... мають бути однаковими»<sup>2</sup>. Подібної думки дотримувалися і відомі російські вчені С. Азбелев та В. Анкіп. Проте для будь-якого виду мистецтва характерне домінування в ньому естетичних функцій. Водночас словесна творчість на ранніх етапах розвитку мала й практичні функції, провідними серед яких були обрядово-ритуальні, соціально-організаційні, виробничі та ін.<sup>3</sup> Ш. Гусейнов вважав, що у фольклорі часів формування міфологічного епосу практичні функції навіть переважали<sup>4</sup>. Повною мірою це стосується й міфологічної легенди. У сучасному оформленні вона відобразила перехід від вірування до народної художньої прози, але ще в недалекому минулому оповідання, котрі за формою передували їй, поряд з естетичними переслідували й практичні цілі, головні з яких полягали у застереженні людини від можливої зустрічі з потойбіч-

ними силами природи. Тому ключ до розуміння міфологічної легенди — в її історичному минулому. У його відновленні існує багато труднощів. Передусім «у більшості випадків неможливо відповісти на питання, до якого часу належить той чи інший твір за своїм походженням і який шлях побутування, змінювання він пройшов»<sup>5</sup>. Безсумнівно ясно лише те, що генеза міфологічної легенди бере початок від первісного світосприймання. Тому на його особливостях ми зупинимося докладніше.

#### 1. Історичні передумови виникнення міфологічних образів і мотивів

Традиційна неказкова проза дуже чутливо реагує на загальний рівень свідомості народних мас. Будь-які помітні зміни у свідомості призводять до нівелювання фольклорних мотивів. Водночас ці один із нових мотивів не створюється без урахування історичного досвіду народу, втіленого в епічній традиції. Кожне нове покоління оповідачів спирається на все краще, створене попередниками. Таким чином, у заново створювані оповідання мимоволі входять і відгомони давно минулих епох. Вони виявляються у структурі мотивів, сюжеті, поетичних засобах, що походять від давнього світогляду, а найбільше — в образах. Найпростіші з них створювалися ще десь на рівні людської підсвідомості, коли існування міфологічного образу цілком залежало від людського страху перед силами природи. Найдавніші оповідки про природу і суспільство з властивим для них способом побудови художнього образу — невіділенням людиною себе з природи — А. Ансімов відносив до пізньопалеолітичної епохи<sup>6</sup>. Наступні покоління оповідачів могли лише шліфувати вже сформований образ, проте ні в якому разі не змінювати його загалом. У цьому легко переконатися, виходячи з того, що в структурі багатьох із них, записаних вже в останні півтора століття років, досі чітко простежуються сліди таких давніх вірувань, як тотемізм, анімізм, культ предків. Власне на цих віруваннях і тримається величезна будова демонологічних персонажів.

Первісна людина була пригнічена впливом зовнішніх факторів, труднощами боротьби з природою. Щоб вистояти у цій борні, інстинкт самозбереження розвинув у ній дві творчі сили: пізнання й уяву. Проте, оскільки людське пізнання ніколи не було і не може бути вичерпним, по-

ряд з позитивним досвідом люди «впустили в свої голови й чимало хибних думок»<sup>7</sup>. Окрім з них знайшли відбиток у міфологічних образах та мотивах. Але, як свідчить індійська народна мудрість, якби були наглухо зачинені двері перед всіма хибними думками, то в свідомість людей ніколи б не змогла увійти й істина.

Зрозуміло, що первісні оповідання про природу мусили бути й міфологічними, бо в той період, коли інстинктивна людина, дикун не виділяв себе із природи, не визнавав себе її особливим феноменом, він не міг мислити інакше, ніж наділити навколишній світ власними якостями і звичками. Тому в його уяві птахи і звірі можуть перетворюватися людьми, розмовляти людським голосом, творити добро і зло, створювати те, що не під силу навіть людині. Такими постають персонажі оповідань, викликаних до життя світоглядом, визначеним у сучасній науці як міфологічний світогляд<sup>8</sup>, або просто міфологія<sup>9</sup>.

Міфологія неоднорідна. В неї увійшли погляди, які побутували в різні часи на різних територіях. В процесі етнокультурних взаємовпливів, у зв'язку з спільністю історичного розвитку народів вони стали набуток багатьох націй і народностей. Проте інтернаціональний характер міфології не завадив виділенню в кожному національному фольклорі специфічних особливостей, побутуванню лише йому властивих типів і образів. Усі ці відхилення диктувалися своєрідністю життєвих засад того чи іншого народу.

У слов'ян не існувало рабовласницької формації. Може саме тому в їхній культурній скарбниці не збереглося більш-менш помітних слідів так званої «вищої міфології» — системи міфів про взаємовідносини богів-володарів. Їх слов'янам заміняли більш земні, позбавлені ореолу святості духи полів, лісів, вод — персонажі «нижчої міфології» і нечисленні божества солярного культу, теж дуже демократичні за своїм змістом. Вони й служили в уявленнях наших далеких предків формою моделювання природних та людських зв'язків. Але ця проста й доступна навіть первісній людині галузь відображення навколишнього світу пройшла тривалий шлях розвитку.

Ще в середині минулого століття Д. Шеппінг поділив усю слов'янську міфологію залежно від ступеня її розвитку на три епохи: 1) — епоху духів; 2) епоху божеств природи; 3) епоху богів-кумирів<sup>10</sup>. Трьохступінчасту схему розвитку давньослов'янської релігії вже в наші дні за-

пропонував Б. Рибаків. У перший ряд він поставив анімізм — «віру в лісових, водяних і болотяних духів». За ним іде культ божеств родючості і, нарешті, — дружинний культ божества грози і війни<sup>11</sup>. Проте, як справедливо вважає С. Токарев, ця схема потребує доопрацювання<sup>12</sup>. Багато в чому відрізняється від двох попередніх схема, запропонована М. Шахновичем. Він вважав, що «релігія в докласовому суспільстві пройшла три основні стадії: 1) релігія ранньородового суспільства — тотемізм — фантастичне відображення кровноспоріднених і виробничих зв'язків у вигляді тотема (міфологічного «предка» роду); 2) релігія розвинутого роду — культ духів предків; 3) релігія племені — культ природи і стихій, що виник з появою землеробства й скотарства й перетворився в племенний політеїзм (багатобожжя)»<sup>13</sup>.

Важко повністю погодитися і з М. Шахновичем. У його схемі відчувається прагнення простежити логічну послідовність і пряму спадкоємність у розвитку поглядів, пов'язаних з ушануванням роду. При цьому не враховується те, що тотемізм — культ матріархального роду, зумовлений переважанням мисливського способу ведення господарства, а культ предків — якісно новий, хоч і з деякими регенованими елементами тотемізму, культ патріархального суспільства, зумовленого переходом від мисливства і збиральництва до землеробства, де провідною у виробництві матеріальних благ була вже роль чоловіка. Між цими двома дуже схожими за об'єктами поклоніння та різними за господарською семантикою культурами в історичному ланцюжку їх розвитку мусив бути ще один перехідний, який би відбивав і зміну економічних формацій. Таким міг бути анімізм — культ духів природи.

Різноманітні міфологічно-релігійні культури стали ґрунтом для формування таких фольклорних образів, як водяник, лісовик, домовик, русалка, мавка, полудниця, вовкулака, чаклун, чарівник, ворожбит, духи-господарі, персоналізації хвороб тощо. Завдання полягає лише в тому, щоб з уцілілих уламків, а іноді й досить добре збережених і довершених у художньому відношенні речей установити сліди тих чи інших вірувань і на їхній основі виявити, що послужило першопочтовим образу чи мотиву, а вже тоді по можливості простежити, реконструювати і весь шлях його розвитку.

Добре відчутні в міфологічних легендах сліди одного з найдавніших вірувань — тотемізму. Виник він, як вважає А. Золотарьов, «на ґрунті примітивного мисливсько-

збиральницького палеоліту» і був первісною формою релігійного усвідомлення родинних стосунків<sup>14</sup>. Головне у світогляді, породженому тотемізмом, — вбачання кровного споріднення між окремою родовою групою людей і певним тваринним чи рослинним видом. Існування подібних поглядів на природу, викликане примітивним господарюванням первісних мисливців, ознаменувало початок розпаду роду як основного осередку суспільства. У фольклорі тотемістичні риси відбивають той період історичного розвитку, коли на зміну ендогамним шлюбним стосункам прийшла екзогамія, яка скасувала укладення шлюбних зв'язків у середині роду. Чоловік, котрий у матріархальній сім'ї дружини уособлював чужий рід, у силу своєї алохтонності (відчуженості) вважався таємничим і таким, що своєю присутністю може зашкодити родові<sup>15</sup>. У зв'язку з цим він мусив пройти ініціацію в новій сім'ї і прилучитися до родового тотема дружини. Крім цього, щоб родовий тотем дружини був прихильний до новоутвореної сім'ї, до узаконення справжнього шлюбу шляхом ритуально-обрядових дій зображався її шлюб з тотемом<sup>16</sup>. Релікти цього вірування до наших днів збереглися у деяких білоруських весільних ритуалах та казкових мотивах східних слов'ян. У білорусів є обряд садовіння на посаг молодого, що уособлює його ініціацію. Обряд проходить у домі молодої і зводиться до присмалення молодому волосся<sup>17</sup>. В австралійських аборигенів подібний ритуал символізує ініціальне посвячення. У казках і повір'ях спорадично виринає, відлуння давнього уявлення про те, що перша шлюбна ніч дівчини належить тотемістичному родоначальникові, котрий дбає про продовження роду. Далекі мотиви цього уявлення перейшли пізніше на ритуальні дійства весільного дружка, який виступає в ролі звершителя весілля.

Ще В. Пропп звернув увагу на наявність у весільних обрядах росіян багатьох запрограмованих мотивів загравання дружка з молодою. Вони виявляються і в окремих звичаях слов'янського населення Сибіру. Перед весіллям дружко вів молоду в лазню<sup>18</sup>. В одному російському міфологічному мемораті, коли ворожий чаклун, збиткуючись над весіллям, прискорив його перебіг, спочатку на очах у всіх до молодої «приклався» тисяцький (дружко), а вже тоді молодий<sup>19</sup>.

Символом ритуального співжиття з предком-тотемом може вважатися й садовіння молодої на кожух у поліських районах України та Білорусії.

Уявлення про божественне посвячення молодої і набуття в його процесі здатності продовження роду спонукало собою й уявлення про те, що перша дитина являється прямим нащадком самого родового божества, а звідси — й захисником роду, нібито наділеним деяким чудодійними якостями свого предка-покровителя. Пізніше цими якостями в уяві родичів наділялися тільки хлопчики-первістки, зачаті внаслідок порушення норм статевих відносин. І, можливо, ще пізнішим за походженням є українське повір'я, що коли жінка на початку вагітності побачить вовка, то в неї народиться син-вовкулака<sup>20</sup>. Сліди подібних уявлень чітко простежуються і в фольклорі. Саме з них походять образи вовкулаків, чарівників, знахарів, ворожбитів.

Уявлення про первістка як втілення надприродної сили тотемістичного походження збереглися у багатьох повір'ях слов'ян. Першу дитину народна фантазія наділяла знанням знахарських таємниць<sup>21</sup>, зробила її невіддатливою злим силам, їй не шкодить навіть зловмисна магія чужих чаклунів: «Мене ніч не пуджіє, бо я первак; а хто первак, то нігди його сі не бере ані блуд, ані жоден страх, ані нічо їму-сі не покаже зле»<sup>22</sup>. Уявлення про спорідненість первістка із зооморфним тотемом позначилося й на деяких зовнішніх ознаках чаклуна. Ним, за багатьма народними повір'ями, міг бути теж лише первісток. В уявленнях українців така людина мала волосся на грудях, а часом і на спині, червоні очі і зведені докупі брови<sup>23</sup>.

Образна система міфологічних легенд свідчить про те, що найбільшою популярністю у наших далеких предків у період їхніх тотемістичних поглядів користувались вовк, вуж, гадина, ворон, зозуля. Причому три перших зустрічаються переважно у сюжетах, котрі мають у своєму складі мотив одруження, а отже, генетично можуть походити з давньої практики ініціальних та весільних обрядів. Зооморфні образи у таких сюжетах, так само як і в казках, найчастіше пов'язуються із набуттям людиною, яка вступає з ними в шлюб, добробуту. Це теж може бути однією з ознак їхнього тотемістичного походження.

До кінця XIX ст. в українському та білоруському фольклорі активно побутували розповіді про вовкулаків. Про поширення таких оповідок у неврів — племені, яке в V ст. до н. е. населяло верхів'я Дніпра, згадував ще Геродот. Посилаючись на скіфів та еллінів, які жили серед неврів і знали їхній побут і звичай, він писав, що тут



здавна існувало вірування, що вдаючись до чар, вони у визначені пори року можуть на кілька днів ставати вовками, а потім так само легко набувати людського вигляду<sup>24</sup>. У білоруських повір'ях такими днями вважалися Коляд-вечір і ніч на Купала<sup>25</sup>.

У фольклорних джерелах XIX ст. згадність превтілення у вовка найчастіше надлягалися чаклуни<sup>26</sup>.

У деяких пізніших сюжетах пізнання чаклуном законів природи реалізується через мотив перебування на «тому світі», який, мабуть, походить з мотиву перетворення у вовкулаку. Так, у сербській народній казці «Зологоруний баран» антипод культурного героя білкається, що страчений ним і повернутий до життя юнак тепер знайде ще більше, оскільки побував і на тому й на своєму світі<sup>27</sup>.

За тотемістичними уявленнями багатьох народів, після смерті людина перетворювалася в ту тварину, яка за життя служила їй тотемом. Релікти подібних упереджень тривалий час побували у весільних обрядах. У багатьох відстаєх в етнокультурному відношенні народів тіло покійника загортали в шкуру тварини-тотема<sup>28</sup>, що, власне, й служило символом такого переродження (реінкарнації).

Мотив здирання шкури з вовкулаки чи білязький до нього мотив сильного биття, який теж, мабуть, символізує смерть з наступним переродженням, служить у міфологічних легендах засобом поетичного обернення персонажа в людину<sup>29</sup>.

Вшанування вовка було дуже поширеним у слов'ян. У сербів він вважався тотемом<sup>30</sup>. Повір'я, що зустріч з вовком віщує успіх у задуманій чи початій справі, до недавнього часу збереглося в білорусів<sup>31</sup>. Релігійне свято на честь вовків шороку святкувалось у туцудлів<sup>32</sup>. Точно встановлено, що одне з племен балтійських слов'ян—лютичі — теж вважали своїм племінним тотемом вовка<sup>33</sup>.

Отже, перетворення чарівника у вовка, найвірогідніше, служить у фольклорі втіленням давніх тотемістичних уявлень, які спочатку мали племінний характер. У міфологічній легенді, записаній на Чернівщині, фабула тримається на давньому повір'ї, що навчитися чародійству можна шляхом превтілення на рік у вовка. Тому коли хлопець попросив товариша, що займався чаклуництвом, навчити і його свого незвичного ремесла, той, не задумуючись, посилає його на рік походити вовком<sup>34</sup>.

Корені подібних мотивів можуть мати тотемістичне походження, а точніше, вони цілком і повністю ґрунтуються на одному з провідних обрядів родового ладу — ініціації<sup>35</sup>.

Обряд ініціації пов'язувався із посвяченням юнаків у дорослих мужів і репрезентував собою, на думку С. Токарева, найранішу форму спільноплемінного життя<sup>36</sup>. Він здійснювався в поганому чи просто забороному для непосвячених місці. Часто для цього використовувался спеціальний споруджений у лісі будиночок. «У австралійців та ряду інших племен вважалося, що хлопець під час обряду помирає, а потім воскресав уже новою людиною. Обряд супроводжувався катуваннями та тілесними ушкодженнями. Посвячуваного символічно спалювали, варили, смажили, рубали на шматки, а за тим воскресали. На ранній стадії смерті і воскресіння пов'язувалися з міфічною твариною (первісно, мабуть, тотемом). В обряді зображалося, що посвячуваний поглинається цією твариною і, пробувши деякий час у шлунку страховиська, знову з'являється на світ»<sup>37</sup>. На деякий час ініціант залишався в хаті, щоб набратися сил. Тут його провідувала дівчина. Пройшовши обряд, юнак вважався новою людиною і отримував нове ім'я. Після повернення додому жінки й дівчата вдавали, що не впізнають свого колишнього одноплемінника.

З етнографічних реалій чоловічої ініціації походять мотиви перевертництва, отримання чарівної дружини у лісовій хатинці, мотив фантастичного опанування законів природи.

З цього ж таки обряду, очевидно, бере свій початок і мотив розуміння людиною тваринної мови<sup>38</sup>. Її знавцем у жіночому колі млі вважалося кожен, хто побував в утробі звіра і з'явив таємниці тваринного світу. Такими приголовній ініціації могли бути всі дорослі чоловіки роду, бо символи пізнання подібних премудростей присутні в ініціальному обряді. Проте не виключено, що на певних етапах розвитку і трансформації родового суспільства ініціації могли піддаватися тільки ті чоловіки, котрі мали підтримувати ритуально-обрядові запити роду. Такими вважалися знахарі. Але оскільки з виділеним знахарством в окрему галузь зросла й езотеричність різноманітних знань, яким надавалося магічного значення, зрозуміло, що зафіксувати обряди посвячення в чаклуни людям не посвяченим було ще важче, тому приклади вибіркової ініціації не відомі сучасній науці.

Схоже, що поряд з чоловічою ініціацією в певні проміжки часу існувала й жіноча. Натяки на її етнографічні детермінанти в культурі росіян помітив і реконструював в одній із своїх статей Д. Зеленін<sup>39</sup>.

У легендарних сюжетах про шлюб чоловіка з зооморфною дружиною<sup>40</sup> мотиву щасливого подружнього життя переує мотив ловитви зооморфної істоти у лісовій хижці, в якій вона перетворюється в красну панну і стає дружиною своєму ловцеві. Не випадковим здається нам у цьому контексті і мотив розуміння чарівною дружиною мови птахів. Адже цілком допустимо, що для неї перебування у хижці при перенесенні тотемістичних уявлень на побут патріархального укладу рівнозначне ініціації. Але якщо в паралельному поєднанні з чоловічим посвяченням жіноча ініціація звичайно мала характер дефлорації (позбавлення цноти), то в наведеному прикладі вона має ознаки, уподібнені з чоловічою — проникнення у таємниці тваринного світу, яким зооморфна істота, перекинувшись у людину, легко управляє.

В українському фольклорі сліди тотемізму особливо відчутні на образах чаклуна й вовкулаки, які серед інших образів міфологічного характеру є й найуживанішими в легендах.

Із багатьох сюжетів постає, що попередній вигляд завороженому вовкулаці можна повернути лише стягуванням з нього вовчої шкури, супроводжуючи цей процес ритуальним катуванням або звичайним переведенням через хомут<sup>41</sup>, де просування через дерево означає нове народження. У пізніші часи таке символічне переродження вважалося у магії способом порятунку від хвороби<sup>42</sup>. Будь-яке перетворення у вовка і повернення в попередній стан неодмінно відбувається в присутності і при безпосередній участі чаклуна, що теж може служити підтвердженням походження цього легендарного мотиву з обряду ініціації. Функціонування цих образів у контексті тотемістичних поглядів переконує нас в тому, що вперше людина повірила у можливість управляти силами природи ще в надрах матріархального племінного об'єднання. І хоча цією здатністю в уяві людей наділялися лише окремі індивіди родової общини, котрі відрізнялися від рядових членів лише удаваною чудодійністю свого зачаття, але саме звідти беруть витоки образи володарів природи, на ґрунті яких у дещо пізніших мотивах (вже на порозі класового суспільства) склався образ так званого «культурного героя» — змібборця, переможця міфічних страхо-

виськ, рятівника й захисника рідного народу. Спочатку ж єдиним образом цього типу міг бути чарівник, ворожит.

Тотемізм — найпримітивніша форма вияву релігійних почуттів — пов'язаний з природним страхом людини перед небезпеками, на які вона щодня наражалась при примітивно-мисливському укладі господарювання. Тому в ньому знайшли відображення найпримітивніші погляди на природу.

В окремих відсталих в етнокультурному відношенні племен Австралії, Північної та Південної Америки, Африки тотемізм існує досі<sup>43</sup>, а його сліди, які збереглися на значній території, свідчать про те, що на схожих ступенях історичного розвитку він міг існувати практично у всіх народів. Добре помітні його залишки й у слов'янському світі. У росіян вони виявляються в обрядах, пов'язаних з «ведмежим культом», сліди якого в слов'янських племен і їхніх неслов'янських сусідів відомі з часів неоліту й епохи бронзи<sup>44</sup>.

У білорусів він найчастіше пов'язаний з ушануванням лелеки й вужа<sup>45</sup>, у болгарів і сербів — вовка (відбилися навіть в людських іменах), а в українців — з вірою у вовкулаків. Проте у зв'язку з переходом до рільництва як домінуючого способу господарювання і зміною внаслідок цього економічної основи суспільства матріархальна община поступилася місцем патріархату. В епоху патріархату тотемізм позбувся свого ґрунту. «Усвідомлення кровної спорідненості робить зайвим тотемістичні уявлення про спорідненість, і водночас із розквітом батьківського роду поступово відмирає й тотемізм»<sup>46</sup>.

В одній із своїх праць Б. Рибаків зауважив, що в сумі всіх пізніших уявлень про природу мають місце й погляди, котрі передували їм. Для анімізму моделлю для побудови нового світогляду служив тотемізм. Тому в образах природних стихій, нерозривно пов'язаних з анімістичними уявленнями, помітні і його сліди.

Поняття про втілення духа померлої людини в тіло зооморфного тотема виявило себе ще в тотемістичному обряді ініціації, але остаточного розвитку уявлення про духів набуло вже при анімізмі. Більше цього, віра у зооморфних духів померлих родичів могла стати відправною точкою для формування уявлень про духів природи, на яких, власне, анімізм ґрунтується.

На думку багатьох учених, анімістичний світогляд невіддільний від примітивних форм обробітку ґрунту. Ви-

никнення нової форми господарювання призвело до того, що де швидше, а де повільніше відбувся переворот і у всіх тих сферах суспільного буття, котрі визначають надбудовні структури суспільства. Найстійкішою в контексті таких перебудовних процесів завжди виявляється система поглядів на життя, явища природи.

Переїшовши до землеробського способу господарювання, людина мала змогу все більше переконуватись у тому, що плоди її праці цілком залежать від різноманітних явищ природи, але усвідомлює цей зв'язок за аналогією до попередніх переконань. Так на зміну колишнім тотемам і духам зооморфних предків увіходять у світогляд людей духи лісів, полів, вод, гірських вершин, які почасти вбирають у себе й багато зоогонічних рис. Все надійніше оселяються вони і в фольклорі.

Найбільшого поширення анімізм-заянав у Європі. Досить популярним був він і серед слов'ян. Із давніх і новіших писемних пам'яток дійшли до нас факти вшанування слов'янами різноманітних об'єктів неживої природи. У Новгородському літописі згадується, що поляни-язичники обожнювали озера, колодязі, гаї і робили їм жертвопокладення. Побутування подібних ритуалів фіксуються і в багатьох інших слов'янських племенах. Щоправда, не завжди вони виявляються у винятково анімістичних формах. Не можна, наприклад, звести лише до анімізму звичай потоплення курей і немовлят воїнами Святослава на честь військових зв'язів, про який згадується у візантійці Льва Диякона<sup>47</sup>, бо його однаково можна віднести і до дружинного культу. А покладення жертв у вигляді льону та ношеного одягу, котрі навмисне залишалися в лісі<sup>48</sup>, не може розцінюватися як винятково анімістичний ритуал, бо календарно ці жертвування пов'язувались із днями вшанування померлих родичів.

Анімізм за своєю природою — переважно рослинний культ, тому окремі із породжених ним ритуалів тривалий час супроводжували трудові процеси, які мали відношення до рослинного світу. Реалізовані у формі обрядових дій, вони часом і нині служать єдиним ключем до розуміння багатьох давніх уявлень. Наприклад, усім слов'янам добре відомі ритуали завивання «бороди» на хлібній ниві, обрядові дії з останнім снопом. Вони викликають, мабуть, уявленнями про польового духа, який переховується у житі. Коли ниву жали, то хлібний демон, за уявленнями селян, відступав і під кінець ховався в останньому снопі, в останній жмені колосся. Тому зжинання їх серпом

породжувало забобонний страх, боязливу повагу до духа хлібної ниви. Звідси й особливі обряди, спрямовані на задоволення хлібного демона<sup>49</sup>.

Мешканці острова Сіау в Ост-Індії, за свідченням Дж. Фрезера, ще в минулому сторіччі вірили у лісових духів, котрі нібито живуть у великих поодиноких деревах, а аборигени острова Ніас дотримувалися думки, що після смерті дерева його увільнений дух стає демоном<sup>50</sup>.

З віруванням в існування лісових духів пов'язані й деякі ритуальні дії племені гобунгкус на острові Целебес. Перш ніж взятися за розчищення лісової ділянки для посіву рису, вони будують мініатюрну хатку. За їхнім глибоким переконанням, вона повинна стати новою оселею духів, які змушені були залишити цю ділянку. Для них призначалися й спеціально залишені у хатці запаси крихтих вдяганок, харчів, золота<sup>51</sup>.

Художнє втілення подібних поглядів знаходимо і в українських легендах, де демон постає ні крихти не абстрагованою, а цілком конкретною зооморфною істотою жіночого роду. «Запріг він коні, тай поїхав у неділю за снопами. І наклав вранці дві хури снолів. А як брав останній сніп, то під тим снопом була гадина. Тота гадина наставилася до него кусати, а він на хуру, вона за ним. А на хури зробилася з гадини панна. Каже вона: рубай мене мечем! А він її як ударив раз, так гаддя з рота й полетіло, рубнув вдруге — то самі змії і полози, а як рубонув втретє, скинула вона з себе ліновисько і каже до нього: «Прийми присягу, що ніколи не назвеш мене гадиною, то буду твоєю жінкою»<sup>52</sup>. Спільне життя із зооформною дружиною приносить чоловікові щастя, але коли він, порушивши табу, назвав її гадиною, жінка перетворилася у змію, але оскільки дуже любила свого судженого і не хотіла з ним розлучатися, то обвилася йому навколо шиї так, що ніхто її звідти зняти не міг. Так і жив він з гадиною на шиї і ніде порятунку від неї не знаходив. Коли ж усе-таки знайшовся чоловік, який знав спосіб позбавлення від змії за допомогою трьох ліщилових лозин, перед власною смертю гадина встигла вкусити чоловіка, і він загинув разом з нею.

Тема кохання людини й зооморфної істоти більш властива для казок і виникла найімовірніше в ту пору, коли основною формою творчої праці людини стало рільництво. Лише за таких умов могло утвердитись уявлення про підкорення людині частини природи, уявлення про добровільну любов до неї чарівної зооморфної істоти. Заради

цього кохання чарівна істота пориває зі своїм зооморфним родом і йде у дім чоловіка, пов'язуючи свою подальшу долю з людьми. Оскільки подібні погляди мали світоглядний характер, тому вони увійшли не тільки до складу фантастичних казок, а й можливо, як рудимент збереглися і в жанрі, який претендує на вірогідність — у міфологічних легендах. Для легенд ці персонажі не зовсім типові, але для нашого випадку важливі тим, що репрезентують групу найпростіших анімістичних образів, котрі зберегли у собі багато рис тотемізму (зооморфність демонів, наявність у мотивах слідів ініціального ритуалу, зміна зовнішнього вигляду внаслідок трикратного биття-рубання, помста за образу, нанесену родові, або за спробу людини звідати його езотеричну таємницю). На відміну від наступних генерацій анімістичних демонів ці образи дуже зримі і конкретні, що теж характерно для тотемістичних поглядів.

Уявлення про антропоморфних духів-демонів становлять дещо пізнішу порівняно із зооморфними образами цього типу частину анімістичних вірувань, але мотив про підкорення людині частини природи шляхом попереднього жертвопринесення чи вступу в шлюб з уявною надприродною істотою використовується і в сюжетах з цими образами. Добре відомі, наприклад, факти XVIII—XIX ст., коли жителі багатьох східнослов'янських сіл розкладали в лісі на корінні дерев наїдки, а на гіллі розвішували вінки, прядиво і лляний одяг. За їхніми переконаннями, всім цим неодмінно мали скористатися духи природи. У легендах нерідко зустрічаються мотиви, в яких чоловік одружується з лісовкою, мавкою, бере участь в любовних ігрищах з повітрулями і т. п. Усі ці сюжети підпорядковані одній меті — отриманні людиною певних благ для своєї господарської діяльності через укладення союзу з істотою, що представляє природу. Єдиною формою такого союзу в силу нерозвиненості всіх суспільних інститутів могли вважатися лише шлюбні зв'язки.

Серед анімістичних образів, котрі зустрічаються у віруваннях XIX—початку XX ст., С. Токарев розрізняв три основні групи: 1) духи природи, 2) хатні духи і 3) злі духи («нечиста сила»)<sup>53</sup>.

В українському фольклорі домашні духи представлені майже єдиним образом хованця-домовика і лише почасти потерчат, які не мають тут винятково «хатнього» характеру на відміну від російських «кикимор». У російському фольклорі круг хатніх духів значно ширший: крім уже згаданих, — «банник», «овинник», «хлевник», «гуменник».

Водночас домовик і потерчата в українському фольклорі не є за своєю природою звичайними духами домовиків. У них добре відчутні уявлення культу патріархального роду. На наш погляд, нема ні найменших підстав пов'язувати з анімістичними уявленнями й образи «нечистої сили», які можуть бути значно пізнішого походження. Незважаючи на те, що дуалістичне поєднання добрих і злих начал природи у фольклорі було викликане анімізмом, переважна більшість образів злих духів, відомих нам тепер, є найшвидше ремінісценціями біблійних образів.

Виключно анімістичного походження можна вважати хіба що ті образи злих духів, які на Україні називають земляними. У них закладений первісний, відправний постулат анімізму — страх перед порушенням цілісності земних надр. Бо ця дія нібито неодмінно призводить до визволення земляного духа, суть якого ґрунтується лише на злому началі. Такий страх перед недоторканістю надр властивий лише первісним хліборобам. Характерною швидше для тотемізму, ніж для анімізму, є й кара за порушення подібного табу. Коли в сюжетах з анімістичними образами воно призводить до знищення частини або й усього урожаю, то для цих сюжетів такий наслідок ще не є карою, оскільки рільництво, мабуть, ще не стало основним і єдиним способом задоволення матеріальних потреб. Тому дії визволених з надр землі злих духів спрямовують проти членів роду та їхнього життя.

Найпопулярнішою і найпоширенішою в анімістичному пантеоні є група образів духів природи. В українському фольклорі її представляють лісовик, його жіночий двійник — полісунка (лісниця, лісовка) та блуд, які виступають у ролі володарів лісу, воляник — господар водної стихії, біси-вихори та полівки — опікуни полів, мешканці гірських вершин — повітрулі, побутування яких обмежене переважно карпатським регіоном.

Зовні близькі до духів природи образи русалок і мавок, але за своїм значенням вони неоднорідні і становлять сукупність різних у генеалогічному плані уявлень. Найновіші дані, одержані в останні роки у різних районах Полісся, де збереглося чимало раритетних типів цього образу і повір'їв та обрядів, з ним пов'язаних, свідчать, що провідне світоглядне місце в тих типах русалки і мавки, які ми знаємо сьогодні, посідає все-таки культ предків.

Міфологічні образи, що становлять предмет давніх анімістичних вірувань, найімовірніше, виникли уже тоді, коли в первісної людини в процесі освоєння окремих зем-

геробських операцій з'являється віра в саму себе, у власні можливості впливати на природу. Тому анімістичні демони в її уяві теж набули антропоморфного вигляду, але з гіперболізованим акцентуванням окремих зовнішніх ознак, котрі мають символічне значення. Для жіночих анімістичних демонів домінуючими зовнішніми ознаками слугують відвислі великі груди, символізуючі функції годування дитини, іноді — високий зріст (мавка, поллака, богиня, полудниця).

Подісун завжди залишається непомітним, бо в лісі він нарівні з деревами, а в лузі — рівний з травою.

Водяник більше від інших духів природи здатний на всякі превтілення, переважно у риб (в українців — найчастіше в сома) та водоплавну птлицю.

На відміну від тотемістичних персонажів жоден з образів антропоморфних анімістичних духів не буває конкретним. У них вже виявилася здатність людей до абстрагування, що є значним досягненням людського розуму порівняно з тотемізмом. Більш відчутними в мотивах з цими образами є й причиново-наслідкові зв'язки, відбиті у вожному чи, навпаки, дружньому ставленні духа природи до людини, яке, в свою чергу, буває викликане необережними чи дружнелюбними до демона діями людини.

Анімістичні уявлення виникли при родовому ладі як втілення незрозумілих первісній людині природних сил, а дещо пізніше — й суспільних явищ. Водночас виникнення анімізму засвідчило й розвиток людини, її здатність до абстрактного мислення. Загалом же воно було викликане необхідністю пояснення явищ природи з метою їх практичного застосування.

Одним з найпоширеніших культів у слов'ян був культ предків. На думку Н. Велетської, він відіграв вирішальну роль як в язичницькому світогляді слов'ян, так і в генезі їхньої обрядовості<sup>54</sup>. Помітніший від інших він і в народній демонології.

З культом предків в українському фольклорі пов'язані образи мерців, упирів, потерчат, підмін, русалок, мавок і домовика. Характерно, що в образах мерців чи упирів у переважній більшості випадків зустрічаються демони чоловічої статі, які намагаються забрати до себе в підземний світ своїх дружин чи наречених. Домовик, на відміну від зовні схожих з ним образів лісовика і водяника, навіть не має жіночого двійника. Підмінами в українських легендах чомуть теж частіше виступають хлопчики. Виходячи з цього, можна дійти висновку про те, що оформи-

лися ці образи вже в той час, коли довго побутуючі патріархальні відносини дуже надійно прикрили сліди матриархальних стосунків навіть у їх залишкових формах. Дещо незвичними і не зовсім зрозумілими видаються у цій галереї лише образи потерчат та русалок. Але судячи з того, що їхня семантика доволі часто плутається (передуєм у польських районах України та Відорусії), генетично вони виходять із спільного джерела. На нашу думку, таким витокком можуть вважатися певні етнографічні реалії поганського поховального обряду, пов'язаного з уявленням культу предків. Сформувалися ці уявлення, мабуть, у період переходу від первіснообщинного до феодального суспільства. Тому для більшості образів, пов'язаних з культом предків, характерна хатня основа, особливо помітною в них є роль хатнього порогу. Донедавна у багатьох районах Полісся існувало табу на відвідини нагаченою хати нареченого до весілля. У гуцулів, виходячи на весіллі разом з молоддю в свій дім, наречений обов'язково мусив перенести її через поріг. Ці обряди, видно, були викликані давнім звичаєм поховання під ним слов'янами-язичниками своїх предків<sup>55</sup>. За давніми уявленнями, вони, перетворившись згодом в підземних духів-охоронців, мали оберігати хату від так званої нечистої сили. Проте духи предків, опікуючи своїх рідних, уявлялися вороже настрояними до членів чужих родин. Щоб запобігти нещастю, майбутню сім'ю «оберігали» від небажаних наслідків шляхом дотримання подібних ритуалів.

Уявлення про поріг як місце перебування духів небіжчиків збереглося в народних віруваннях і після прийняття християнства. Адаже, за його канонами, люди, які не були прилучені до нового віросповідання, не могли бути похованими на кладовищі. Їх ховали за старими поганськими звичаями — біля порогу хати<sup>56</sup>. Найчастіше в цій ролі опинялися померлі діти. З ними й пов'язуються у фольклорі уявлення про русалок-малодіток та потерчат. Проте русалки так само тісно пов'язані й з природою, хоча її одухотвореннями, ідентичними лісовикові, водяникові, полудниці чи польовикові, вони як в українському, так і в усьому східнослов'янському фольклорі не виступають.

Уявлення про духів природи жіночої статі, за анімістичними поглядами, зводилися до мотивів прагнення людини вступити в шлюб з анімістичним демоном і таким чином заручитися його опікою над результатами власної господарської діяльності. Русалка хоч у багатьох сюжетах і спокушає чоловіків своєю красою, але в жодному з нам-

відомих нема прямих згадок про подружні стосунки з нею. Головною перешкодою на шляху утворення подібних сюжетів було, мабуть, те, що в патріархальній екзогамній сім'ї русалка інтерпретувалась як представниця автохтонного патріархального роду. Тому любовні зв'язки з нею, як і з іншими демонами, які співвідносяться з віруваннями культу предків, суворо табуйовані. З культу предків може походити і мотив їхньої опіки над житніми полями, які так само становили і головний об'єкт опіки померлих «дідів». Звідси й розмаїття ритуалів, пов'язаних з хлібом і врожаєм, в календарних святах, приурочених вшануванню предків.

Можна припустити, що з культом предків пов'язаний і дуже популярний, передусім в українців, образ відьми. І хоча відання генетично походить ще від практики тотемістичних ритуалів, наділення фантастичними якостями жінки могло відбутися лише на порівняно пізньому етапі міфологічних уявлень. Пояснюється це тим, що реалізація поняття чаклунства невіддільна від уявлень про шкідливу магію, носіями якої вважались алохтонні чаклуни. Жінка ж отримала статус представника чужої родини лише в умовах патріархально-родового суспільства.

На сьогодні з повною очевидністю можна відзначити і той факт, що побутування образу відьми-красуні, яка може завлашувати своєю зовнішністю чоловіків, перебуває в прямій залежності від побутування образу русалки. Де відомий один з цих образів, там, як правило, не менш популярним є і другий. Найбільшою ж популярністю вони користуються в українців та південних росіян. Щодо росіян північних, то їм ні образи русалок, ні відьом з привабливою зовнішністю майже не відомі.

Як зауважив Р. Тавре, «весь шлях історичного розвитку фольклору можна розглядати як еволюцію синкретичної недиференційованої свідомості у своєрідну форму мистецтва»<sup>57</sup>. Будь-який міфологічний образ завжди є продуктом складної трансформації мислення людини, продуктом зміни її ставлення до природи на різних рівнях історичного розвитку.

Генезис міфологічного образу від будь-якого з культів, обрядів чи ритуалів ще не означає, що з відмиранням цього культу розпочинається його десакарлізація. Оскільки всяке нове вірування служить сумарним вираженням усіх попередніх, уявлень, які віджили свій вік, легко знаходять застосування в наступних поглядах людини на природу. Так, уявлення про чаклунство, викликані до життя тотемістичними поглядами, отримали новий імпульс у віруваннях, пов'язаних з культом предків, які так само, як і тотемізм, ґрунтуються на вшануванні роду. Таким чином, не взаємодіючи в єдиному образному контексті з духами природи, знахарі й чаклуни в легендах здатні допомогти позбутися упиря, відьми, перелесника. Повна десакарлізація цих образів на Україні відбулась у другій половині ХХ ст. у зв'язку з утвердженням матеріалістичного світогляду.

містичними поглядами, отримали новий імпульс у віруваннях, пов'язаних з культом предків, які так само, як і тотемізм, ґрунтуються на вшануванні роду. Таким чином, не взаємодіючи в єдиному образному контексті з духами природи, знахарі й чаклуни в легендах здатні допомогти позбутися упиря, відьми, перелесника. Повна десакарлізація цих образів на Україні відбулась у другій половині ХХ ст. у зв'язку з утвердженням матеріалістичного світогляду.

## 2. Система персонажів міфологічної легенди

У найповнішому зібранні українських міфологічних легенд та оповідей «Знадоба до української демонології» В. Гнатюк помістив і систематизував 1575 текстів. Оскільки залучений із різних джерел і дуже строкатий як у жанровому, так і в тематичному плані матеріал потрібно було подати так, щоб він мав ще й певну структуру, котра б дозволяла орієнтуватися в такому розмаїтті текстів, перший український професійний фольклорист зробив і першу в українському фольклорі класифікацію цих творів. Спираючись на вже укоренений на початку століття предметно-тематичний принцип, він систематизував весь матеріал у 18 тематичних груп. Кожна з них становила один, а рідше два дуже схожих між собою образи, які до того ж втратили чи ще тільки втрачали свою диференціацію<sup>58</sup>.

Щоправда, у своїй класифікації упорядник подавав усі ці легенди, оповіді, повір'я і просто вірування як міфи, бо легендою на той час було прийнято вважати лише оповідання конфесіонального змісту, які сучасною українською фольклористикою інтерпретуються як апокрифічні легенди. Щодо сучасної класифікації, то всі ці тематичні групи мають місце і в складі міфологічної легенди.

До жанру легенди, якщо розуміти під такими лише сюжетно оформлені оповідання, демонічні персонажі увійшли уже у готовому і цілком зримому стані, після чого піддавалися лише незначній трансформації. Загалом образна система міфологічної легенди склалася, можливо, навіть ще задовго до виникнення самого жанру в надрах давніх повір'їв і близьких до них оповідей-меморатів. «Припускають, що більшість... демонологічних уявлень сформувалося в епоху раннього феодалізму, оскільки їх селянська, хатня основа встановлюється без зусиль, але певна їх частина могла бути і більш давньою», оскільки в

уявленнях про лісовика, водяника, злиднів, полудницю вгадується природна основа<sup>59</sup>.

Сказане рівною мірою стосується й образів біса-польовика, повітрулі, вихора. Ще давніші уявлення закладені в зооморфних міфологічних образах. А чи не найдавніші у системі міфологічних персонажів втілюють **тератоморфні образи**.

В українських легендах образи Страхопуда, однооких, подібних до Циклопа, чи чотириногих страховиськ не становлять помітного явища. Ареалом їх побутування є лише південні та південно-західні території, які в епоху середньовіччя мали тісні економічні зв'язки з Візантією та Грецією. Тому тут можливі й прямі запозичення чи вже готові привнесення в давньоруську, а відтак українську фольклорну традицію. Проте генеза цих персонажів може виходити і з уявлень про тератоморфних тотемів, відомих нам із культових та тератоморфних міфів. Одним із відгалужень на шляху розвитку подібних уявлень можна вважати і образ змія-покровителя дуже популярного у фольклорі південних слов'ян.

Згідно з уявленнями австралійських аборигенів, зоантропоморфні племінні тотеми живуть у безлюдних місцях, найчастіше на височинах чи в печерах неподалік від людських помешкань, звідки гучним ревінням (а насправді — звуком шаманової гуділки) нагадують про свій голод. Можна припускати, що цей звук передував ініціальному обряду, який, символізуючи поглинання людини звіром-тотемом, і міг служити ритуальним еквівалентом офіри.

Зовнішні риси зоантропоморфного тотема властиві й Страхопудові: «Він і на людину, і на звірину був подібний. Голову мав людську, але величезну, як у здорового вола. Рот — як у ведмедя. Тіло його було заросле шерстю»<sup>60</sup>. Проте в міфологічну легенду цей образ увійшов з уже визначеним статусом ворожості й з цілковитою відразою до нього: «Його великі очища запливали кров'ю, а все тіло було таке гідке й страшне, що розказати не можна»<sup>61</sup>. Ця ворожість може виходити не лише з пізніх чи, навпаки, дуже ранніх уявлень про демонічні істоти, що втілюють злі начала природи, а й з особливостей побутування тератоморфних і культових міфів. У період продуктивного побутування ці міфи ніби доповнюють один одного, оскільки їх перший вид присвячувався самому тотему, а другий — поглинанню цим тотемом юнака під час його посвячення. Культовий міф відзначався більшою езотеричністю, він міг поширюватися лише в межах

одного роду чи племені, а тератоморфний був загально-відомий — на ньому ґрунтувався страх щодо порушення табу на відвідання священних місць сторонніми та непосвяченими в таємницю людьми, що нібито могло призвести до завдання шкоди ініціантові в момент його прилучення до тотема.

Услід за відживанням обряду ініціації поступово відпадала й божественна функція тотема, яка вела до відмирання культового міфа. Водночас тератоморфний міф, породжений страхом перед надприродним створінням, не зустрічав у цьому помітних перешкод для свого існування. Він може продовжувати побутування доти, доки існує страх перед незвіданими силами природи. За цих умов мотив поглинання хлопця (мав місце в культовому міфі) міг зазнати переосмислення і в процесі десакралізації увійти до складу міфа тератоморфного як еквівалент звичайної смерті. Від цього посилювалась і тератоморфність самого образу. У більшості українських легенд та міфологічних оповідей він виступає лише зловіщим («Близниця і Петрос», «Захарій і Страшило») <sup>62</sup>.

У міфології білорусів фігурує зоантропоморфний демон Кадук, аналогічний українському страхопудові <sup>63</sup>.

До тератоморфних можна віднести й образ змія-полоза, дуже поширений в українських повір'ях <sup>64</sup>. Проте, незважаючи на велику кількість меморатно-хронікальних повідомлень про нього, у сюжетних оповіданнях цей персонаж нам не відомий.

**Тотемістичні зооморфні образи.** В українських міфологічних легендах сліди тотемістичних вірувань зберегли лише окремі зооморфні персонажі: вуж-перевертель, що викрадає біля води дівчину, вовкулака та чарівна дружина, перевтілена з гадюки. За своєю семантикою останній із образів в українському фольклорі ближчий до казкових, але у східних народів жінка-змія є символом родючості.

Образи демонічної дружини чи чоловіка досі найчастіше вважалися казковими, але там, де вони входять до складу міфічних оповідань етіологічного характеру, вони можуть вважатися лише легендарними, адже казці етіологічні функції зовсім не властиві, а для легенд саме вони є визначальними. У легендах ці образи втілюють найдавніші види шлюбно-родових відносин, при яких алохтонний чоловік міг уявлятися у вигляді зооморфного тотема роду, до якого він належав. Ці образи, безумовно, дуже давні в усій творчості народу, про що переконливо свідчить їхнє

повсюдне поширення у слов'ян. Тому й не дивно, що вони дійшли до нас як у казкових, так і в легендних версіях.

Найпопулярнішим серед персонажів цього типу можна вважати образ чоловіка-вужа. Він втілює собою ту стародію родинно-племінних відносин, коли усвідомлення родичання проходило за материнською лінією, а чоловіки при втіленні екзогамних норм шлюбу були представниками іншого тотема. Реалії такого шлюбу знайшли найповніше відображення в легенді «Зозуля»<sup>65</sup>. Подопивши біля води дівчину і ставши її чоловіком, вуж живе в її сім'ї. А через деякий час, затуживши за рідними, повідомляє дружині: «А тепер піду од тебе, тра з своїм родом побачитись... скучно без роду жити». Дівчі за весь подружній вік відвідує зооморфний чоловік свій рід і щоразу повертається назад до дружини, але за третіми відвідами залишається там назавжди, а за дружиною посилає свого товариша, оскільки йому самому вже не під силу перелетіти велику воду на поклик коханої. Не захотіла й вона свого роду цуратися, а відтак стала зозулею.

Між другими і третіми відвідинами вужем своєї родини лежить значний життєвий відрізок<sup>66</sup>, тому, збираючись утретє до свого роду, герой свідомо попереджує дружину, що, можливо, на цей раз за нею припливе не він, а його приятель. Таким чином, треті відвідини роду можуть бути одінені як вихід до предків у потойбічний світ, звідки шлях далекий і нелегкий. Дружина, яка відмовилася йти за чоловіком, після смерті стає зозулею, мабуть, тотемним символом матриархального роду.

Сюжети, в яких вуж живе в сім'ї дружини, відображають один з найдавніших видів ексогоамних шлюбних відносин, тому вони надзвичайно рідкісні у складі українських міфологічних легенд. Набагато частіше трапляються сюжети, де вуж забирає дружину до себе («Зозуля та соловейко», «Як близнята перетворились у соловейка і зозулю»)<sup>67</sup>.

Наречену вуж обирає виключно біля води, через воду переправляє її й до свого обійстя, що цілком збігається з традиційними уявленнями слов'ян про шлюб, де об'єднавчим началом ексогоамного подружжя виступає Дунай. У багатьох українських сюжетах вуж має репутацію багача<sup>68</sup>. Щаслива коло нього й дружина. Живуть вони якнайліпше, мають спільних дітей. Незважаючи на це, рід дружини сприймає їх шлюбний союз зловороже і всіляко намагається позбавити свою родичку від ненавис-

ного їм чоловіка. Вмотивування буває різне: у деяких білоруських сюжетах брати нареченої не можуть пробачити вужеві того, що він силоміць забрав у них сестру, і вони довго шукали її марно<sup>69</sup>. У варіанті, записаному на українському Подіссі, мати не може подарувати своєму зооморфному зятеві, що він забрав дочку усунереч її волі, виламавши при цьому наглухо зачинені двері («Чого куче зозуля» — див. у додатку). Однією з дурторядних причин може виступати соціальна нерівність, але оскільки вона в подібних легендах сюжетовпоручим компонентом не служить, такий мотив можна вважати вторинним, сформованим у значно пізніші від моменту сюжетотворення часи. Основні ж мотиви аналогічних легенд, мабуть, склались у ту пору, коли соціальна нерівність ще не могла перешкодити встановленню шлюбних зв'язків. Тому на мотиви перешкодження членів роду нареченої її шлюбові з зооморфною істотою могли відбитися скоріше певні кастові, ніж соціальні упередження.

Врешті-решт щастиве (хоч і нерівне, за уявленням родичів) одруження обертается трагедією для обох шлюбних сторін: чоловіка-вужа вбиває хто-небудь із родичів, а дружина перекидається зозулею, рідше — глухою кривою<sup>70</sup>.

У легендах про вужа-нареченого, які відбивають шлюбні відносини, як і в самих весільних обрядах слов'ян, згадаки про батька та його родину або відсутні зовсім, або ж їм відводиться пасивна, другорядна роль. Рід нареченої репрезентує головним чином мати та рідні брати дівчини, які і влаштовують погоню жєснихові, а пізніше мстять йому за викрадення сестри. Отже, можна припускати, подібні мотиви з'явилися ще до появи в матриархальній промаді поняття про батьківство<sup>71</sup>.

Типологічно близька до образу чоловіка-вужа і жінка-гадина. Проте в часовому аспекті ці персонажі можуть бути діакронічними. По-перше, сюжети про жінку-гадину не настільки поширені навіть в українському фольклорі, по-друге, вони менш інтернаціональні<sup>72</sup>, по-третє, соціальний мотив у сюжетах з ними образами вже набагато відчуттіший, ніж у легендах про вужа, що не свідчить на користь давності останніх.

У легенді «Жінка-гадина»<sup>73</sup> змія, захоплена парубком в лісовій хатині, після перетворення шляхом биття в «красу панну», так само, як в інших легендах вуж-чоловік, приносить щастя своєму володарю, але щастя це вже бачиться оповідачем у соціальному аспекті: «такий він



мав маєток, що всього мав удосталь». Жінка-гадина обіцяє бути вірною своєму чоловікові лише за тієї умови, що він ніколи не повинен розпитувати, чого вона сміється.

У гарячу пору оранки заклопотаний хлібороб забуває про дану колись обіцянку, яка, очевидно, служить смисловим еквівалентом табу, і порушує угоду. Дружина змушена розкрити чоловікові свою таємницю, але дуже шкодує, що після цього вона має піти від нього назавжди. Таємниця зооморфної істоти, мабуть, має в сюжеті значення таємниці усього роду — його родового міфа. Не випадково таємницею зооморфної дружини служить її розуміння мови птахів.

В іншому варіанті цього ж сюжету<sup>74</sup> предметом заборони для чоловіка є саме нагадування дружині про її зооморфний рід. Селянський син довго дотримувався даного слова, але коли нечувано розбагатів з її допомогою, в гонитві за багатством позбувається своїх попередніх почуттів і називає дружину гадиною. Внаслідок цього гине і сам, бо вона справді на очах міняє свою подобу, а не бажуючи розстатися з чоловіком, обвивається йому навколо шиї.

Як бачимо, в сюжетах про зооморфну дружину шлюб розривається вже не з волі роду, як це мало місце в сюжетах про зооморфного чоловіка, а просто через порушення заборони фантастичної істоти згадувати про її чарівний рід чи всупереч випадковій спробі вивідати таємницю його чарівництва.

Мотив про дружину, представницю чужого чаклунського роду, в генетичному плані, безперечно, пізніший, ніж мотив про чарівного чоловіка. У ньому відбилися родові уявлення, пов'язані з більш пізнім патріархальним суспільством. У такому суспільстві єдиним представником алохтонного роду була дружина, тому в фольклорних мотивах саме вона й постає зооморфним чародійством, яке приносить людині щастя чи загибель. Значно помітнішу роль, ніж у легендах про чарівного чоловіка, відіграють у таких сюжетах соціальні мотиви, що можна вважати ознакою їх часової трансформації.

Історичним ґрунтом мотива про порушення чарівною істотою своєї таємниці могла послужити езотеричність поширення родових міфів. Такий міф містив у собі таємницю тотема, тому вважався священною власністю роду і не повинен був виходити за його межі<sup>75</sup>. Посвягання на цю таємницю вважалося найбільшим із злочинів і вима-

гало жорстокої кари з боку роду, честь якого применшував цей вчинок. Однак, незважаючи на найсуворіші заборони, в процесі етнокультурних злиттів родові міфи ставали набутком і чужих родів. Першими, хто спізнавав їх, були чоловіки екзогамних дружин, що й відбилося в легендах.

Наступний за мотивом порушення заборони мотив втечі зооморфної істоти назад до свого роду і подальша смерть чи зубожіння головного героя могли диктуватися уявленнями про вплив на нього тотемних духів чужого роду, які після розторгнення шлюбу з їхньою родичкою могли вороже ставитися до людини, котра спровокувала подібний кінець.

В інших варіантах цього ж сюжету дружина мстить чоловікові за нешанобливе ставлення до її роду, виражене ним у слові «гадина». Могутність змії, що обвилася після цього навколо чоловікової шиї і цим призвела його до загибелі, мабуть, теж можна розцінювати як уособлення караючої колективної сили чужого роду<sup>76</sup>.

До групи тотемістичних зооморфних образів варто, очевидно, віднести й образ зміїного царя, хоча в легендах він взаємодіє в іншому, ніж попередні образи, контексті. Найпоширенішим він може вважатися в повір'ях білорусів та південних великоросів. На Україні ж побутує переважно на Поліссі.

Цілісних сюжетів з цим образом побутує дуже обмежена кількість. Основні із них: про погоню змії за чоловіком, під час якої він рятується за допомогою розстеленого на дорозі поясного ремня, через котрий змії не можуть переступити<sup>77</sup>; годівля змії хлібом, за яку зміїний цар віддає чоловікові золотом<sup>78</sup>; зустрівши грибника в лісі на Покрівного Івана, змії обирають його своїм царем, а навесні, коли самі розповзаються, залишають його охоронцем скарбів до року<sup>79</sup>; побачивши весняне гульбище зміїного царя, треба розстелити на тому місці чисту ска-тертину, цар змії розплатиться за неї золотою короною<sup>80</sup>, а в деяких західнополіських варіантах — залишить на ній золоті роги (записано від А. Остапчук, 1923 р. н., з с. Троянівка Маневницького району Волинської області); магичним для змія вважається й переповзання через червону стрічку, після чого він теж позбувається корони. Цікаво, що як і в сюжетах про вужа-чоловіка, західнополіські повір'я містять мотив про вихід змія з лісової криниці, де пастухи напувають худобу. Подібні мотиви дуже поширені у південних слов'ян.

Усі згадані мотиви більше тяжіють до вірувань, ніж до легенд, хоч окремі з них — цілком усталені фабулати і за формальними ознаками — легенди. Їхню генезу і трансформацію доцільніше аналізувати у контексті вірувань про змія (причому не лише дракона). Проте слід зауважити, що й розглядати їх як дуже ранні, не зважаючи на певну аморфність форми і змісту, теж нема підстав. Центральний сюжетотворчий мотив — золото, багатство — вводить ці вірування в контекст ранньофеодальних товарно-грошових відносин.

Одним з найпоширеніших образів тотемістичного характеру можна вважати образ вовкулаки. Вірування про реальне існування людей, які за певних обставин стають вовками, були поширені у всіх слов'янських народів. У росіян вони відомі під назвами «волкодлак», «вурдалак», у білорусів — «вовкалака», «вовкалека», в українців — вовкулака, вовкулак, вовкун, дводушник. Полякам відомий wilkolak і wilkolek; чехам — wlkodlak; сербам — вльколек, врколак і влколијек. Навіть у повір'ях німецьких слов'ян зустрічається перевертень з назвою wagt-wolf.

Слово «вовкулака», мабуть, двочленне. Перша його частина — вовк, wilk, вук, вльк — не потребує перекладу, а друга — dlak, dlaka (в чехів), кодлак (в Галичині), chlaka, chlak (у сербів) — означає «вовна, шерсть». Від слова «кодлак» походить в українській мові й слово «кудлатий» (оброслий волоссям, шерстю). Звідси вовкулака може в буквальному розумінні виводитись і як «вовча шерсть». На Україні слово «кодло», яке входить складовою частиною до російської та болгарської назв перевертня, вживається і в значенні «рід, плем'я»<sup>81</sup>. Тому «вовкодлак» можна реконструювати і як «вовчий рід».

У поетичних уявленнях слов'ян вовкулака — це перевертень, тобто людина, перетворена ким-небудь чи за власним бажанням у вовка<sup>82</sup>.

Згадка про перевертництво увійшла і в «Слово о полку Ігоревім». У цьому чарівною здатністю перетворення автор наділяє полоцького князя Всеслава, котрий «в ночь вльком рыскаше, из Киева дорыскаше до курь Тмутороканя, великому Хрсьови вльком путь прерыскаше»<sup>83</sup>. Змальовуючи князя вовкулакою, середньовічний автор не бачить у цьому нічого осудливого, навіть описує цей вчинок з похвалою й доброзичливістю. На нашу думку, подібна позиція автора може пояснюватись не настільки високим становищем його героя, наскільки існуючою на той

час фольклорною традицією, схильною інтерпретувати образ перевертня позитивно. Подібне ставлення до перевертня зустрічається і в билині про Волха, головний герой якої, перекидаючись в хижого звіра, птаха, рибу, годую дружину<sup>84</sup>.

Мотив перетворення людини у вовка, як уже зазначалося, був викликаний тотемістичними уявленнями й у своїх перших проявах міг і не мати нічого спільного з чаклунством. Навіть у тих сюжетах легенд, де воно все-таки має місце, суть усіх таємниць чарівного перетворення зводиться до ритуалів, що символізують зняття та вдягання вовчої шкури.

В одній з українських легенд момент перетворення описується так: «Як прийшла до його тая пора, що вже йому треба бігти, то він так стогне! Вийшов за клуню, устроїв ножа в землю, почав розбиратися, геть розібрався, голій zostався. Потім перекинувся через той ніж да й став вовком»<sup>85</sup>. Іноді ні в чому не винного чоловіка обертає вовком відьма чи чаклун, але теж виконує все це аналогічним способом<sup>86</sup>.

Дуже показовий і, на нашу думку, архаїчний метод перетворення, описаний П. Шейном: «Перед оберненням вовка чарівник вбиває в землю п'ять осикових кілків у якомусь усамітненому місці, але так, щоб два кілки були ніби передні ноги, два — задні, а п'ятий — хвіст, і скачучи вперед через усі, починаючи з заднього кілка, стає вовком»<sup>87</sup>. Весь цей процес перетворення чимось нагадує первіснообщинний ритуальний танець, який міг закінчуватись одяганням вовчої шкури (символізувало обернення у вовка). Згадки про подібні танці-молитви через криве дерево, котрі позбавляли від хвороб<sup>88</sup>, збереглись у білоруському фольклорі. Обов'язкова умова проведення цих ритуалів в усамітненому місці свідчить про їх зв'язок з обрядом ініціації.

У сюжетах про вужа чи гадину (символізують представників чужого роду) відчутні швидше мотиви жалю за втраченим щастям і добробутом людини, яка була в парі із зооморфною істотою, ніж співчуття до трагічної долі загиблої чарівної істоти. Такою ж істотою є, по суті, і людина-вовк, але до цього персонажа міфологічна легенда ставиться із розумінням і навіть неприхованим співчуттям. Вовкунові чуже все вовче. Він має тихий норов, часто скавулить<sup>89</sup>, їсть тільки хліб<sup>90</sup>; вовки заїдають його<sup>91</sup>, тому він горнеться до людей<sup>92</sup>, та оскільки ті не можуть зрозуміти його, він приречений на довгі страж-

дання. Таке ставлення до вовка на контрасті до інших чарівних образів можна пояснити лише тотемістичним походженням цього персонажа (автохтонний тотем).

В українських повір'ях, на відміну від білоруських, не існує визначеного дня, в який можуть відбуватися перетворення людини в вовка. Ця особливість відбилася й на українських легендах. Із деяких сюжетів виходить, що вовкулаки-чародії можуть перетворюватися мало не щовечора<sup>93</sup>, інші — лише тоді, коли надходить їхня пора (відображення індивідуального порядку проходження ініціації). І лише в деяких (порівняно недавні сюжети чи їхні трансформації) перетворення відбувається напередодні релігійних свят. У легенді «Вовкулака»<sup>94</sup> ворожбит на прохання дівчини, покинутої хлопцем, пускає того вовком напередодні Великодня. Проте якоїсь суттєвої закономірності у цьому вважати не слід. Перетворення напередодні свята може служити в сюжеті композитивом підсилення караючого ефекту. Про те, як йому хотілося їсти при вигляді запашного хліба, спеченого до свята, розповідає сам герой, котрого після двох років вовкулакування відчарував інший знахар.

В одному прикарпатському сюжеті перекинутий тещою у вовка зять являється додому на Святий вечір, тобто в той час, коли у звичаях усіх слов'ян було вшановувати душі померлих предків, на Коляду. Оскільки всі торжества, які проходили того вечора, були сповнені магії родючості, запобігання падінню худоби, гуцули, головним господарським заняттям яких здавна вважається вівчарство, на врочисту вечерю разом з морозом, дідушком та іншими символічними учасниками ритуалу кликали й вовка. Але, мабуть, не лише пересторога за пошесть на овель була причиною цього «кликання». В одному з гуцульських повір'їв говориться, що мудрий стрілець перш ніж вистрелити у вовка, повинен сказати: «Тікай, дідьку, вовка б'ю». З приводу цього народного повір'я в українців існує й апокрифічна легенда про те, що вовкові, коли Бог нацькував ним чорта, той ускочив в очі і сидить там досі<sup>95</sup>. Проте в жодному із самостійних сюжетів про чорта людина не попереджує диявола про небезпеку, а навпаки, намагається скористатися з щонайменшої розгубленості сильнішого від себе суперника-злотворця. Судячи з цього, мотив про чорта, який засів вовкові в очі, може розцінюватися лише як намагання з біблійної точки зору пояснити втрачений зміст дохристиянського повір'я. У самому ж слові «дідько» проглядають однокореневі «дідко»,

«дід» у значенні «предок». Його, мабуть, і повинен був попередити мисливець, цілячись у звіра, який вже втратив своє тотемне значення.

Можливо, саме в цьому і розгадка сюжету про зятя, котрий прийшов до тещі в хату на Коляду. Адже Коляда — свято ритуального вшанування предків роду, серед яких не втратили свого значення й тотемні.

Людину, для якої перевертництво є її внутрішньою потребою, легенда іноді називає ще дводушником, оскільки у неї нібито два серця: одне людське, а друге вовче. Дводушник перекидається вовком ненадовго<sup>96</sup>.

У легенді «Дводушник»<sup>97</sup> перебування героя у вовчій подобі тягнеться лічені хвилини. За цей час у більшості сюжетів, де процес лаконтропії настільки короткий, єдине, що встигає вовк, це напасти на свою дружину (переважно в таких випадках вона знаходиться десь поруч). Пріоритет цієї сюжетної колізії можна пояснити теж її винятковою архаїчністю. У багатьох індоєвропейських традиціях перетворення нареченого у вовка поєднується з насильним викраденням нареченої<sup>98</sup>. До речі, на це ж саме уявлення спирається й інший мотив — про перетворення у вовків весільного поїзда<sup>99</sup> та про друга-знахаря, який запобігає цьому перетворенню («Як дружок ворожбита випередив» — див. у додатку).

На відміну від попереднього типу цього образу (дводушника) перетворені у вовків під час весілля, як і загалом реінкарновані під дією чарівника, залишаються у вовчій подобі на дуже тривалий час. Закляття здебільшого робиться на три та на сім років, рідше на рік або поки «не найдеться чоловік, та одроби... а як ні — вовками зостануться навіки»<sup>100</sup>.

Доки люди ходять вовками, мусить остерігатися й чаклун, особливо, як мине так багато часу, що він і забуде, коли пустив їх вовками. Тоді вовча зграя може напасти на нього знепачька і розірвати. («Чаклун шукає вовкулаків» — див. у додатку). Єдиним порятунком для людини, переслідуваної зграєю вовкулак, може послужити розстелений позад себе на дорозі пояс. Переступивши через нього, вони знову стануть людьми<sup>101</sup>.

Реінкарновані у вовків займаються добуванням корму для зграї справжніх вовків, яка приймає їх під свою опіку. В цьому мотиві найчастіше приховується розв'язка більшості сюжетів. На вовкулаці з моменту його перекинення залишається пояс або мотузка біля шиї. Під час великої натуги, коли вовкулака разом із здобиччю стри-

бає через загороду, пояс лопається, і він знову стає людиною<sup>102</sup>. Такою ж буває розв'язка, коли перерізати мотузку на вовчій шиї<sup>103</sup>.

У багатьох легендах у попередній людський стан перевертня повертають чарівники. Найчастіше це робиться шляхом просування через хомут<sup>104</sup>, биття житнім перевеслом<sup>105</sup> чи трьома різками (найчастіше ліщиновими одполітками)<sup>106</sup> доти, поки вовча шкура не лусне й не злізе повністю.

Вовкулака, який може перетворюватися вовком щовечора, не потребує жодної допомоги. Для того, щоб набути попереднього вигляду, йому достатньо перекопитися через встромлений у землю ніж<sup>107</sup>, просто перекинутись тричі через голову чи вдаритись об землю<sup>108</sup>. У тих же випадках, коли до моменту перетворення він стрибав через кілочки, що нагадували обриси вовчої шкури, для ретрансформації йому необхідно стрибнути через них у зворотному порядку. Та достатньо кому-небудь виийняти кілочки, і ще одне людське життя назавжди перейде у вовче, сповнене людським стражданням<sup>109</sup>.

За деякими уявленнями українців та білорусів, вовкулака навіть не вие по-вовчому, а стогне і плаче, як людина<sup>110</sup>.

Усі ритуали, пов'язані з ретрансформацією вовка в людину, так само, як до цього і трансформація, відбуваються у безлюдній місцевості, подалі від людських очей. В одній із легенд хлопець-вовкулака, коли батько спостеріг його під час проведення цього магічного ритуалу, іде з хати назавжди і живе у лісі з вовками<sup>111</sup>.

Час перебування у вовчій подобі, певно, ототожнювався з перебуванням у вовчому череві під час обряду ініціації. Не випадково колишній вовкун згодом стає у багатьох сюжетах знахарем або чаклуном<sup>112</sup>. Може, саме з цієї причини і сама назва «вовкулака» почала згодом застосовуватися не лише щодо перевертня, а й до чаклунів — людей, посвячених у таємниці докідля.

Тематична група тотемістичних зооморфних образів невелика за своїм чисельним складом, хоч і немала за кількістю мотивів, персонажних модифікацій, повір'їв і текстів, що її представляють. Наскільки повно вона відображає тотемний пантеон наших предків, за наявними даними про ті далекі часи судити теж важко. З упевненістю можна констатувати лише те, що навіть виходячи з відображення цих поглядів у фольклорі, найпоширенішим тотемом слов'ян був вовк.

**Образи анімістичних духів.** Прийнята на Будапештській (1963 р.) нараді Комісії з неказкової прози й доповнена на Московському етнографічному конгресі 1964 р. міжнародна схема диференціації переказів і легенд передбачає поділ образів духів на три категорії: блукаючих духів, духів природи і духів населених місць (духів-господарів)<sup>113</sup>. Усі ці образи є персоніфікованим відображенням давніх анімістичних поглядів. Спробуємо розібратись, яка ж їхня природа в українських та близьких до них легендах інших слов'янських народів.

**Злі духи.** Образи блукаючих духів-суперників відомі багатьом народам, передусім на американському континенті. Найчастіше в такого духа велика голова, довгі руки й ноги та важкий тулуб. Удень він ховається у великих деревах, а вночі виходить з криівки й шукає собі харч. Для упокорення злого духа мешканці острова Сіау в місця його уявного проживання приносили пожертви: домашню птицю, кіз і т. п. Жителі острова Ніас вважали, що особливу агресивність злий дух виявляє, якщо зрубати те дерево, в якому він живе. Тоді він може знищити всіх дітей, які є в хаті кривдника<sup>114</sup>.

Подібні вірування хоча й рідко, але зустрічалися ще в минулому столітті й на Україні. Тут типологічно близькі до цих образів земляні духи. «Земляні духи, — свідчить народне повір'я, — сидять за кару в землі. Вони обирають собі місце або під каменем, або під стовпом, або під деревом чи іншим предметом. Коли хто потурбує їх: викине камінь, викопав стовп чи зрубає дерево, тому вони мстять, найчастіше насилають хворобу»<sup>115</sup>.

У легендах злі духи не зустрічаються в подібному вигляді, зате образи із тими смисловими функціями в них не така вже рідкість. Тож чи не їхніми модифікаціями є в українському фольклорі образи злиднів, біди, блуду, персоніфікації чуми (поморки), холери? Близький до них, але лише основними функціями, і образ змія-перелесника, що падає на землю хвостатим вогнивом, а вдарившись, тут же стає прекрасним парубком-звабником.

Повір'я про демонів чуми та холери були дуже поширені серед селянського населення ще на початку нинішнього століття. Оскільки обидва демони вгамовують свій голод на людях, у багатьох українських і білоруських селах під час епідемії знову і знову проходила регенерація жертвовного ритуалу, найчастіше у вигляді хліба, залишеного на перехресті вулиць<sup>116</sup>, рідше — у вигляді

курей, собак, котів, а іноді — й поховання живих людей<sup>117</sup>.

У легенді «Болячка»<sup>118</sup> розповідається про те, як колись у карпатському краї завелась страшна хвороба. «Люди вмирали, як паде муха восени». Та знайшлась людина, що порадила покинути все добро і податися всім селом у ліс. Через тиждень в одного газди закінчився хліб і він мусив іти додому, щоб напекти свіжого. За роботою почув гавкання собак і вийшов надвір. Побачивши, як сільські пси заїдають на вулиці великого пса-гончака, він розігнав їх, а потерпілому перев'язав рани і дав поїсти. Після цього пес заговорив до нього по-людськи і признався, що це він ширив страшну хворобу, але тепер, коли він ситий, люди можуть повертатися додому і жити спокійно.

В іншому варіанті цієї легенди, записаному І. Вагилевичем, маємо вже уточнений образ хвороби. Це моровиця. Вона являється до чоловіка, який не встиг забратися в ліс, під виглядом рябого хорта з вогняними очима. Хорт жадібно дивиться на свіжоспечений хліб, і чоловік розуміє — він голодний. Розламав і кинув йому одну паляницю, потім другу. Хорт проковтнув і вийшов. Невдовзі моровиця припинилась і люди вернулися з лісу додому<sup>119</sup>. «Зв'язок моровиці з голодом, — підсумував О. Потєбня, — тут очевидний: моровиця припиняється, коли хорт (вовкулак, вовк, собака, Юрова собака) наситив свій голод хлібом; під час моровиці він насичував себе... людьми»<sup>120</sup>.

Чума (умітка, вимітка), майже ідентична з персоніфікаціями моровиці й болячки, але на відміну від згаданих образів вона може перетворюватися в кого завгодно. То ходить по селах дівчиною-жебраккою, просить у людей хліба, то перекинується чорним котом, псом чи куркою. Коли з дівчиною-чумою діляться останнім шматком хліба, вона спокійно залишає дім, а там, де її намагаються виштовхнути з хати чи обдурити, вона нещадно всіх омертвляє. Дуже часто в легендах з цим образом закладені глибокі соціальні мотиви. Оскільки чума ходить по селах під виглядом жebraчки, то й ставлення до неї серед різних прошарків населення буває різним. Бідняки бачать у ній представницю свого соціального стану, тому співчують, допомагають, хто чим може. «Нема в мене багатства та розкошів, а що маю при своїй душі, та й з того вділю, аби ти не голодувала, бо хто його знає, може, й мені доведеться колись ходити за милостиною», — розмірковує бідна селянка («Чума») <sup>121</sup>.

По-іншому міркують багаті. Вони впевнені у своєму ситому майбутньому і до жebraків ставляться з погордою, дбаючи лише про те, аби не втратити зайвий кусень хліба чи склянку молока. Почувши про прихід у село жebraчки, багаті господарі навмисне уникають зустрічі з нею. Хлопчик, котрого залишили дома, розповідає незнайомій, що «тато пішов на поле, щоб (вона) його дома не знайшла», а «мама в димар сховалася»<sup>122</sup>. За це чума омертвляє обох.

Та ж ситуація повторюється і коли чума перекидається кішкою. Багач, якому вона зустрілася на дорозі, відкидає її чоботом, та пройшовши кілька кроків, і сам падає мертвим. Бідняк забирає бездомну тварину додому, а його жінка, не маючи дома нічого, чим би можна було б її нагодувати, іде позичити в багатій сусідки молока.

«За гроші продам, а позичити не позичу, бо чим мені віддаси, коли у тебе немає корови», — ремствує багачка. Купила бідна жінка молока, нагодувала кішку-чуму, а невдовзі, коли та вибігла надвір, сусідка впала мертва із затиснутими у кулаці грішми, котрі вона взяла за молоко.

В тих сюжетах, де чуму неможливо умилостивити добротою, люди долають її хитрістю. У легенді «Чума в Троянівці» (див. у додатку) страшна хвороба блукає селом під виглядом чорної курки: «На чиему подвір'ї вдень погребеться, там на ранок усі слабі лежать». Звідавши таємницю поширення хвороби, селяни переловили вночі всіх курей і потопили в броді далеко від села. Чуми відтоді не стало, а брід почав відтоді зватися Курячим.

Образи злих духів прийнято вважати найдавнішими анімістичними образами. Вони відбивають немічність первісних хліборобів у їх намагання поставити собі на службу сили природи. Тому ці сили й видаються людині лише ворожими. На перший погляд, ні персоніфікація чуми, ні персоніфікація болячки у наведених сюжетах до таких не належать. Більше цього, в трьох перших легендах превалює соціальний мотив, який і відіграє в сюжеті важливу організуючу роль. Проте не можна не помітити, що не він, а людське милосердя є в цих легендах провідним. Причому милосердя не лише до людей, а й до тварин. Оповідачеві відомо, що це не люди й тварини, а демони і притому дуже злі. В такому разі гуманізм, виявлений до них людською, може здатися більше, ніж абстрактним. Але в подібних проявах у фольклорі дохристиянського періоду він просто не існує, тим більше, коли йдеться про

період примітивного рільництва. Тоді вся діяльність людини повинна була підпорядковуватись господарським інтересам. На наш погляд, мотив милосердя трансформувалася у цих сюжетах з ритуалів офірування злих духів. Жертви, які приносяться в легендах персоніфікаціям хвороб, за своїм матеріальним вираженням майже нічим не відрізняються від пожертвувань австралійських аборигенів: ті ж кури, хліб, молоко. Більше цього, мотив топлення курей прив'язаний до конкретного мікротопоніма. Курячий брід здається нам на цьому тлі досить переконливим навіть з історичного боку, хоч легенда і перебрала мотив топлення курей під час чуми по-своєму.

В одному з сюжетів чума мандрує верхи на парубкові, але триває це доти, поки вона не наказала завертати в його рідне село. Щоб урятувати родичів та односельців, хлопець кидається з нею в річку, і чума гине разом з ним<sup>123</sup>.

Персоніфікацією трансформованого злого духа є й холера, або «біла панія». Вже сам колір одягу цієї міфічної істоти асоціюється з кольором смерті, з потойбічним світом. Невід'ємним атрибутом холери є червона фарба — «любарка» (гвоздика), якою вона митить вночі хати, де на ранок мають вмирати люди<sup>124</sup>.

В українському фольклорі образ холери належить до найпоширеніших персоніфікацій хвороб. Часті епідемії регенерували старі, народжували нові сюжети протягом багатьох віків на всьому континенті. Так, за свідченнями очевидців, в холерний 1892 рік в Жиздринському повіті на межі білоруського й російського етносів побутувала оповідка про те, як дід перехитрив і зарубав сокирою «холеру», яка явилася в село в образі баби; все її тіло виявилось начинним пляшечками з отрутою<sup>125</sup>.

В українській фантастичній оповіді «Инфлуснца»<sup>126</sup> холера являється до людей у вигляді високої дівчини. Люди рятуються від непроханої гості колядуванням. «То та дівка побаче, що вже люди колядують, подумає собі: «Що ж це я так довго вже тут ходжу. Забарилась я, коли люди вже колядують». І піде собі, а люди перестануть хворіти».

Хитрістю рятує село від хвороби й кмітливий селянин, герой іншої української легенди. Коли холера всілася до нього на віз, він, здогадавшись, кого везе, сам спровокував поломку і залишивши «панію» разом з возом і кіньми в полі, побіг попереджувати односельців, щоб ішли з колядою<sup>127</sup>. У тому, що саме колядування стає перешкодою

на шляху демона, який поширює хворобу, приховуються, мабуть, не стільки міфологічні чи релігійні переконання, скільки практичне спостереження хвороб у різні пори року. Страшне інфекційне лихо вирувало влітку, а на зиму вщухало. Тому колядування літом, хоч і протирічить релігійним канонам, але в народних уявленнях служить способом обдурювання злої істоти.

Глибоке соціальне коріння цього образу: в українській легенді холера переважно видається за багату, одягнену у все біле «панію». Не виключено, що зовнішність може бути в цих сюжетах вторинною, нашарованою на саму назву «панія», яка могла вживатися з метою евфемізації — неназивання демона, щоб не накликати його до себе. Водночас народ бачив, що панів хвороба не займає так, як селян. Отже, для них вона своячка. В пізніших сюжетних нашаруваннях стає цілком очевидним, що причини своїх болячок народ вбачає у соціальному гнобленні й антисанітарних умовах життя, викликаних жебрацьким існуванням, постійною тяжкою працею на користь господарів.

У легенді «Про пана, що мав холеру за жінку»<sup>128</sup>, сказане знаходить повне підтвердження. Перекинута в холеру пані винищила жителів цілого села. Єдину уцілілу під час хвороби сім'ю врятував панський слуга. Він відрубав лапу білому псові, який навідався вночі в останню в селі хату, де ще люди були живі. З часом виявилось, що «пані» хтось відрубав руку. Довідавшись, що це вона ширила страшну хворобу, пан виганяє її з дому.

Білою панею поширюється холера і в легендах «Про село Страбичово», «Предание о холере»<sup>129</sup> та ін.

Примітною в легендах про холеру є їхня художньо-етнографічна повизна. Порівняно з легендами про чуму, де люди втихомирюють демона офірами, в сюжетах про холеру має місце мотив обдурювання останньої, що з художньо-історичного боку переважно є явищем більш пізнім і свідчить про занепад віри у всесильність надприродної істоти.

*Духи природи.* Духи природи посідають в українських легендах виняткове місце. Лісовики, водяники, польові біси, мавки, богині — улюблені образи народної демонології.

Існує відома легенда про те, що всі духи природи походять від ангелів, скинутих з неба: де хто з них упав, той і залишився там жити; ті, що впали в воду, стали водяниками, на ліс — лісовиками, на поле — польовика-

ми, на людське житло — домовиками, хатніми дідками. Цілком очевидно, що легенда штучного церковного походження і мало рахується з дійсним характером і генезою образів народних вірувань<sup>130</sup>. Подібні пояснення цілком співзвучні лише з головними постулатами анімістичної теорії у фольклористиці. Її прихильники, вбачаючи в генезі демонологічних уявлень про природу первісну релігійну ідею, були впевнені, що всі надприродні істоти — духи, демони, генії, божества — є за своїм походженням ті ж таки душі померлих<sup>131</sup>.

Міфологічна школа, яку мало займали образи духів померлих, навпаки, схильна була розглядати і їх як втілення стихійних сил природи, ототожнюючи з лісовиками та водяниками<sup>132</sup>, на що теж нема ні найменших підстав.

Більшість із образів духів природи походять від ранньоріллячного способу господарювання. Страх людини за результати своєї праці, невміння об'єктивно пояснити рушійні сили рослинного світу змусило її звернутись до старих формул, існуючих раніше в мисливсько-збиральницькому суспільстві, але цього разу шукати покровителів серед персоналізацій головних природних стихій. В українську міфологічну легенду з духів природи увійшли водяник, лісовик, мавка, богиня-полісунка, вихор і польовик. Решта анімістичних образів побутує на Україні переважно в меморативних міфологічних оповідях та повір'ях.

В уявленнях про ці персонажі мають місце різні за своїм походженням компоненти. Високий зріст лісовика, мавки, полівки, чугайстра асоціюється з тератоморфними образами; волосяний покрив багатьох із них — прикмета тваринного світу, а отже, й риса тотемістичного образу.

На відміну від персонажів тотемістичного походження уособлення природи позбавлені в легендах будь-яких ознак культу роду. Лише найпізніші їх модифікації — русалка, потерча, домовик, які в генетичному плані, безумовно, ґрунтуються на ідеології культу предків, — наділені подібними прикметами. Проте в них далися ознаки абсолютно відмінні від тотемістичних уявлень про рід. У легендах з цими образами рельєфно виступають реалії роду батьківського, патріархального. Анімістичні персонажі більш раннього походження, що ще не тяжіють до культу патріархальних предків і не мають у своїй структурі будь-яких родових ознак, характеризуються прикметами тотемістичного тваринного світу, а разом з ними — здатністю перетворення з антропоморфного у зооморфний

вигляд. Найбільш характерними є ці ознаки для образу лісовика. Мають їх так само й полісунка, водяник, польовик, а часом і полівка.

Відомий пiмeцький вчений Л. Реріх вважав, що аналогічний східнослов'янському лісовикові *waldgeist* міг виникнути ще в мисливському суспільстві<sup>133</sup>. Продуктом світосприймання давніх мисливців чи скотарів вважала його і Е. Померанцева<sup>134</sup>. Іншої думки С. Токарев: образ лісовика витворений землеробами, які боялися лісу<sup>135</sup>. На наш погляд, ця думка більш справедлива, оскільки домінуючою в цьому образі є все-таки відлякуюча, а не заступницька функція. Не підлягає сумніву й те, що серед духів природи образ лісового духа один з найдавніших. Відповідь на питання про його генезу може дати лише повний апаліз усіх його функцій.

Поштовхом до виникнення подібних образів у народних віруваннях, а потім і в фольклорі був анімізм. Проте в образі лісовика є чимало притаманного тератоморфним та тотемістичним зооморфним персонажам. В українських повір'ях полісун найчастіше виступає вовчим пастухом<sup>136</sup>. На Чернігівщині він інтерпретувався навіть як «вовчий бог», але при цьому місцеві жителі вказували, що живе він у литвинських, тобто білоруських, лісах<sup>137</sup>. Лісовик майже завжди невидимий, але виказує себе голосом. Живе він у віддалених лісових колибах-пустках, часом заводить до себе жінок і вступає з ними у статеві стосунки.

Побачити лісовика можна, дивлячись назад крізь ноги. Можливо, що це натяк на перекидання через голову в обряді ініціації, після якого ініціантові, за уявленнями тих часів, повинен був показатися тотем-деміург.

Позбутися лісовика чи позбавитися впливу його магічних дій, згідно з повір'ями, можна, вивернувши весь свій одяг, що за семантикою давніх мисливських обрядів означало народитися заново.

Дитина, яка побувала у лісовика, починає ворожити. Всі наведені вище функції за їхньою природою є тотемістичними, а отже, походять ще з мисливського суспільства. Поряд з тим майже у всіх відомих сюжетах про лісовика провідним мотивом є страх людини перед володарем лісових угідь і місцем його проживання. В окремих легендах і повір'ях лісовик душить чоловіка за те, що він ночує з кінями біля лісу, або краде вночі людей, які сплять на узліссі, і суне їх в ліс<sup>138</sup>. Зрозуміло, що ні для первісного мисливця, ні для скотаря, котрі більшу частину свого життя перебували в лісі, подібні дії полісуна не могли

вважатися за кару. Більше того, в образ лісового духа міцно увійшов анімістичний дуалізм добра і зла, притаманний всьому фольклору давніх хліборобів. У тотемістичних поглядах добрий завжди буває добрим, а злий — злим. Ця особливість збереглася і в структурі первісних анімістичних персонажів — образах злих і добрих духів. Але в подальших модифікаціях — образах духів, які уособлюють збалансовані сили природи, добро і зло вже втілюється в одному персонажі. Причини цього явища слід вбачати в подальшому освоєнні людиною рільництва та її спостереженнях над природою: одні й ті ж явища по-різному відбивалися на плодах землеробської праці. Скажімо, одна й та ж волога могла сприяти доброму урожаєві, а могла й знищити його.

Ліс у період примітивного землеробства все ще залишався одним із джерел харчування людини, але оскільки людина тепер була в ньому значно рідше, ніж її предок при мисливському способі господарювання, їй легко було заблукати й загинути в ньому. Причиною загибелі при цьому міг також вважатися ліс.

Таким чином, тільки у землеробському суспільстві людина змогла сповна осягнути дуалізм природного середовища, а разом з тим і вселити його в конкретні світоглядно-художні форми.

Первісним у ставленні людини до будь-якого персонажа нижчої міфології є страх перед ним. Мотиви дружби людини з лісовиком теж розвиваються у цьому контексті. Вони, як правило, мають місце після мотиву його загоджування. В одній білоруській легенді селянин ховає від дощу лісовикових голих дитинчат; і після цього отримує в нагороду багатство<sup>139</sup>.

Цей персонаж конфліктує майже виключно з хліборобом. У жодній із відомих нам східнослов'янських легенд не зустрічалися мотиви, де лісовик робив би щось на шкоду мисливцеві. Навпаки, з багатьох сюжетів випливає, що йому він допомагає: паганяє на мисливця зграю лисиць, підказує, коли потрібно полювати<sup>140</sup>. Знається з лісовиком і пастух<sup>141</sup>. Таким, на нашу думку, міг уявляти лісовика лише слов'янин-хлібороб.

Водночас для північноєвропейських народів, які ще тривалий час жили з мисливства, зокрема, скандинавів і німців, лісовик міг скоріше служити господарем угідь, ніж уособленням страху<sup>142</sup>. У цій же ролі він часто зустрічається в міфологічних меморатах («быличках») північних та східних росіян.

В українському фольклорі образ лісовика менш уживаний, ніж в російському та білоруському. Мабуть, це можна пояснити природними умовами, кількістю лісових угідь, а може, й особливостями художнього плану. Найчастіше образ лісових зустрічається в меморатах. Вони ж не дуже звичні на українському тлі, а фабулати з цим образом не часті й у російському та білоруському фольклорах.

Найпопулярнішим на Україні сюжетом про лісовика є сюжет про те, як він грівся біля вогню. В одній легенді лісовик приходить до чумаків, коли ті, почувши вночі його голос, почали з ним перегукуватися. «Старі чумаки казали, щоб вони мовчали, так вони таки не послухали. От те, що гукало в лісі, стало одгукуватися все ближче і ближче, а далі виходе з лісу чоловік голий та страшний: іде мимо дерева — врівні з деревом, мимо куща — з кущем, дійшов до воза — врівні з возом». Коли один з чумаків огрів його розпеченою головошкочкою, лісовик зі словами «оде так попаривсь, оде так погрівсь!» утік назад до лісу<sup>143</sup>.

Характерно, що для більшості сюжетів, на відміну від безсюжетних оповідань, лісовик — істота безневища. Він мужньо зпосить на собі злі людські жарти, не відповідаючи на них злом. Те ж саме можна сказати і про природу образу богині з закарпатському фольклорі, яка там найчастіше й виступає жіночим двійником лісуна. Такий же добрий і чугайстер. Може, саме тому в мотиві про зустріч людини з демоном вночі біля вогнища ці образи часто контамінуються. В українському фольклорі нічні посиденьки біля вогнища — швидше природна функція чугайстра чи водяника, ніж полсуна. У росіян, де образ доброзичливого велетня-танцюриста невідомий, нетиповим є і мотив зустрічі біля вогнища з лісовиком.

Як і будь-який інший дух природи, лісовик охороняє своє господарство з великою старанністю. Він сам пасе свою звірину і стежить, щоб з нею, бува, нічого не трапилось<sup>144</sup>. У білоруських легендах і повір'ях він навіть відводить від дичини випущені в неї кулі<sup>145</sup>.

В уявленні людей лісовик, як, зрештою, й самі люди, у відповідь на зроблене йому добро може приносити офіру й зі свого боку. В одному із закарпатських міфічних оповідань двоє мисливців, знайшовши в лісі на гілках дерева заплакану дитину, заколисали її. Дитина заснула, а через деякий час надійшла мати — лісовка — і дозволила їм у винагороду застрелити одного бика<sup>146</sup>.



Як людина боїться лісу, так і лісовик має боятися людського житла. Тому в українських легендах він навідується в село здебільшого вночі, а почувши кукурікання півнів, яке віщує світанок, тікає в хату. Коли лісовик біжить, ліс хилиться до самої землі, неначе жито у вітряну погоду, а тріщать, ніби під час великої бурі<sup>147</sup>.

З усіх духів природи лісовик найнезлостивіший, але в тих сюжетах, де він контамінується з перелесником чи з узагальненим образом «нечистої сили», може приписати й зло. Загальновідомою функцією лісовика є його здатність співати й насвистувати мелодії, причому «чоловік не міг би той голос удати»<sup>148</sup>. Голос лісовика найчастіше відлякує людей, але трапляється, що потрапивши в скрутне становище, вони сприймають його за людський і довго блукають по лісі<sup>149</sup>, а часом, перегукуючись, заходять і гинуть в болоті. У легенді «Про дівчину Якилину і лісовика»<sup>150</sup> багато в дечому схожий на перелесника лісовик грою на сопілці зваблює дівчину-красуню, та отримавши від неї в дарунок вузлик з чарівним зіллям, яке їй дала з собою мати, тут же стає вороном.

Жіночі двійники більшості персонажів духів природи за своїм походженням значно пізніші від них самих, а тому, як правило, бувають і полігенетичними і поліфункціональними. Не виняток у цьому й образ дружини лісовика — полісунки (інші назви: лісунка, лісовка, лісовиця, лісниця, богиня). Часом її функції у карпатських легендах перебирає на себе лісова красуня мавка. Цілоком замовчує легенда про те, які функції виконує лісниця у господарстві лісовика, що ще більше ускладнює підходи до її генези. В деяких сюжетах та повір'ях говориться, що лісовиці беруться з викрадених лісовиком блукаючих по лісі жінок. Дружини лісовика ховаються в хащах, і на відміну від нього самого, рідко попадаються на очі людям<sup>151</sup>. Причиною є маленькі діти, до яких лісовки-годувальниці мають велику пристрасть. Селянку, котра повернула знайдених лісовиченят, лісунка нагороджує повними засіками збіжжя, а після смерті жінки ходить під хату оплакувати її<sup>152</sup>. Вона краде й переховує в лісі і чужих дітей<sup>153</sup>. У небагатьох сюжетах богиня заступає давній образ зооморфної чарівної дружини. Якоюсь мірою це теж може служити доказом давності образу, оскільки, крім неї і мавки, жоден жіночий анімістичний образ не має подібних ремінісцентних зв'язків.

Образ водяника, здавалось би, не користується в українському фольклорі великою популярністю, але за

кількістю жанрів, де він фігурує, цей персонаж переважає навіть лісовика, одного з найпоширеніших анімістичних образів східних слов'ян. Його типологічний діапазон надзвичайно різноманітний, і в кожному із жанрів має свою специфіку. В билинах про Садко та в казках він постає в образі водяного царя<sup>154</sup>, царем над водою і рибою виводять його і повір'я білорусів<sup>155</sup>. У міфологічних оповідях («быличках») росіян та схожих з ними легендах українців водяник подається як жорстокий хазяїн водної стихії, володар усіх її живих істот.

Д. Шеппінг вважав, що в народній творчості цей персонаж пов'язаний з поганським культом води<sup>156</sup>. Він може наганяти рибу<sup>157</sup> і навіть укладати з рибалками угоди про улов<sup>158</sup>, мірошникам крутити жорна<sup>159</sup>, заплутувати сіті, заносити їх невідомо куди<sup>160</sup>. Як і лісовик, водяник не терпить нічної присутності поблизу своїх угідь людей. Жінку, котра прийшла після заходу сонця до річки напиться води, він штовхає у воду, тягає за волосся, від рибалки проганяє рибу, а іншого разом з човном виносить на сушу<sup>161</sup>.

Дух природної стихії вороже ставиться до людини, оскільки головна його турбота — зберегти і примножити багатства природи. Лише після того, коли рибалка чи мельник вступить із ним у змову, водяник стає прихильним до нього. У російських повір'ях говориться, що на допомогу водяника можна сподіватися й тоді, коли зречешся віри і рідних<sup>162</sup>. Такі тлумачення могли бути викликані негативним ставленням до водяника не тільки з боку офіційної християнської релігії, а й з боку передуючого їй культу предків.

Українські міфологічні легенди подають водяника найчастіше у вигляді сома<sup>163</sup>, селезня<sup>164</sup>, немовляти у білій сорочині<sup>165</sup>, рідше — діда<sup>166</sup>, дорослого чоловіка<sup>167</sup>, ягнати<sup>168</sup> чи пса<sup>169</sup>.

Відомі й сюжети, де водяник являється людям високим сивим конем<sup>170</sup>. Таким пайчастіше уявляли водяника давні германці та деякі інші близькі їм народи. У Росії подібні повір'я поширені на Оці. Тут у рибалок навіть існував звичай з квітня приприсити в жертву водяникові спеціально приготовленого до цього дня й приправленого медом і конопляною макухою коня<sup>171</sup>. С. Тодстов переконливо довів зв'язок коня з культом води у східній міфології<sup>172</sup>. В місцях проживання народів, серед яких побутовали подібні уявлення, з конем часто поєднувалися навіть образи русалок<sup>173</sup>.

В українській міфологічній традиції кінь популярний в сюжетах про захищені скарби, а його приналежність до водяної стихії, можливо, свідчить про наявні сліди етнокультурних запозичень.

Втілення господаря водяної стихії в образі коня, мабуть, не випадкове і ще з однієї причини. Оскільки майже всі антропоморфні анімістичні образи зберегли в собі здатність до зооморфного перетворення, хоча чи можна стосовно тих умов, у яких побутував цей образ, знайти тварину, котра б повніше й точніше відображала силу і прудкість водяної стихії, ніж несамовитий кінь.

Всі східнослов'янські народи вважали, що водяник безсилий проти ведмедя і через те боїться його. Збереглися згадки, як у дім, збентежений водяником, зумисне водили господаря лісу. Увійшли ці згадки і в легенди. В легенді «Скарб водяника»<sup>174</sup> він подається як колишній утопленник, що вночі навідується до власного скарбу. Оскільки на тому місці, де водяник закопав його, чоловік збудував хату, дух щонаочі виносить усіх членів сім'ї сонними на двір, а сам тим часом шукає в хаті те місце, де повинні лежати гроші. Це тривало доти, доки господар не покликав на ніч до хати ведмежатника. Потрапивши в лани ведмедеві, водяник більше не ціпає чоловіка, а зустрівши його на озері, розкриває свою таємницю, пропонує чоловікові гроші, хату просить знести із закладеного місця, а піч розкидати.

І все ж таки варто зауважити, що це єдина з відомих нам легенд, де водяник має якесь відношення до захищених у землі скарбів. Швидше всього тут відбулася контамінація з образом утопленника, а щодо поєднання з ним функцій ведмедя, то останній відіграє роль очищаючої сили не лише в сюжетах з водяником.

В українському фольклорі, на відміну від російського й білоруського, невідомий образ водяника. Жіночою паралеллю водяника тут часом виступає русалка, але як у функціональному, так і в естетичному плані вона цілком відмінна від водяника навіть у ролі дружини водяника.

Польовий дух в українській демонології — найчастіше істота чоловічого роду, хоча в цій же ролі виступає й полудниця. Незважаючи на те, що за семантикою це швидше дух природи, ніж злий дух, у легендах польовик виконує лише функції, вороже спрямовані щодо людини. Цією особливістю він відрізняється від решти духів природи, але в ній є й певна історично-художня закономірність. Цей образ акумулював у собі і риси земляного духа, одно-

го із ранніх анімістичних образів, що втілював протистояння сил природи втручання людини в надра землі, і злого вихора, й польового біса. Накладання одне на одне зразу стількох негативних образів відбулося на найузагальненішому із них образі польовика.

Побачити польовика можна лише сонним<sup>175</sup>. Сполоханий людською присутністю, він найчастіше перетворюється птахом, зайцем, іноді являється подорожнім чоловіком<sup>176</sup>. Як дуалістичний з позицій добра і зла дух природи цей образ не сформувався і значного поширення в фольклорі не отримав.

Домовик в українців називається по-різному; хатній дідко, домовий, хованець, годованець, щасливещ тощо. За своєю поетикою він посідає проміжне місце між духами природи і духами-господарями. Зовнішність нагадує в ньому духа природи (оброслий щетиною, має здатність перетворення у тварин, сприяє успішному веденню господарства), але генетично він ближчий до духів-господарів, найчастіше пов'язаних з уявленнями про духів померлих предків, які беруть під свою опіку певні ділянки землі та інші об'єкти діяльності своїх живих родичів.

Помешканням хатнього духа служить дім його хазяїна, за межами якого він часто зображається безсилим<sup>177</sup>. Цим домовик близький до духів місць, але, на відміну від них, у ньому переважає добра основа. Вона ж могла бути закладена в ньому, найімовірніше, уявленнями культу предків. Про це, з нашої точки зору, свідчить і одна із його назв — хатній дідко (у гуцулів).

Дії домовика абсолютно співвіднесені з діями господаря. Зло він робить лише у відповідь на чесь зло або ж коли в хаті робиться що-небудь не так, як би йому хотілось<sup>178</sup>.

На Україні цей образ менш популярний, ніж у Росії чи в північній частині Білорусії, і зберігся переважно у східних, прикордонних з Росією областях, значно рідше — в карпатському регіоні. Навіть на Поліссі, котре вважається дуже архаїчним в етнокультурному відношенні, цей персонаж не становить помітного явища. Як зауважив ще в минулому столітті Є. Ляцький, його популярність спадає із просуванням з півночі на південь, пропорційно до того, як зростає популярність образів русалок і водяника<sup>179</sup>. У північній частині Європи домовик відомий майже в усіх народів, в той час як у південній, де він майже невідомий, окремі його функції компенсують навіть віли. У південнослов'янському фольклорі заплетення коням грив, що-

вважається в росіян виявом любові домовика до домашніх тварин, належать їм.

Найповніше образ домовика, його генезис та поетичні функції досліджені у монографії відомого фінського вченого Л. Хонко<sup>180</sup>, а також у працях російських учених Е. Померанцевої, С. Токарева, В. Зінов'єва.

Цей персонаж значно пізніший, ніж образи духів природи. Щодо його генези та хронологічної поляризації, то С. Токарев на передній план висунув феодальну хатню основу образу. Про його причетність до феодалізму свідчить і інша характерність: найбільше домовик впливає на добробут в сім'ї, і це головна риса його поетичної природи. Та він далеко не опікун дому, а, швидше, оборонець у ньому патріархальних порядків. У легенді про те, як господиня посварилася з відьмою-сусідкою і та під час її відсутності не дала спати домовикові, він карає за це не сусідку, а господиню, хоча її провина дуже мала<sup>181</sup>. Охорона дому не є домінуючою функцією домовика, зате він завжди піклується про добробут хазяїна. Через це, незважаючи навіть на назву «домовик», його функції у фольклорі східних слов'ян частіше замикались на домашній худобі (основна складова частина багатства у феодальному суспільстві).

У російському фольклорі склад домашніх демонологічних охоронців значно ширший, і їхні функції більш диференційовані. Окрім домовика, тут згадуються ще хлевник, овинник, банник, гуменик та ін. Українцям ці образи невідомі, тому тут домовик хоча й мешкає, за людським уявленням, на хатньому горіщі, та мусить дбати і про худобу. Улюбленому коневі він підкладає сіна, заплітає гриву, а котрий не до вподоби, того ганяє цілими ночами, аж поки тварина не зачакне зовсім.

Через деяку прозаїчність основних функцій образ домовика позбавлений поетичного ореолу, властивого, скажімо, лісовикові чи водяникові. Може, через те і в легендах він зустрічається не часто, а як наслідок — сюжетні оповідання не завжди передають його основні функції. Наприклад, серед найпоширеніших — сюжет, побудований на порівняно пізньому повір'ї про те, що домовик не любить солоної страви. В одній легенді мати на час своєї відсутності доручила дітям занести їсти домовикові. Коли діти подали йому посоленої каші, дідко, перекинувши під ними драбину, повипарював їм очі<sup>182</sup>. В іншому сюжеті він зірвав з хати дах і покинув хазяїна, бо наймит постійно носив йому їжу з сіллю<sup>183</sup>.

Генезу цього мотиву, мабуть, слід шукати в уявленнях про потойбічне життя, пов'язаних з культом предків, а саме — в оберненості хтонічного світу: все, що на цьому світі є благом, на тому вважається злом, незручністю.

Існує й легенда про те, як домовик-баран мало не забив молодого хлопця, коли той, ночуючи в хаті його господарів, в пошуках їжі, коли всі поснули, розбив горщик з варениками. Розбитий горщик — поетична метафора сварки в хаті, а домовик, як можна було переконатися з інших сюжетів, не терпить цього. Можливо, в цьому й лежить розв'язка легендарної фабули.

Цікаве, хоч і дуже лаконічне, оповідання про розмову двох домовиків, котрі живуть у сусідніх хатах. Один із них скаржиться на те, що в його господаря нема навіть окропу в печі, щоб горло промочити. «А в мого, — хвалиться другий, — аж два горшки». Ображений неухагою господаря домовик хоче спалити своє обійстя, але сусідський просить його не робити цього, бо в хаті лежить позичений хомут його доброго хазяїна. Невдоволений домовик сам повертає хомут, а свій дім підпалює<sup>184</sup>.

Турбота про добробут господаря і знання всього, що й де в господарстві знаходиться — важливі функції домовика, але на відміну від тих, про які ми знаємо з хронікатів, вони не сприяють розкриттю генези образу і не дають глибше зрозуміти механізму його подальшої трансформації.

У більшості сюжетних оповідань та меморатних повідомлень домовик вступає в конфлікт з жінками, чим він дуже відрізняється від лісовика та водяника. Останні переважно конфліктували з чоловіками, а жінок навіть брали собі у дружини. Домовик у жодному з відомих нам міфологічних сюжетів з жінками не живе, а при тривалій відсутності чоловіків уночі душить їх, хоч знову ж таки у статеві стосунки з ними не вступає. Звідси провідними у генезі цього образу були уявлення культу патріархального роду, який із самого початку суворо забороняв статеві зносини всіх старших членів батьківської родини з дружинами молодших членів роду, хоч зворотний зв'язок допускався<sup>185</sup>.

У цьому контексті «хатній дідко», що живе на горіщі або під піччю<sup>186</sup>, міг інтерпретуватися як дух предка, дружній до всіх членів батьківського роду і ворожий до інших родів, що впливало із самих функцій оберега: опіка потрібна лише там, де може мати місце небезпека. В патріархальній сім'ї чужою могла вважатися невістка, про

що свідчить і українське прислів'я «невістка — чужа кістка». Тому чи на добро, чи на біду, домовик завжди душить тільки її, чия присутність у хаті для нього завжди небажана.

Отже, домовик, хоча зовні й нагадує чимось духів природи, за семантикою може бути дух-предок, котрий вболіває не лише за господарство, а й за свій рід.

*Духи населених місць (духи-господарі).* В українських міфологічних легендах ці образи не отримали такого поширення, як духи природи. Сферою опіки духів-господарів на Україні переважно вважалися дрібні об'єкти: могили, пагорби, хати-пустки, замчиська, руїни хат, в яких жили чаклуни, та ін. Непроста диференціація цих образів в українському фольклорі ускладнюється тим, що, з одного боку, дії цих духів інкримінуються залишеному у старій хаті домовикові, який лютує вночі, а з іншого — образи духів, що пібито живуть в могилах-курганах, на рудниках, шахтах, дуже податливі до перевтілення. Врешті-решт це призводить їх до контамінації з образом чорта.

Найстійкіші у цій тематичній групі образи духів, що стережуть скарби. Мабуть, однією із головних причин їхньої функціональної стабільності є властива їм добра основа (мабуть, виходить від духів-предків, з уявленнями про яких ці персонажі нерозривно пов'язані). Найчастіше такі духи змальовуються у вигляді сивобородих старців. У легенді «Заклятий льох»<sup>187</sup> щастя зустрівся з таким старцем випало бідному пастушкові-наймиту. Старші хлопці-пастухи зірвали з нього і кинули в льох шапку. Хлопчик добре знає, що за це йому мусить перепастися від хазяїна, бо шапка хазяїська, тому й не жене худобу додому, а сидить на могилі й плаче. Коли бачить, вийшов із льоху сивий дід і подає йому шапку, повну золота. А сам каже: «Не бійся, синку, бери свою шапку! А те, що в ній, забери собі, бо ти бідний, і ніколи не бійся нас, ми добрі люди».

Таким же добрим виявляється й дух Келеменової гори. Легенда подає його у вигляді карлика з білою бородою, котрий стерсже не лише скарб, а й саму гору, бо в тій горі знаходиться колодязь, а в колодязі — ключі від моря. Досить у пошуках скарбу зруйнувати гору — і море залле всю землю. Про це й каже своєму батькові хлопчик Келемен, що залишився у карлика навіки<sup>188</sup>.

У більшості мотивів духи-старці зображаються віщими. Їм добре відомо про все і всіх, з ким вони зустрічаються. Сивий дух, який трапився біднякові на шляху в Маріуполь, добре знає, що в того нема грошей, хоча

бідняк і вигляду не подає. Старець веде його в льох зі скарбами й нагороджує багатством<sup>189</sup>.

В. Соколова вважає, що витoki повір'їв про скарби, з яких походять мотиви більшості легенд і переказів, «у давніх народних віруваннях, в уявленнях про багатства земних надр, які свого часу відкриються для загального щастя, і духів-господарів, охоронців скарбів, які часом дають їх частину достойному»<sup>190</sup>.

Нам важко погодитися з тим, що всі мотиви про скарби викликані одпорідними уявленнями. Вони можуть бути амбівалентними як за генезою, так і за відношенням до дійсності. Аргументом може служити навіть те, що вони побутують принаймні у чотирьох різних за своїми функціями жанрах: казках (про охоронників царства мертвих), легендах (мотиви, що ґрунтуються на давніх повір'ях про духів предків), переказах (про козацькі, гайдамацькі, опришківські скарби) та меморативних оповіданнях (пошуки скарбів).

Повір'я про захищені скарби могли сформуватися не раніше ніж наприкінці родового ладу. У всякому разі неземлеробським народам та народам, що не мали державності, вони невідомі. Оскільки скарби в легендах найчастіше з'являються у вигляді коштовних металів, можна припустити, що найбільшого поширення ці мотиви зазнали в період продуктивних товарно-грошових відносин. Не виключено й те, що набагато раніше скарб міг уявлятися в натуральній формі, пов'язаний з пізнанням таємниць навколишнього світу чи лікуванням хвороби. У всякому разі близькі до цих уявлень і легенди про чарівну квітку папороті (розкриває власникові таємниці природи) і про громову стрілу (зцілює від хвороб).

У пізніших сюжетах відношення духів-господарів до скарбів описується просто: «...Під руїнами замка, глибоко в землі нечисті духи зберігають багато золота та коштовностей, котрі сховав туди пан Хуст»<sup>191</sup>.

У давніших легендах образи духів-господарів часто ускладнені різноманітними побічними уявленнями, але й вони, як правило, мають якщо не прямий, то хоча б посередній зв'язок з культом предків. Наприклад, дуже часто скарби з'являються у тваринному вигляді, що може мати прямий зв'язок з уявленнями про метемсихозу померлих. В одній українській легенді є навіть пряма згадка про циклічну реінкарнацію.

Залишена вдома без нагляду старших дитина перекидається дідусем-карликом з довгою бородою. «Пішла

жінка в поле, а знахарка притаїлась у куточку да й дивиться. Коли ж дитина скік із коліски: глянє, аж то вже не дитина, а дід. Сам низенький, а борода отакезна! Зараз за вили, цупить із печі горшки, аж крекче, і почав уплітати страву. Як усе впорав, тоді знов став дитиною».

Потрапивши у руки знахарці, яка почала його бити деркачем, дідок змушений був розкрити їй таємницю. «Вже я, бабусю, перекидався не раз і не два: був я спершу рибою, потім ізробивсь птахом, мурашкою, звірюкою, а ще ще попробував бути чоловіком»<sup>192</sup>.

Легенда прекрасно ілюструє уявлення про метемпсихозу, але, на нашу думку, в персонажному переліку різних тварин, оскільки цьому в сюжеті не надається особливого значення, бо не це головне, може допускати й деякі неточності. Оскільки провісниками скарбу замість сивобородого діда в інших легендах та переказах можуть виступати ті тварини, котрі здебільшого служать смисловим еквівалентом людині при будівельній офірі (півень, гусак, золоторуна вівця, поросятко з золоту чи срібною щетиною, корова або кінь)<sup>193</sup>, можна припустити, що в цих постатях за віруваннями культу предків вбачалося і подальше переродження людини після її смерті. Звернемо увагу ще й на ту обставину, що загальна кількість згаданих іпостасей разом з людиною становить число сім. Міфологема життя, мабуть, вважалася при цьому безперервною і наші предки вірили, що після семи прожитих під іншим виглядом віків, вони вдруге народяться людьми.

В українських міфологічних легендах скарб, якщо нема згадки, на скільки часу він заклятий, являється теж через сім років. О. Потебня пов'язував цю особливість з повір'ями про громову стрілу, втілення небесного вогню<sup>194</sup>. О. Афанасьєв пояснював семилітній період повернення громової стріли втіленням семимісячного періоду, на який ховається у темні хмарні печери блискавка Перуна<sup>195</sup>. Типологічний зв'язок між повір'ями про скарби і громовою стрілою добре помітний, але щодо періодичності появи скарбу, то тут, на нашу думку, вирішальну роль відіграло уявлення про реінкарнацію. Число сім якраз і є тим універсальним числом (чи то за кількістю чоловічих духів чи за кількістю універсальні тваринного світу, пов'язаних зі скарбами), необхідним для повного циклу реінкарнації духа предка. Отже, через сім років, за давніми уявленнями слов'ян, вважалося можливим нове втілення духа в тіло дитини шляхом переродження предка. Відобра-

женням подібних уявлень може виступати й наведена нами вище смислова єдність «дитина-старець» чи «дитина-предок».

Виняткової уваги заслуговує зв'язок духів зі скарбами у вигляді грошових знаків. У багатьох легендах зустрічі з духами місць відбуваються поблизу могил-курганів, пагорбів<sup>196</sup> та гірських печер. Але, на думку Є. Мелетинського, із цими ж місцями пов'язувалися й уявлення про місце перебування тотемних предків<sup>197</sup>. Ці ж об'єкти служили й місцями поганських поховань, причому з самого початку — поховань людей, що користувалися виїтковим авторитетом, оскільки до X ст. для всіх інших слов'ян головним способом поховання була кремація<sup>198</sup>. Поруч з покійником нерідко клали й коштовності. Пізніше, коли ховання в курганах стало у слов'ян основним способом схоронення, гроші на місці поховання могли розцінюватися як плата за місце. Релікти цього уявлення досі збереглися як у самих поховальних ритуалах, так і в повір'ях про скарби: «Як найдеш гроші, не бери всі: так не годиться, остав стіко-небудь заплатити за місце...»<sup>199</sup>. Щодо уявлень про метемпсихозу, за якими через деякий час дух померлого повинен знову оселятися в людину, гроші, котрі виконали свою функцію плати за місце, повинні перейти тому, в кого він оселявся. Може, саме тому скарб завжди має конкретного адресата і найчастіше трапляється дитині<sup>200</sup>.

Багато українських міфологічних легенд розповідає про зашмарканого білоголового діда, який блудить по світу у зношеному одязі і, якщо втерти йому носа, він тут же розсиплється сріблом<sup>201</sup>. Ще популярніший цей образ у білорусів. «Дзедка, — кажуть вони, — ходить по шляхах з сумою під виглядом старця з червоними вогняними очима й з такою ж бородою, і зустрівши нещасного бідняка, наділяє його грішми»<sup>202</sup>. Проте напівміфічний «дзедка» відомий білорусам не лише як володар скарбів. Він відіграє важливу роль і в ритуалах весілля. У так званому «стаубавом» обряді, який символізує збір усього роду нареченого для походу за нареченою, роль проводиря весільного дійства і головного заспівувача весільних застіл відіграє персонаж у білій лляній одежі і стоптаних постолах, якого так само звать «дзедка»<sup>203</sup>. Типологічна схожість обох образів може свідчити про їхнє спільне походження, тобто старці, що охороняють в легендах скарби, так як і весільний «дзедка», мабуть, походять із спільного прототипу — образу духа предка.

Духам-охоронцям скарбів властива певна суперечливість: володіючи незліченними багатствами, вони в більшості сюжетів, передусім білоруських, змальовуються нещасними жебраками. Очевидно, ці скарби їм не належать. Перебуваючи в землі, цінності виконують ритуальні функції, а шойно з'явившись нагорі, вони переходять до інших, цілком конкретних адресатів.

У білорусів образи «дзядоў» — своєрідна універсалия. З ними нерозривно пов'язані не лише повір'я про скарби та весільні ритуали, а й землеробська та скотарська обрядовість. Чотириразове протягом року їх частування мало забезпечити добрий урожай, приплід худоби, одним словом, успішне ведення господарства<sup>204</sup>.

Залишки подібних помпальних ритуалів на Закарпатті<sup>205</sup> та Західному Поліссі свідчать, що подібні звичаї могли колись побутувати й на Україні. Але тут вони значно швидше асимілювалися з релігійними культами Різдва та Великодня. Тому поява в багатьох легендах скарбів до Дарної Неділі може служити прямим додатком до давніх уявлень про прихід духів предків у день їх поминання, оскільки за християнськими звичаями це вшанування починалося з наступного після Великодня четверга і тривало до неділі.

У легенді «Скарб у вигляді білої гуски»<sup>206</sup> молодниця провокує з'яву скарбу власною поведінкою. Захотівши пирога (видно, того, що призначався для калік-перехожих) і не маючи більше сили дождитись усієї родини з церкви, вона заховалася знадвору за вікном і каже: «Дайте милостині, ради Христа!» В ту ж мить із-під печі висунула голову біла гуска. З переляку жінка знепритомніла, зате свекор, прийшовши додому, з розповідей невістки зразу ж визначив, що це був скарб. Коли через тиждень («в Дарну Неділю») історія повторилася, невістка вже не розгубилася: вдарила гуску по голові качалкою — «червінці так і розсипались».

Духи-охоронці скарбів — одна з найпоширеніших на Україні категорій духів місць, тому на них ми зупинились детальніше. Але поряд з ними тут побутують й інші, менш помітні різновиди духів-господарів.

Найпізнішою, хоча теж доволі популярною генерацією духів місць, можна вважати духів шахт, копалень, рудників. Більшість із них остаточно сформувалися вже в епоху капіталізму. Ці образи неоднорідні за структурою. До них увійшли різні за природою погляди й переконання, тому одні з них ближчі до анімістичних

злих духів, інші своєю поетичною природою тяжіють до образів, пов'язаних з культом предків.

У господарів місць, переважно рудників та копалень, часом трансформуються злі духи. Образи земляних духів увібрали в себе різноманітні, часом навіть дуже віддалені між собою уявлення. В таких легендах демони місць не зображаються карликами. На вигляд вони як люди. Люблять драгувати робітників своїми злими жартами, заважають працювати, приходять на свист. В одній карпатській легенді дух копальні, зачувши свист, прийшов до робітника, відібрав у нього лампу і цілий рік водив по підземеллю, після чого той невдовзі після виходу з копальні помер<sup>207</sup>. Іноді духи допомагають людям. У легенді «Земський дух»<sup>208</sup> демон замість коня возить робітникові сіль до ставу, а в легенді «Демон солерудника»<sup>209</sup> сам видобуває за ніч гору солі.

**Заставні сили.** За своєю поетичною семантикою мають багато спільного з духами місць. Вони так само ґрунтуються на уявленнях про духів померлих предків, але, на відміну від перших, мають властивість робити шкоду своїм живучим на цьому світі родичам за недотримання належних щодо предків звичаїв. У легендах ці звичаї зводяться переважно до ритуалів поховального та поминального обрядів.

У ролі заставних сил виступають в українському фольклорі упирі, русалки, мавки, потерчата, мерці, висільники, потопельники, покутники. Три останні персонажі рідко виходять за межі повір'їв та коротких хронікатів, решта ж добре відомі й у легендах.

Найдавнішим серед заставних сил, мабуть, можна вважати образ упиря. Слово на його означення вперше згадується у давньоруській пам'ятці XIV—XVII ст. «Слові св. Григорія», яку вважають за переклад грецького оригіналу XII ст. У ньому, зокрема, говориться: «Се же словене начали трапезу ставити роду рожаницам преже Перуна бога их, а преже того клали требы упырем и берегиням»<sup>210</sup>. Б. Рибаків, виходячи з контексту давньої пам'ятки, вважав, що вірування в упирів і берегинь могло бути найдавнішим із християнських вірувань слов'ян. Розглядаючи їх в контексті анімістичного дуалізму добра і зла, який, на думку вченого, є первісною стадією людського світосприймання, в упирях він вбачав духів зла, у берегинях — втілення доброго начала<sup>211</sup>. Ця думка відомого вченого анітрохи не суперечить реконструкціям слова

«упир» Ф. Міклошича, М. Горяєва, А. Преображенського, С. Младенова, І. Голуба, Ф. Конечного, М. Дмитрієва, котрі вважали його запозиченням із тюркських мов у значенні «міфічна істота». Т. Лукінова, навпаки, доводила, що в тюркські мови воно могло перейти із слов'янських, і на основі слов'янського матеріалу реконструювала його як «неспалений»<sup>212</sup>.

Щодо майже двохтисячолітньої історії слов'ян (з X ст. до н. е. до X ст. н. е.) спалення трупів було звичною формою поховання<sup>213</sup>. Випадки, коли померлий чи загиблий на полюванні, війні чи в дорозі залишався неспаленим, на думку Т. Лукінової, могли розглядатися як вкрай небажані, за що і сам померлий, а передусім його рідня, підлягали карі. Такою карою вважалося перетворення неспаленого трупа в упиря — міфічну істоту, котра у віруваннях багатьох слов'янських народів, як у попередньому людському вигляді, так і під виглядом вовка чи пічного птаха, може навідуватися додому і ссати кров зі сплячих. Всі уявлення про упирів нерозривно пов'язані з двома нероздільними у слов'ян культурами: предків, зокрема зооморфних, і вогню<sup>214</sup>. Про це свідчать і міфологічні легенди.

Ареал вірувань про упирів на слов'янських землях досить широкий. Слово «упир» добре відоме східним слов'янам, особливо сербам<sup>215</sup>. У білорусів ця міфічна істота відома під назвою «вупор», у поляків — «упіг», у чехів — «упіг», у болгар і росіян — «вампір»<sup>216</sup>. Але не в усіх згаданих народів він вийшов за межі повір'їв і став традиційним образом фольклору. Майже невідомий він у складі російських «быличек» і «бывальщин», а серед усіх східних слов'ян найпопулярніший в українців<sup>217</sup>.

Дуже чіткі його обриси в українських легендах. Передусім вирізняються функції заставного небіжчика, що може тільки підсилювати правильність думки про його можливий зв'язок з давніми способами поховання у слов'ян.

Виробленість сюжетів про упиря не дає ні найменших підстав сумніватися у його давніх традиціях в надрах усної прози. І все ж вважати його дуже давнім не випадає. По-перше, як випливає з багатьох легенд, він ґрунтується на культурі патріархального роду, що за своїм походженням є явищем досить пізнім. По-друге, на відміну від безумовно давніх образів, він існує у фольклорних сюжетах ніби остеронь від природного середовища і цілком замикається на реаліях хтонічного світу (боїться сонячного

світла, не має тіні, дихає холодом, лише від його доторку на столі залишається вигорілий слід долоні і т. ін.).

За окремими винятками упир — істота чоловічого роду, що з'являється до вдови, котра тужить за померлим чоловіком або й у голос висловлює побажання, аби побачити його мертвим<sup>218</sup>, або ж до нареченої, яка поклялася не виходити заміж ні за кого, напередодні її весілля чи коли вона просто не може вже його дочекатися<sup>219</sup>.

У фольклор сюжету про упирів, мабуть, увійшли вже з повним утвердженням автономної парної сім'ї. Тому, як правило, в них після смерті чоловіка дружина залишається в хаті сама або з малими дітьми і захистити її від упиря нікому<sup>220</sup>, упир намагається забрати її з собою в царство пітьми.

Українські легенди про упирів зводяться до трьох основних сюжетів. 1. Упир вмовляє дружину чи наречену перейти жити до нього. Засмучена дружина не підозрює, що це демон, і дає згоду. Потім, опинившись уже на цвинтарі, потрапивши після цього в хатину з мерцем, здогадується про все й рятується втечею за допомогою сувою полотна. 2. Упир хоче забрати чи розірвати жінку, але вона рятується тим, що до третіх півнів розповідає, як робиться полотно. 3. Жінка щоночі спить з упирем, від чого чахне сама й народжує дітей без кісток.

У повір'ях і меморатах про упирів чільне місце посідає символ межі. На межі упирі зустрічаються, за межу б'ються між собою і просто потрапляють на очі людям<sup>221</sup>. Та в деяких мотивах, можна вважати, пізніших за своїм утворенням, роль межі відіграє кладовище. На нашу думку, це не випадково. Межа і є тим символом кордону між світами, реальним втіленням якого, а водночас і місцем проникнення до хтонічного світу, в багатьох народів виступає кладовище. Нікому з царства мертвих не вдається переступити цю межу. Упир наділений цією властивістю, оскільки він вважався таким, що ще не переступив межі хтонічного світу у зв'язку з відсутністю поховального ритуалу.

У сюжетах, де відбувається зустріч упиря із звичайним мерцем, вони завжди б'ються між собою, як дві непримиримі, ворожі сили («Вмерлий коханок») <sup>222</sup>. Для одного із них, передусім для упиря, ця бійка закінчується фатально: співає півень і віщує прихід нового дня, мрець знову лягає на лаву нерухомо, а упир розливається смолою. Але ж єдиною розбіжністю між цими образами може бути лише їхня участь чи неучасть у загальноприй-

нятому обряді поховання. Цей образ пов'язаний саме з ним, бо причиною появи упиря найчастіше служить недотримання котрогось із поховальних ритуалів, що можна розцінювати як ремінісценцію наявності обряду поховання загалом.

Хоч упир живе і не в підземному світі, а лише на межі, проте, коли він приходить за дружиною чи нареченою і забирає її до себе, цей шлях виявляється таким же тривалим, як і до царства мертвих: зваблена колишнім нареченим, дівчина опиняється на двинтарі за лічені хвилини, а повертається назад після вдалої втечі близько півтора року<sup>223</sup>. В подібних сюжетах засобом порятунку від упиря найчастіше служить сувій полотна. Подавши один його кінець в могилу, поки колишній чоловік чи наречений тягне його до себе, жінка встигає втекти далеко.

Поховальний обряд у слов'ян багатьма деталями нагадував весілля<sup>224</sup>. Померлого хлопця чи дівчину вдягали у весільний одяг з усіма необхідними атрибутами, на Закарпатті ще й на початку нинішнього сторіччя поховальна процесія почасти супроводжувалася весільними піснями й танцями. У цьому контексті полотно, на різних кінцях якого знаходяться чоловіча й жіноча половина, могло мати в легенді ту ж саму семантику, яку в весільному обряді має ритуал пов'язування рук молодим, що вважається одним із центральних ритуалів українського весілля.

Вияткової уваги щодо цього заслуговують ті сюжети, де жінка рятується від упиря тим, що всю ніч розповідає йому, як робиться ляне полотно. З одного боку, цей композиційний прийом служить зволіканню часу. Обробіток льону вважався найтрудомісткішим процесом, а жінці добре відомо, що поки вона опише все по порядку від оранки ґрунту до вибілювання полотна (в найповнішому варіанті — п'ятнадцять операцій — «Мрець і баба»<sup>225</sup>), повипен прокукурікати півень, і упир відійде разом із царством п'їтьми. З іншого боку, посилення на те, як довго робиться полотно, може служити своєрідною формою соромливої відмови упиреві-нареченому, адже в обряді сватання на знак згоди дівчина подавала рушники. Отже, розповідь про те, як довго робиться полотно — своєрідне повідомлення, що рушники не готові, тобто дівчина ще не збирається заміж. Символом незгоди на заміжжя у багатьох куточках України вважався піднесений жешикові гарбуз, який водночас служив ще й актом клинів над молодим. Коли ж дівчина хотіла поставитися до жениха чемпіше, на Західному Поліссі батьки казали сватам,

що не готові до весілля і навіть рушників не наткапо; це означало, що дівка цього літа не піде заміж, бо кросна вносилися в хату лише на зиму, а до цього часу і рушникам нема звідки взятися. Щоб не образити сватів, на Поліссі дівчата часто й дотримувалися цього строку.

Слідом за мотивом розмотування сувою полотна і перетягування його упирем в могилу в легендах першого типу постає мотив погоні. Розмотавши весь сувій і не знайшовши судженої, упир намагається наздогнати й розірвати її. Та вдається це йому дуже рідко. Частіше на шляху втікачки, піби випадково, виявляється хатица з мерцем. У ній вона й намагається заховатися від переслідування, та упир знаходить її і тут. Та як тільки він опиняється в хаті, з лави піднімається мрець і вступає з ним у бійку. Легендарні сюжети ніколи не вдаються до мотивації поведінки мерця. Лише в одному з відомих нам сюжетів постає очевидним, що б'ються вони за жінку. Один каже: «Вона моя!» і другий вторить те саме<sup>226</sup>. Але й тут неясно: чи то кожен із мертв'яків хоче забрати жінку собі, чи другий просто стає на її захист.

У багатьох легендах другого типу жінка ховається від упиря на піч. Має місце цей мотив і в легенді про двобій мерця з упирем («Вмердай коханок») <sup>227</sup>. Думається, що семантика подібних мотивів має в усіх легендах традиційний характер. Важко лише визначити однозначно, чи втеча на піч символізує звертання дівчини до сімейного вогнища, яке за давніми уявленнями оберігається духами предків, чи втечею на піч вона вдає своє малолітство. (Ритуал колування дівчиною печі в обряді сватання теж може служити символом малолітства і цноти). Але мрець, що впустив дівчину в своє помешкання й став на її захист проти насильницького захоплення упирем, може втілювати й охоронні функції предків роду. В цьому випадку жінка чи дівчина, котра ще не переступила межі підземного царства, як і наречена, вже віддана заміж, але ще не введена у дім молодого, належить водночас і чоловікові, і своєму роду. Відображенням подібного стану є, мабуть, суперечка між мерцем та упирем про те, чия це дівчина. Корені цього мотиву заховані у давній практиці весільних обрядів<sup>228</sup>.

У міфологічних легендах упир і мрець часто не диференціюються, а обидва називаються мерцями, хоч і подаються один таким, що вертається за жінкою, а другий лежить на лаві, але в момент небезпеки стає на її захист. Боротьба між ними — це не лише суперечка між добром



і злом хтонічного світу, а й втілення полярно різного ставлення до всього на цьому світі сущого. Оскільки у більшості сюжетів упир приходить за жінкою, то можна припускати, що на одній із причин його невпокоєння в момент формування сюжету відбився звичай разом з померлим чоловіком ховати його дружину. Загиблий трагічно не міг зазнати такої честі. Дуже промовистою у цьому зв'язку є та обставина, що упирем за багатьма повір'ями ставав після смерті багатий чоловік, чаклун, ворожбит. У випадку про одночасне поховання жінки, описаному Ібн-Фадланом, такої честі теж удостоюється багатий купець, який має власних рабів. Диференціацію поховального обряду залежно від соціального стану засвідчують і археологічні дані.

Отже, поєднання цих кількох особливостей в образі упиря може бути далеко не випадковим, а сюжети про нього мають під собою не такі вже й віддалені в часі і цілком конкретні реалії.

В легендах про співжиття жінки з упирем на цьому світі конфлікт розв'язується мирно. Загиблий далеко від дому чоловік тривалий час ходить ночами до своєї дружини<sup>229</sup>, чи прилітає до неї у вигляді вогняного змія<sup>230</sup>. Щедро наділена його любов'ю жінка починає марніти, після чого задумується, як би його позбутися. Знаходяться й люди, переважно жінки, які вчать, як саме це зробити. А секрет полягає в тім, щоб здивувати упиря.

Звичні для легенд сцени, коли жінка зустрічає його вдягнена у все святкове і тут же будить дітей і забирається з ними з хати. На здивоване запитання «куди?» відповідає, що йде на весілля, де брат жениться із сестрою. Здивований упир запитує, чи ж так може бути, на що жінка завжди відповідає однаково: «А хіба буває, щоб мертвий до живої ходив?»<sup>231</sup>. На думку О. Потебні, подібні дії в українських та німецьких оповіданнях «вживаються для того, щоб змусити заговорити (упир мовчить) чи засміятися і таким чином збити його з пантелику»<sup>232</sup>. Але ж у багатьох однотипних сюжетах упир і не буває мовчупом, і навряд, щоб сама розмова служила причиною його збивання. В оповіданні куди важливіше, і це очевидно зі всієї сукупності українських текстів, повідомити про щось таке, чого б він ще не знав і ніколи не чув. Як усякий представник хтонічного світу, він має знати про все. Факт незнання і тим більше здивування може й виступати у сюжеті причиною його приголомшення, а звідти й сумніву у своїй силі.

В українському фольклорі образ упиря поєднує в собі багато суперечливих, а часом і взаємовиключаючих типів. В одних випадках — це результат контамінації з іншими образами, в інших — наслідок конфесіонального переосмислення. «За одними розповідями, упир народжується під дією нечистої сили, але живучи серед людей, нічим від них не відрізняється, і лише після смерті його пізнають по червоному свіжому обличчю. За іншими розповідями, упирем людина стає тільки після смерті»<sup>233</sup>.

На одній групі образів ми вже зупинились, бо саме її вважаємо основою, що ж до іншої, то на ній, на нашу думку, могло відбитися ставлення офіційної церкви до сумнівної практики чаклунства. Все надприродне, що не мало канонічного статусу, прирівнювалося до нечистої сили, котрої «земля не приймає». Тому з могил таких упирів зносить вітром хрести, їхні домовини оббивають обручами, але вони долаються самі по собі ще по дорозі на кладовище. Може, назва «упир», як уже зазначалося вище, не випадкова щодо цієї категорії людей, тому чаклуни так само, як і непоховані родичі, не мають безборонного доступу в царство мертвих. Але не викликає ні найменшого сумніву і те, що за своєю поетичною природою цей тип образу вторинний. Сюжети про упирів-чаклунів мають менш вироблену композицію, здебільшого вони малоепізодні і ґрунтуються переважно на мотиві про те, що земля не приймає чаклуна. А отже, тут можна вбачати асиміляцію на спільному мотиві «непоховання» образу чаклуна (за властивість метаморфози називається й вовулакою) з образом упиря<sup>234</sup>.

У багатьох легендах і особливо повір'ях та оповідях-меморатах мають місце мотиви про збирання упирями роси з полів, через що буває засуха, відбирання ними молока у корів<sup>235</sup>, але ці ж такі функції набагато частіше зустрічаються в образах чаклунів, відьом, русалок.

Контамінується упир і з персоніфікаціями хвороб. Легенди, а ще частіше не цілком сформовані у них хроніки, розповідають, наприклад, про те, що упирі можуть перетворюватися у білих псів<sup>236</sup> і викликати хвороби доти, доки не наїдяться досхочу<sup>237</sup>, сідати людям на плечі і переслідувати їх аж до хатнього порогу, хоч самого порога вони бояться<sup>238</sup>.

Серед міфологічних легенд про упирів є чимало вчорашніх розповідей-меморатів, що стали вже традиційними. Кожна з таких легенд має оригінальний сюжет, але водночас і більшу невиробленість поетичних засобів. В ле-

генді «Як упирі жерлися по-собачому» хлопець спробував розборопити несамовито розлючених собак, які жерлися на краю села, і кинув між них вила, але й сам приїхав додому мертвий, бо то були упирі<sup>239</sup>.

Існує й декілька варіантів сюжету про суперництво упирів з подорожнім поштарем, що ігнорує старі забобони, а тому й не має перед ними страху, або ж вояком, що опинився в подібній ситуації<sup>240</sup>.

Близькі до упирів і покутники. В одному з оповідань покутник приходив уночі до дружини і вмовляє її не тужити, бо від цього йому ще важче почивати на тім світі<sup>241</sup>. А в деяких сюжетах є й прямі посилання на те, що покутники мучаться самі й мучать своїх рідних через недотримання ними всіх тонкощів поховального обряду<sup>242</sup>. Але причини «неспокою» покутників не замикаються лише на цьому. Вони покують і за те, що залишили малолітніх дітей, тому вмерлий батько приходив вночі гойдати колицку (див. у додатку), їх мучить невиконання їхньої останньої волі, тому про неї теж доводиться приходити нагадувати.

Образ русалки — один із найпоширеніших і найскладніших образів народної демонології. У різні часи і з різних точок зору його вивчали О. Афанасьєв, І. Снегирьов, Ф. Міклошич, С. Токарев, Е. Померанцева, В. Соколова, М. Грицай, Л. Виноградова, В. Зінов'єв та ін.

Перша згадка про русалок як особливих міфічних істот у вітчизняній історіографії належить В. Татищеву і сягає XVIII ст. Але відомий історик посилається на працю Д. Ростовського. У тому ж XVIII ст. про них згадують у своїх дослідженнях М. Попов і М. Чулков. Отже, на той час уявлення про русалок були поширені у східних слов'ян.

Безумовно, побували вони й раніше, у дохристиянські часи, бо пізніше не могли вже набути такого значного розповсюдження, цьому б перешкодила церква.

Існували різні припущення щодо виходження цього образу у фольклор східних слов'ян. Етимологію слова «русалка» виводили зі слів «русло» та «русий». І. Снегирьов вбачав його витoki у назві річки Рось<sup>243</sup>. Були й інші версії, серед яких виняткової уваги заслуговує висунена Ф. Міклошичем. Він дошукувався етимологічних витоків назви персонажа в поминальних святах — русаліях, відомих багатьом народам Європи. Про побування цього свята на Русі згадують Початковий літопис (XII ст.) і ранні «поученія».

На думку Ф. Міклошича, спочатку русаліі не мали з демонічними образами нічого спільного і лише пізніше, подібно до того як обряд колядування послужив формуванию уявлень про Коляду — поганське божество, так обряд русаліі — уявлень про русалку. Більше цього, Ф. Міклошич вважав, що свято русаліі було християнським і пізніше, зливаючись з язичницьким святом, яке відбувалося у той же час, стало поганським<sup>244</sup>.

Подібною точки зору дотримувался і відомий російський фольклорист О. Веселовський. Не наполягаючи на пріоритеті в образі русалки християнського початка, він пов'язував походження її назви з давньоримським *Rosa-gossalu* — святом на честь померлих предків. Оскільки аналіз східнослов'янських забобонів свідчить, що «весняні русаліі — головним чином поминальний обряд», він вважав їх явищем одного типологічного ряду з подібними святами в інших народів<sup>245</sup>.

Учень О. Веселовського В. Анічков вважав, що назва свята невдовзі перейшла на душі вшановуваних небіжчиків і після цього вони теж почали називатися русалками<sup>246</sup>.

Коли одні вчені вбачали у генезі русалок безперечний зв'язок з культом предків, то інші наполягали на пріоритеті в них культу рослинності. Багато повір'їв містять згадки про те, як цілу осінь і зиму русалки живуть у воді і лише навесні виходять на берег<sup>247</sup>. Виходячи з цього, Д. Зеленін вважав, що первісно образ русалок — це образ подавальниць літньої живодайної вологи. Тому й свято русаліі відзначається на початку літа<sup>248</sup>. Подібних поглядів дотримувалися О. Афанасьєв, В. Пропп<sup>249</sup>. Водночас генезис образу Д. Зеленін вбачав у заставних небіжчиках. Схожої думки дотримувался і В. Петров, який, висуюючи на передній план символ цілощой вологи, бачив у русалках викликаних з води предків, котрі «йдуть у поля й ліси, щоб забезпечити ріст і цвітіння посівів»<sup>250</sup>.

Зв'язок русалок з родом постає з багатьох меморативів та хронікатів. В одному з них русалка дорікає жінці, яку називає матір'ю, за те, що не пом'янула її в рік смерті. Через три дні мати вмирає<sup>251</sup>.

В українців русаліі переважно мали характер поминальних обрядів на честь нехрещених і мертвонароджених дітей, а в деяких місцях, крім цього, ще й утоплениць. В Соколова пов'язувала подібні вірування з церковними ускладненнями образу русалки і вважала, що «зв'язок їх з житом, з урожаєм, який простежується навіть у пізніх

обрядках, свідчить про інші джерела образу», ніж заставні сили<sup>252</sup>.

Думка абсолютно правильна і з нашої точки зору, але якщо не враховувати, що у зв'язку русалок з рослинністю значна частина дослідників, яка відкидає їхню заставну природу, схильна вбачати сліди культу рослинності — анімізму. Від анімістичних демонів — водяника, лісовика, полісунки, польовика, полудниці — русалка, якщо мати на увазі традиційно фольклорний, а не олітературнений її тип, цілком відрізняється адресним характером своїх дій. Здебільшого вони спрямовані на родичів. На відміну від анімістичних демонів, цей образ відзначається більшою езотеричністю. У багатьох повір'ях українців русалку може побачити тільки щаслива людина, але якщо вона комусь розкаже про зустріч, це може закінчитися для неї великим лихом. В одній із західнополіських легенд дівчинка, котра розповіла про зустріч з русалкою своїм хатнім, до року померла.

Інші сюжети ґрунтуються навколо мотиву впливу русалок чи близьких до них образів на природу. Таким чином, різноплановість образу у східнослов'янському фольклорі очевидна. Про це можна судити навіть з синонімії назв (русалка, мавка, повітруля, кулавка, лоскотуха, водяниця, криниця). Цілком ймовірно, що деякі з цих назв вторинні і могли виникнути внаслідок табуїзації автентичної назви.

Багато вчених висуває припущення про існування раніше прообразу русалки. О. Афанасьєв вважав ним берегиню. Оскільки найдавніше значення слова «берег» (брег) — «гора», то назва «берегиня», на його думку, могла вживатися й на означення мавки, котра в карпатських повір'ях живе на вершинах гір, і для номінації водяних духів, що блукають берегами річок і потічків<sup>253</sup>.

Окремі вчені вважають вторинною на слов'янському ґрунті саму назву «русалка», на їхню думку, застосовану до вже сформованого міфологічного персонажа<sup>254</sup>. С. Токарев, наприклад, вважав, що ця назва замінила давнішу слов'янську — «берегиня»<sup>255</sup>.

Проте в українському фольклорі й донині побутує два цілком відмінних за своєю структурою образи: русалка і мавка. Один більше тяжіє до культу предків, інший — до культу рослин. З цього приводу В. Соколова, справедливо відзначаючи, що поряд з цими двома назвами побутує і два різних типи: дорослі русалки і русалки-діти, вважала, що русалки — це образи дівчат-утоплениць, а

мавки — душі померлих до хрещення дітей<sup>256</sup>. Але український фольклор не підтверджує цього припущення. Якщо русалки в ньому нерозривно пов'язані з культом роду і найчастіше в міфологічних оповідях зустрічаються у вигляді вервечки маленьких дівчаток («більше, менше і менше»<sup>257</sup>), то мавки, за давніми уявленнями населення Карпат, живуть у горах, люблять веселі танці, крадуть у людей льон і прядуть його. Весною вони прикрашають квітками полонини<sup>258</sup>. «Мавки живуть у лісах, — говориться в іншому повір'ї, — і являються людям як молоді вродливі дівчата. Причаровують хлопців красою, жартують з ними, а потім лоскочуть до смерті»<sup>259</sup>. Як і демони рослинного світу, мавки бувають високими на зріст<sup>260</sup>. І головне, вони ні за яких обставин не вступають у шлюб з людиною<sup>261</sup>.

«Сексуальні стосунки, — як справедливо підмітила Л. Покровська, — у давній землеробській общині слугували моделлю, подібно до якої усвідомлювалися природні зв'язки»<sup>262</sup>. Проте ця модель ніколи не поширювалась на образи, що мали певне відношення до культу предків. Водночас про більшість анімістичних жіночих демонів у слов'ян існувало уявлення: вони не лише можуть виходити заміж за мисливця чи землероба, а й навіть приносити цим йому повне панування над силами природи. Русалка, незважаючи на значне поширення сюжетів про спокусу нею парубків, у жодному з них ні в шлюб, ні в сексуальні зв'язки з ними не вступає. Черепною для цього може служити лише її відношення до культу предків, де вона уявлялась як померла родичка. Нічим же іншим від анімістичних жіночих демонів русалка в легендах особливо не відрізняється. Її зв'язок з культом роду очевидний, але й етимологію слова «мавка» (навка, нявка) В. Петров реконструював від «на́в'я», що в балто-слов'янській лінгвістичній традиції означає «мерці, покійники»<sup>263</sup>. Б. Рибаків, акцентуючи злі першопочатки на́в'я, вважав, що основою для них могли послужити уявлення про зловорожість духів чужих племен<sup>264</sup>.

На наш погляд, ці точки зору швидше можуть служити приводом для міркувань про первісність назви «мавка» щодо іншої, можливо, запозиченої назви «русалка», ніж аргументом з того, що русалки і мавки є персонажними втіленнями однакових поглядів. В силу подібності, яка спостерігається між цими образами, в загальному фольклорному процесі вони могли взаємодіяти дуже часто, що поступово привело до їх повної контамінації, а подекуди навіть взаємозаміни одного образу іншим.

Мабуть, позначилося на їх асиміляції й те, що культ предків має в своїй основі чимало анімістичних залишків, передусім уявлення про вплив духів померлих родичів на врожай. У зв'язку з цим деякі анімістичні риси як в образах мавок, так і в образах русалок можуть і не бути наслідками процесу контамінації, а мати генетичний характер.

Чимало анімістичних рис містить у собі тип дорослої русалки, походження якого з повір'їв про утоплениць здається нам дуже сумнівним, оскільки ці уявлення не є загальновідомими<sup>265</sup>. Вони можуть мати і літературний характер. Зате в цьому типі образу знаходимо багато такого, що зближує його з полудницею, мавкою, повітрулюю та іншими анімістичними персонажами. Окремі його риси, навіяні культом предків, у процесі асиміляції увійшли до їх складу.

Незважаючи на значну популярність русалок і мавок в повір'ях та оповідях-меморатах, сюжетних оповідань про них на Україні, як і в інших слов'янських народів, порівня небагато. Значна контамінація між основними типами русалки і мавки позбавляє дослідників змоги не лише визначення їх генетичної основи, а й елементарної диференціації. Це завдання ще більше ускладнюється тим, що у багатьох легендах мавка, русалка, повітруля становлять єдиний синонімічний ряд.

В українському фольклорі дуже поширені мотиви про зустріч русалок із хлопцями. У західнополіському сюжеті «Волошки — русалчині квіти» (рив. у додатку) русалка, підстерігши на околиці в житі вродливого синьоокого парубка, звабила його своєю красою і повела житами. Цілий тиждень ходив він за нею, зачарований її вродою і сподіваючись на щасливу мить кохання. Та русалка не давала йому наблизитись до себе. Коли ж він помітив, що жито за нею встає, мов після вітру, не залишаючи сліду, все зрозумів, і приспавши її пильність, кинувся тікати. Дуже пізно зогледілася русалка, що його вже нема поруч. Пустилася навздогін, і на самому краєчку поля, боячись загубити назавжди, дихнула на нього холодним духом, і на тому місці хитнулася звабленим цвітом волошка — квітка кольору Василевих очей. «І хоч тепер тих волошок розрослося видимо-невидимо, — говориться в легенді, — русалки ревно стережуть їх і готові залоскотати кожного, хто зірве бодай одну квітку».

У легенді «Полонина Камінь»<sup>266</sup> в подібній ситуації виступають мавки-повітрулі. Своєю пристрасною до танців

і веселого, безтурботного життя вони нагадують південнослов'янських від. Одна із них так само зваблює на полонину молодого вівчара-музику. Три дні Василь забавляв мавок чарівними мелодіями біля гірської ватри і спостерігав їхні несамовито веселі танки. За те, що славно повеселив їх, дівчата-мавки відпустили парубка додому, але попередили: «Не смієш говорити, легіню, де був, кого бачив і що чув, бо лихо буде».

Прагнення до анонімності — характерна ознака багатьох демонічних образів, хоч найбільше боїться бути впізнаним у своїй хтонічній природі упир.

Про зв'язок мавки-повітрулі із хтонічним світом свідчить ще одна важлива деталь наведеної легенди. Це — далекий перехід до місця, де живуть мавки. Не випадково ідуть вони «полям, зеленою скатеркою трави шовкової, піднімаються вгору і вгору... і полям, і лісом, і знову полям». А біля самої вершини з'являється ще й густий туман. «Він нічого не бачив — ні дівчини, ні поля, не відчував запаху зілля, яке росло довкола. Тільки розумів, що хтось його веде, тримаючи за руку». Мавки знають про все, зокрема про кохану дівчину вівчара — Гафійку, але пропонують забути її й полюбити когось із них.

Здатність знати про все на світі — характерна ознака представників «того світу» (мабуть, пояснюється уявленнями про піклування духів предків про добробут своїх родичів, уміння володіти природними стихіями). Віщим в усіх легендах виступає упир. Часом віщунство вважається причиною його непогамовності після смерті. Воно пригатаманне й потерчатам. Можна припускати, що саме з віщунством як пізнанням усіх секретів природи, пов'язані мотиви загадування русалками загадок, відомих з русальних пісень:

Ой, біжить-біжить мала дівчина,  
А за єю да русалочка;  
Та послухай мене, красна панночко,  
Загадаю тобі три загадочки,  
Як угадаєш, до батька пуцу,  
Не угадаєш — до себе візьму<sup>267</sup>.

Схожий мотив зустрічається і в легендах. В одній із них («Як богині хотіли дістати дитину») русалки, невідомо звідки довідавшись, яке важке передвесільне випробування влаштував хлопець дівчині, приходять їй на допомогу і за одну ніч усі гуртом прядуть «штуку мітків». Але у віддяку просять записати їм те, чого у неї нема. Дівчи-

на погоджується, а коли в неї народжується дитина, русалки приходять, щоб забрати немовля. Мати просить не позбавляти її єдиного такого щастя, бо вона не знала, що відписувала. Русалки обцяють поступитися лише тоді, коли вона відгадає, кого із них як звати. Бідна жінка мучиться над цим дві ночі, а нічого вдіяти не може. Третьої ночі русалки мають прийти по дитину. Та, на щастя, чоловік, повертаючись удосвіта з роботи, випадково почув, як на ставу хтось, захлинаючись від сміху, ділився свіжими враженнями: «А вона нам то Марина, то Горпина; то Ганька, то Ксенька, а ми собі Феньки, Феньки». Здивований з почутого, він не міг не розповісти вдома про все дружині. Вона ж зразу збагнула, хто це був і на третій вечір відказала русалкам на їхнє питання, а ті мусили дати їй спокій<sup>268</sup>.

В українському фольклорі мотив загадування русалками загадок вживається дуже часто і, як свідчить наведена легенда, може мати прямий зв'язок з уявленнями про прилучення цих демонічних істот до мудрості хтонічних предків. Право загадування у первісному суспільстві завжди належало найстарішим членам роду. В мисливському суспільстві молодь при допомозі загадок осягала секрети інакомовства, які вважалися найпершою необхідністю успішних ловів<sup>269</sup>. Наприклад, в удмуртів, щоб навчити молодь мислити, проводили вечорниці, на яких загадування завжди вважалося правом старійшин<sup>270</sup>.

Загадки русалок досить примітивні, а у випадку, описаному в легенді, вони, бавлячись, пропонують відгадати, як кого звати, що може пояснюватися уявленнями про їх невпізнанність.

Прагнення русалки залишитися невпізнанною знаходимо й у білоруській календарній поезії:

Ишла купалка гарой, гарой,  
Закрыўшы вочкі рукой, рукой.

Дівчат і хлопців, які на неї дивляться, русалка сварить, намагаючись викликати у них почуття сорому:

Стаяць люди и дивютца;  
Иде купалка и сваритца:  
— Ох, вы хлопцы-малойчики,  
Ох, вы дзеўки удалые!  
Ці вы купалкі ня видите,  
Ці вы цвяточкаў не щыпалі,  
Ці вы вяночкаў не вязалі...<sup>271</sup>

Купавка у даному випадку може розглядатися у складі як купальської, так і русальної обрядовості, оскільки дії, описані в пісні, мають місце в обох обрядових циклах.

Проте ми далекі від думки про абсолютну тотожність образів купавки й русалки. Часто русальні обряди проходили в купальські. Одним із провідних ритуалів купальського свята було потоплення чи спалення марени — солом'яної ляльки чи відьми, матеріальною субстанцією якої часто була кіньська голова. Не виникає сумніву, що обидва предмети могли виступати еквівалентом людської жертви.

З багатьох поліських легенд постає ще один важливий персонаж русальної обрядовості — дівка-красуня, котру дівчата обирали з-поміж себе. Її голе тіло прикрашали гілками і квітами; взявшись за руки, дівчата ставали навколо неї і, співаючи русальні пісні, ходили по полю, лузі та гаю. Юнку ту називали русалкою. І в цей день дівчата гуляли без хлопців, які не сміли навіть наблизитись до них, щоб не скривдити русалку<sup>272</sup>.

У русальному обряді використовувалась і солом'яна лялька-«русалка», яку насамкінець топили в ріці<sup>273</sup>.

Реалії, котрі прийнято вважати купальськими, переходять в русальні, а отже, дівка-русалка, жертвоприношення якої символізувало потоплення марени в купальському обряді, могла називатися купавкою. Купала в уявленнях давніх слов'ян — божество, яке дарує людям щасливу мить кохання, а отже, за аналогією до інших слов'янських божеств, мало б у відяку бути наділене відповідною офірою, а саме: найвродливішою юнкою-купавкою. Контамінація між нею і русалкою, як і сам ритуал потоплення русалки, з пашої точки зору, тяжіє до купальського обряду.

Як бачимо з легенд, упізнані русалки назавжди зникають так само, як упізнані упирі.

В українському фольклорі дуже поширені мотиви, коли русалки залоскочують свої жертви до смерті. Але в галицьких і закарпатських легендах еквівалентом фатального кінця виступає заведення мавками молодих дівчат з собою в гори («Вівчар Білин»), а русалками — до підводного царства («Підводна королева») <sup>274</sup>.

Оберегом від русалок на «мавчин Великдень» вважався полин. Та в деяких легендах від них, як і від мерців-упирів, рятуються окреслюванням навколо себе магічного кола, через яке вони не можуть переступити<sup>275</sup>. Побачивши в русальну неділю на полі жінку «в білій сорочці з

розпущеними по плечах косами», селянин «обвів віз і волів кругом» і лише тоді — «давай тікати додому»<sup>276</sup>.

Магічного кола в легендах не можуть переступити сили, пов'язані з потойбічним світом. Уявлення про його оберігаючу силу знайшли своє втілення в повір'ях про упирів. З метою «знешкодження» покійників, позбавлення їх можливості зли впливати на живих людей, кургани з похованнями майже завжди оточували невеличким рівчаком.

Колове оборювання вважалося запобіжним засобом від поширення чуми й холери. А те, що цього кола боїться й русалка, ще раз підтверджує зв'язок з уявленнями про хтонічний світ. Іншим свідченням цього зв'язку можуть служити окремі мотиви про мовчазність русалок. Ця особливість зближує їх з упирями й мерцями.

Ми не виявили жодного сюжету, де герой врятувався б від русалок за допомогою хресного знамення, хоча для інших демонічних образів, можливо, й більш ранніх, анімістичних, внаслідок їхнього отождоювання з «нечистою силою», такі мотиви можливі. Неподатливість русалок до хреста в чистому вигляді фіксується і в повір'ях: «Од чорта перехрестився, то він нічого й не зробить, а русалка як попаде, то й до смерті залоскоче»<sup>277</sup>. «Одхреститися од русалки не можна. Од її тре' боронитися тільки свічкою», — вважають у Горохівському районі на Волині<sup>278</sup>. А ось у Ківерцівському районі цієї ж області кажуть: «Від русалки можна одхреститися, тільки лівою рукою»<sup>279</sup>. У с. Несвіч Луцького району збереглося повір'я, що русалки бояться світла<sup>280</sup>. Тікати від русалки навпроти сонця вчили матері своїх дітей у с. Світязь Любомльського району.

Дуже сумнівно, щоб образ, котрий має у своєму складі такі повір'я, міг коли-небудь ґрунтуватися на християнських віруваннях, як це вважав Ф. Міклошич. Неприйняття світла — найперша ознака пов'язаних з культом предків хтонічних образів. А отже, в тому, що русалка не боїться хреста, але боїться свічки, мусять лежати дохристиянські перекопання, які виключають цей образ із типологічного ряду узагальненої «нечистої сили», головним оберегом від якої служить хресний знак, і зближують його з образами мерця та упиря, котрі повністю виходять з уявлень культу предків про хтонічний світ. Останній щодо «цього світу» завжди обернений. Модель оберненості виявляється і в такій особливості уявлень про русалку, як змога відхреститися від неї лівою рукою.

Прикметами належності русалок до потойбічних сил є відсутність у них сліду, холодний дух, часті зустрічі з ними неподалік від кладовища. На русальницю жінки не прали, не сушили полотна, остерігаючись, щоб по ньому не походили русалки, бо в полотні від цього будуть дірки. У деяких місцях подібних пересторог дотримувалися не тільки на русальницю після зелених свят, а й на «нямський Великдень».

На «Розигри» (понеділок після русального тижня) русалки у багатьох легендах повертаються на цвинтар. Із особливостей поховальної обрядовості впливає їхня зовнішність.

Найчастіше вони змальовані у всьому білому, лляному, в інших випадках — у віночках зі стрічками і вдягнені, як сільські дівчата на свято. За деякими повір'ями с. Коритниця Локачинського району русалки ходять у тому, в чому поховані.

Уявлення, що русалками стають усі померлі, дуже поширене на Західному Поліссі. Інформації про це виразно фіксуються в Любешівському та Любомльському районах.

У багатьох міфологічних оповідях з Любешівщини в русалках упізнають мерців. «Мати на русальний тиждень щось полола в полі. А був у єї син нимий і пушов за єю. Грався-грався каля кошолки, аж прибігає, показує на мигах, що бачив такого й такого умерлого» (Хочунь).

Ближче до українсько-білоруського пограниччя спостерігається тип русалки у вигляді неохайної жінки. «Колесь давно сусідка розказувала. Пушла вона в поле з дитеною полоти. А дитена бавилася коло жета, а тоді прийшла і каже: «Мамо, яка та наша тітка нерозумна: така гарачота, а вона окутала ноге онучами, пов'язлася хусткою і ходить із жита в жито». — «Яка тітка? Тітка ж умирла». — «Не, мамо, я її тільки що в жете бачила» (Лахвичі).

Досі на Любомльщині русалкам залишають на столах на русальному тижні хліб, масло, ставлять відро з водою, вішають свіжий рушник, особливо у тих хатах, де були протягом року мерці (Світязь, Пульмо). На тижці під стріхою у ці дні, як і скрізь по Україні, має висіти чиста й обов'язково суха сорочка (Піща, Пульмо, Підманьове).

В окремих західнополіських селах вважалося, що русалками стають і чоловіки (Оконськ Маневецького району, Проходи Любешівського). У понеділок після русального тижня людям вважається, як вони повертаються до своїх могил окремими групами.

В уявленнях поліщуків потойбічне життя постає з образів русалок як продовження земного. Тому русалка зображалась тут не злостивою. «Ни знаю, чи була з їх яка польза, а шкоде русалке нієкій ни приносиле» (с. Березичі Любешівського району). Не дуже акцентується увага й на зовнішній привабливості русалки.

Значно вирає у цьому порівняно з поліськими один із карпатських типів русалки — «лісової панни». «Така панна виглядає спереду зовсім як молода панна, дуже хорошої вроди, але ззаду тягнуться за нею кишки». Вони заманюють недосвідчених парубків до себе в глибокий ліс і силують їх, щоб жили з ними. Зваблені паннами хлопці раптово старіють і дуже скоро вмирають<sup>281</sup>.

Русалка-красуня з відкритими ззаду нутрощами — образ не такий і частий в українському фольклорі, але цілком умотивований з точки зору міфологічного світо-розуміння. За його канонами, «у красуні тіло світиться через одяг, кістки — через м'язи, волосся — крізь шапку; видно, як по кістках і артеріях переливається кров і мозок»<sup>282</sup>.

Водночас на цьому образі могло відбитися поєднання побутового і сакрального розуміння краси: те, що на цьому світі прекрасне, на «тому» вважається потворним, і навпаки.

Образ русалки втілює тісний зв'язок між цими світами, тому акумулює в собі й земну, й потойбічну красу. Русалка — чи не єдиний образ нижчої міфології, де естетичне переважає над марновірним. «В образі русалки давній слов'янин втілює у конкретно-художній формі своє розуміння прекрасного, котре перебуває у дружніх до нього силах природної стихії»<sup>283</sup>. Тому оповідання про русалок завжди бентежать; нема в народній демонології образу, рівного за драматизмом, художньою виразністю і насиченістю, бо «в жодній демонічній істоті нема такого трагічного поєднання краси й підступності»<sup>284</sup>.

Мабуть, саме в естетичній, художній привабливості цього образу — секрет його довговічності. У всякому разі наприкінці XIX ст., коли багато міфологічних образів втратили популярність, П. Шейн писав: «Віра в існування русалок та їх згубний вплив на людину ще... дуже міцна у середовищі селянського населення Великої, Малої й Білої Росії»<sup>285</sup>.

Русалка — єдиний міфологічний образ, який увійшов у слов'янську ліричну пісню, переважно українську та білоруську.

Персонажі, схожі з різними типологічними видами русалок, відомі також германським та скандинавським народам. У літературі вони втілюються у казках Г. Андерсена, творах Г. Гейне, Й.-В. Гете, О. Пушкіна, М. Лермонтова, М. Гоголя, П. Гулака-Артемівського, Т. Шевченка, Лесі Українки, І. Вагилевича, М. Коцюбинського та ін.

Потерчата. У багатьох українських повір'ях стверджується, що русалками можуть бути не тільки дівчата, а й хлопчики. У фольклорі вони відомі як потерчата. Проте природа цих образів дещо відмінна від русалок. Це загублені матерями або мертвонароджені діти. Сама назва потерчата, очевидно, походить від російського «потеря» — згуба. Тому в багатьох меморатах у цій ролі виступають і дівчатка. Коли нікого з дорослих немає в хаті, вони можуть вилазити з-під печі, колихати своїх молодших братиків і сестричок. Як і русалки, ці персонажі не злостиві, хоча й мають магичну силу. Народні уявлення про них досить повно ілюструє легенда «Як чоловік відвернув від себе град»<sup>286</sup>. «Вродила жінка двох хлопців. Одного окрестила, а другого закопала». Той, що залишився жити, й не запідозрював, що у нього був колись брат. Та одного разу, поїхавши у ліс по дрова і наклавши їх повний віз, він навіть не помітив, звідки вмиць взявся лісничий. Наляканий селянин покійно скинув дрова назад і був дуже здивований, коли замість хмизу лісничий дав йому найкращих дров, які були в лісі, і порадив поспішати додому, бо чорти вже товчуть у долині град, який невдовзі мають висипати на його село. На прощання добрий лісничий ще й навчив чоловіка, як за допомогою однорічних ліщинових пагонів уберегти від негоди власне поле»<sup>287</sup>. Поспішив чоловік додому і виконав усе, як йому було сказано.

Пополудні град вибив у селі всі посіви, не зачепив тільки зачарованого поля того чоловіка. Але за це його чекала ще більша біда, бо громада звинуватила його у чаклунстві і засудила до смерті. Щоб довести свою невинність перед односельцями, той попросив усіх, хто йому не вірить, піднятися на гору, де недавно йому зустрівся лісничий і попередив про небезпеку.

Як тільки люди показалися на горі, до них вийшов гарно вбраний пан і тут же змів з лица землі старосту й урядників, котрі доклали найбільше зусиль, щоб засудити бідного селянина на смерть. Тоді інші селяни зрозуміли: винуватцем нанесеної громаді шкоди був не бідний селянин, а його померлий брат-близнюк, душа якого носиться неподалік від рідного села.

Цей сюжет цілком ґрунтується на уявленнях про вплив заставних сил на атмосферні явища, завжди обернених проти односельців.

В основі легенди «Брат, що був потерчам»<sup>288</sup>, — переконання про знахарство хтонічних духів роду та їх втручання у родинні справи. У цій легенді чоловіка, який чесно заробив гроші, обікрав сільський староста, коли той зупинився у нього на нічліг. Подорожній заявив про це в управу, але його ж звинуватили в наклепі і засудили до шибениці.

В ніч перед стратою в темниці невідомо звідки взявся незнайомиць, котрий назвався засудженому його померлим братом. Він навчив арештанта, як покликати на допомогу перед самою стратою, і тут же зник. Коли чоловіка вивели на майдан, він не забув скористатися доброю порадою, і брат-потерчук не забарився на поклик, показав, де староста заховав гроші, ще й викрив коваля, який на прохання злодія відімкнув скриньку з грішми. Після цього замість невинно потерпілого подорожнього на шибеницю поведи старосту.

На відміну від інших образів заставних сил, потерчата в легендах являються на допомогу своїм родичам лише тоді, коли виникає пряма загроза їхньому життю. Генетично цей мотив може походити з маловідомих нині ритуалів звернення до родових божеств у найвідповідальніші моменти людського життя: під час народження дитини, шлюбу, перед смертю. У білорусів вони побутують в постаті «дзедки».

Потерчат у цьому контексті можна розглядати і як персонажне втілення колективної сили автохтонного роду, що має охоронні функції щодо його членів. Коли випає невідворотна загроза людському життю, відвернути її в міфологічних сюжетах здатна лише колективна мудрість і передбачливість роду, втілена в образах духів предків.

Зразки її вияву добре відомі і в архаїчних сюжетах казок, де на допомогу членам роду, котрі випадково потрапили у потойбічний світ, втілений в образі підводного царства, приходять довгожителі «того світу», допомагаючи виконати молодим героям найскладніші завдання і таким чином повертаючи їх до попереднього життя.

В обох наведених легендах про потерчат простежується їхній зв'язок з «нечистою силою». У першій легенді демону-лісничому добре відомі замисли чортів-градоносців; схоже, що саме йому вони й служать. Коли люди судять

свого односельця, вважаючи, що «він той град послав», селянин вказує на потерчука: «Коли ви мене судите, то ходіть у ліс зі мною, я вам покажу того, що це зробив».

Те, що заставні сили мстять лише жителям свого села, є традиційним у народних віруваннях і повністю збігається з уявленнями про локалізацію дій духів померлих предків.

Проте зв'язок цих образів з чортами свідчить про єднання в них і деяких іноструктурних уявлень, що увійшли до їх складу в процесі трансформації.

В іншій легенді таємничою є сама з'ява потерчати в темниці. Деякими своїми елементами вона дуже нагадує мотиви про чорта, але вміння знайти скарб і тут же заволодіти ним, хоч іноді й інкримінувалось чортам, але здебільшого належить духам предків, посвяченим у всі таємниці підземного світу. В легенді «Про брата, що став потерчам» брат-демон не тільки безпомилково вказує, де знаходяться викрадені старостою гроші, але й називає єдиного свідка злочину — коваля, котрий відкував замкнену скриню. Для чортів досягнення подібних секретів не властиве.

Коли вішали старосту, розповідається в легенді, знялася велика буря й понесла його разом з шибеницею, не знайшли його й досі. Останній мотив нерідко приписується «нечистій силі». Але, за уявленнями південних слов'ян, безпосередній вплив на атмосферні явища мають і заставні сили<sup>289</sup>.

Таким чином, у поетичній природі потерчат мають місце два дуже різних за походженням, хоча й близьких за структурою уявлень: про духів предків, що виступають охоронцями роду, і про «нечисту силу». Однак, незважаючи на асиміляцію образів потерчат з чортом, саме вони найчастіше серед заставних сил виявляються і захисниками, помічниками людини.

Часто потерчатами («копирями») в народних повір'ях називають хлопчиків із довгим, до плечей волоссям і в таких же довгих білих сорочках. В Карпатах на Зеленого Юрія вони нібито збирають з посівів росу, що призводить до посухи. Але в сюжетних оповіданнях цей тип образу не зафіксований.

Не виходять за межі повір'їв і деякі інші образи заставних сил: висільники, утопленики, покутники.

**Образи людей з фантастичними якостями.** Якою б великою не була в міфологічній легенді роль демонологічних образів, а все-таки варто визнати, що чільне місце



в цих оповіданнях посідає людина. Незалежно від того, провідну чи другорядну роль відіграє вона в сюжеті, головною темою цих легенд є її немічність або протистояння невідомим силам природи, вміння знайти з ними спільну мову і змусити служити своїм господарським інтересам. Образ людини в таких оповіданнях змінювався паралельно з еволюцією поглядів на природу, тому в легендах із різними групами міфічних образів і її тип цілком видозмінюється.

А спільним для всіх легенд є те, що незважаючи на фантастичну могутність міфологічних сил, людина не пасивна в протистоянні з ними, а іноді й перемагає їх.

На думку М. Горького, у давніх творах усної народної творчості загальною темою є «боротьба людини з природою»<sup>290</sup>. З особливим драматизмом ця боротьба виявляється в сюжетах з образами людей, нібито наділених надприродними **фантастичними якостями**.

На кінець XIX ст. в уявленнях селян існувало два таких персонажі: чаклун і відьма, хоч і під різними назвами. Водночас вживалися синонімічні означення цих образів, які часом заміняли загальноновживані. Так, у значенні «чаклун» у східних слов'ян поширені назви «чарівник, чародій, характерник, химородник, чорнокнижник, знахар, яритник, хмарник градобур, ворожбит, ведун, лекарь, галдовник, заговорник, шептун порчельник, ворожба, дзяд, волшебник, знаток, ведьма, еретик, заговорник, знающий» та ін. Для відьом — «чарівниця, бусурканя, чаклунка, ворожка, ведунья, гадалка, вещица, чародейка». Зрозуміло, що багато із цих назв вживалися на означення цілком відмінних між собою дій впливу на людину, до того ж не лише шкідливих, а й помічних. Наприклад, в етнографічних матеріалах XIX—початку XX ст. чаклуни і знахарі іноді протиставляються між собою. Вважалося, що перші нібито роблять людям виключно зло, а другі — допомагають позбавитися його. Мало спільного з відьмами і чаклунами має ворожка, яка переважно передбачає майбутнє, хоч українська назва цього образу на відміну від нейтрального російського «гадалка» має негативне забарвлення, позаяк походить від слова «ворог». Як у позитивному, так і в негативному значенні можуть вживатися назви «чарівник, чарівниця, чародій, характерник, волшебник, колдун». Українська назва «чорнокнижник», російські «ворожельник, ворожея, ворожба, порчельник» завжди співвіднесені зі шкідливою магією. На кінець XIX ст. більшість із цих конвергентних у своїй першоос-

нові назв цілком асимілювалась, а диференціювалися між собою лише чаклун, відьма і знахар. Проте ця розрізнованість вже на той час мала напівраритетний характер.

Образи відьми та чаклуна — найбільш досліджені в дожовтневій фольклористичній й етнографії. У XIX ст. їх вивчали російські, українські, білоруські вчені. Проте стрижневий напрям наукових поглядів багатьох із них визначило висловлювання Д. Шеппінга про те, що творчим імпульсом для виникнення переказів про ворожбитів і відьом послужили конкретні люди, зокрема, волхви і чорнокнижники — перші жерці поганської Русі<sup>291</sup>. Оскільки жрецтво і волхвування здавна були на Русі поширеними явищами, цю думку не стали заперечувати навіть послідовники міфологічної школи, котрі рідко допускали історичну інтерпретацію мотивів. Через два роки після виходу в світ праці Д. Шеппінга ту саму думку повторив О. Афанасьєв. Перетворення жерців поганських «світлич богів» у слуг «нечистої сили» він вважав результатом ставлення до них християнства<sup>292</sup>.

Цілком по-іншому підійшли «міфологи» до образу відьми. Оскільки про жриць-жінок з давніх історіографічних пам'яток нічого не відомо, а образ відьми, окрім інших функцій, мав певне відношення до атмосферних явищ, О. Потебня, вдавшись до порівняльного методу вивчення цього образу, дійшов висновку про його демонічну основу.

Хоча демонологічні елементи у структурі образу посідають чільне місце, не можна погодитися з тим висновком вченого, що «відьма стала земним і цілком людиноподібним створінням» лише з часом і що її природжене відношення до небесної худоби, відображення якого О. Афанасьєв та його послідовники вбачали у хмарах, перенесено на земну<sup>293</sup>. Проте подібні висновки не належали одному чи кільком авторам, вони об'єктивно зумовлені науковим методом міфологічної школи. Поза всяким сумнівом, генеза образів чаклуна і відьми походить з різних джерел.

Розбіжні за характером, а отже, не виключено, й за походженням, і самі образи чаклунів. Останнім часом під цією назвою об'єднуються всі чоловічі образи людей з фантастичними якостями. Коли версія про їх походження від поганських жерців і волхвів і прийнятна щодо образів знахаря, чарівника-зцілителя, чорнокнижника, котрі у легендах часто допомагають людям, то хтозна, чи можна пояснити лише впливом християнства злостивість чаклунів — представників чорної магії. Не від волхвів, мабуть,

пішли у фольклор і образи чаклунів, пов'язані з ремеслами: чаклун-мельник, чаклун-коваль (химородник), чаклун-пасічник тощо. Версія про подібний моногенез образів чаклунів та їх виключно пізні походження не могла вважатися абсолютно вірогідною і заперечувалась багатьма вченими.

«Одним з найдавніших, якщо не найдавнішим, предметом релігійно-магічних уявлень людини, — на думку С. Токарева, — є безумовно сама людина»<sup>294</sup>. Проте вважати образ чаклуна випярково давнім теж не зовсім реально. Більшість функцій, що виявляють себе в цьому образі, без сумніву, пізнього походження. Крім цього, дуже хистким здається нам випливаючий із цього висновок про те, що страх перед природою первісна людина відчула лише після того, коли повірила у таємничу силу окремих людських індивідів. З нашої точки зору, віра у могутність чаклуна обов'язково ґрунтувалася на вірі в могутність сил природи. У легендах чаклун неодмінно викликає їх собі на допомогу. Лише із послабленням цієї віри всю цю силу міг акумулювати у собі (в людському уявленні) чаклун. Могутність сил природи, а водночас і певні практичні знання, набуті емпіричним шляхом і забуті більшістю, дісталися йому у спадок. Про зміст накопичених кількома поколіннями знань — набутку однієї людини — мало хто знав, тому чаклуна боялися. Найбільшою езотеричністю відзначалися чаклунські знання і дії, що побутували в алохтонному середовищі, тому найсильнішим і найнебезпечнішим у будь-якому однорідному етносі вважався чужоплемінний чаклун. Слово «ворожбит» могло первісно вживатися саме на його означення.

Дуже цікавий у плані діяхронії міфологічних образів і той факт, що знахар, який в легендах і міфологічних оповідях допомагає людині позбутися впливу будь-якого виду «нечистої сили» і навіть може підкоряти собі волю духів (яких саме, невідомо)<sup>295</sup>, безпомічний проти русалок, домовика, лісовика. В жодному із відомих сюжетів у протиставленні з ними він не вступає. Звідси випливає висновок: ці образи набагато давніші не тільки від узагальненого образу «нечистої сили», мерця, упиря, від яких чаклун дає раду, а й загалом могли в певних своїх модифікаціях існувати ще до того, як відокремився у своїх помічних функціях образ знахаря, бо іншою цікавою особливістю міфологічних легенд є те, що образи, які ґрунтуються на різних за своїм походженням уявленнях, у них між собою не взаємодіють.

Неадекватні за семантикою і самі назви чаклунів. Слово «ворожбит» свідчить про причетність означуваного образу до шкідливої магії чужого роду, «знахар», «відьмар», «відун», «чорнокнижник» характеризують людину з точки зору доступності езотеричних знань, які вона опанувала, «химородник» — циганське слово, в буквальному перекладі означає «коваль», а в переносному — «чарівник, котрий володіє секретами якогось ремесла». Здебільшого з подібним смисловим наповненням це слово вживається і в легендах. Чаклуна іподі називають ще вовкулакою чи упирем, в якого, за віруваннями, викликаними, мабуть, християнством, він перетворюється після смерті. Провести чітке розмежування цих, безумовно, різних за походженням образів тільки на основі їхніх назв на даний час неможливо, оскільки в народних віруваннях їхнє значення повністю асимілювалось ще до середини XIX ст. і нині на різних територіях домінує якась одна із цих назв. Найпоширенішою із них і найуживанішою в літературі є назва «чаклун».

Більшу можливість диференціації типологічних різновидів образу чаклуна дає аналіз функцій, виконуваних ними в легендах.

Виходячи із них, можна виділити такі його художньо-смислові типи:

1. Чаклуни, які здатні перетворювати людей у тварин і повертати їм попередній людський вигляд. У спокуту за цю фантастичну здатність вони змушені й самі піддаватися метаморфозі.

2. Чаклуни-ворожбити (алохтонні чаклуни), що приносять шкоду.

3. Чаклуни-заступники власного роду (у трансформованому вигляді — найчастіше весільні дружини і знахарі, котрі нейтралізують дії ворожих чаклунів).

4. Чаклуни-чарівники, які опанували певний фах (мельник, коваль, пасічник, вівчар, музикант, а також козак-запорожець, солдат-москаль).

5. Чаклуни, наділені окремими фантастичними якостями (хмарники — градобури, які паганяють або відводять дощові і градоносні хмари; іцкюзники, що володіють нерозмітним карбованцем; чаклуни-провидці; чаклуни, здатні відкривати будь-які замки розрив-травою чи синією із гнізда ремеза; чаклуни-поліки; ілюзіоністи; гіпноізери тощо).

За народними уявленнями, чаклуни поділяються ще на дві категорії: природжених, або «природних» і навче-

них. «Природними» чаклунами передусім вважалися позашлюбні діти. Способи народження чаклунів у східних слов'ян описувалися по-різному: дівка родить дівку, ця друга приносить третю, а народжений від третьої хлопчик стане з часом чарівником, дівчина — відьмою<sup>296</sup>. Іноді чаклуном вважали навіть немовля, зачате поза шлюбом. Існувало повір'я: якщо хрещена мати під час хрещення такої дитини перев'яжеться шкіряним ременем, то цей ремінь потім матиме певні магичні властивості<sup>297</sup>. Подібні переконання, як зазначалося вище, генетично можуть походити з періоду ненормованих шлюбних стосунків, коли перша дитина вважалася безпосереднім нащадком звіратотема. Звідси виток численних мотивів про вимушене перетворення такого чаклуна на деякий час у звіра.

Побутувала думка, що чаклуном можна стати й мимоволі, перебравши знання від помираючого чаклуна. Перед смертю він обов'язково намагається накинути своє вміння іншому, бо без цього не має змоги спокійно померти. Передача у багатьох сюжетах відбувається несподівано: через яку-небудь взяту чи навіть доторкнуту річ, необережно сказане слово і т. ін. Такі мимовільні («невільні») чаклуни, як і природжені, вважалися менш вишніми і менш ненависними для народу, ніж ті, хто осягнув чорні таємниці навмисне<sup>298</sup>.

Вчений чаклун був набагато небезпечнішим. Мабуть, тому, що цей образ і набагато пізніший за походженням і, цілком природно, міг мати безпосереднє відношення до конкретних людей, вже осягнувших певні знання у галузях фізики, хімії, астрономії та інших природничих наук.

Більшість із цих образів належить до визначених нами четвертого і п'ятого типів. За такими чаклунами часто зберігалась приписувана їм попередникам властивість метаморфози, але, на відміну від перших, вони використовують її довільно, заради власного зиску. Цим і пояснюється виключно негативне ставлення до них у фольклорі.

Українські міфологічні легенди, на відміну від повір'їв та деяких міфологічних оповідей-меморатів, найчастіше замовчують причини появи чаклунів чи набуття ними таємничої магичної сили. Значно важливіші здійснювані ними дії, бо саме вони служать місточками сюжету. Проте неважко зрозуміти, що «двобушник», який перекидається вовком чи дошовою хмарою і робить шкоду не з власної вини («Двобушник», «Про чорнокнижника») <sup>299</sup>, є ніхто інший, як «природний» чаклун. Легенда розповідає про

такого з розумінням і співчуттям. Найчастіше прощають йому і персонажі, котрим він заподіяв лихо.

А вчені чаклуни свідомо вдаються за допомогою до «нечистої сили», до них у народі особливе ставлення. В легендах їх змальовують злими, мовчазними і відлюдкуватими, вони збагачуються чужим коштом, шляхом шахрайства, злодійства й експлуатації «нечистої сили». Все це чаклун робить відкрито, впевнений, що ніхто із простих людей не буде йому протидіяти. Але за все приходиться розплата після смерті. Чорти за свою допомогу чаклунові збиткуються над його трупом. Вдягають на себе його шкуру і під його виглядом являються до родичів небіжчика, чинячи щоразу в його хаті неабиякий сполох. Не виключено, що на формуванні цього мотиву могла позначитися конфесіональна асиміляція чаклуна з образом упиря, тому в народпорозмовному вжитку чаклунів часом називали й упирями.

До допомоги до «нечистої сили» вдаються й чаклуни-чарівники, пов'язані з рідкісними професіями. Так, в одній українській легенді розповідається про те, як подорожній, негостинно зустрінутий мельником, у помсту встромив над порогом при вході у млин долото. У ту ж мить жорна зупинились і намагання господаря запустити їх знову виявляються марними доти, аж поки він не перепросив і не почаствував гостя, а той не виїняв з одвірка встромленого долота<sup>300</sup>. Встромлений над порогом гострий предмет може розцінюватися як апотропей — оберіг від «нечистої сили», що приводить у рух жорна, тобто долото в конкретному випадку виконує роль підвішеного раніше біля входу в житло каменя з отвором — «Перунової сокири».

До людей, чие «чаклуцтво» полягало у високому професіоналізмі, слово «упир» не застосовувалося. Невідомі й мотиви про муки мельника, коваля чи пастуха перед смертю.

Цей мотив має місце лише в сюжетах про тих чаклунів, котрі шкодять іншим. За пізніми народними уявленнями, лише вони вступають у контакт з чортами, а «нечиста сила», яка нібито служить мельникові чи соплкареві, може становити собою конфесіональне переосмислення анімістичних духів природи.

Природа чаклуцтва образів цієї групи, з точки зору свого походження, є чи не найяснішою. Генеалогія її ведеться, очевидно, від загальновідомих раніше, але призабутих в часи вузької спеціалізації сільської праці і відо-

кремлення ремесел, поганських обрядів, приурочених до вигону худоби, вильоту бджіл, закладки хати, супроводжуваних різноманітними ритуалами (що їх проводили люди даної професії). Майстри могли акумулювати в собі за довгий час усі тонкощі дотримання цих ритуалів, часто прилучаючи до них якісь пові, відомі на інших територіях. Тому їх було прирівняно до чаклунів як людей, що опанували езотеричні знання.

На спробі поділити чаклунів на «вчених», тобто таких, які займаються чаклунством заради власного зиску, і «природних», невинних, мабуть, відбився первісний поділ їх на своїх і чужих, прагнення зняти провину зі «свого» чаклуна (захищає автохтонний рід) і засудити ворожу практику чужої землі (шкодить родові і його чаклунові). Звідси може походити й мотив вічної ворожнечі між чаклунами, який використовується у сюжетах незалежно ні від типів, ні від функцій самих образів. Знешкодити чаклуна чи зняти заповіддя ним шкоду, за народними віруваннями, може лише чаклун, значно сильніший своїми знаннями і вміннями від колеги-зловмисника.

Лише щодо конкретного роду можуть різнитися між собою образи чаклуна і знахаря, бо на практиці чаклунство й знахарство становило єдине ціле і поєднувалося в одній особі. Найнебезпечнішими вважалися іноплеменні чаклуни<sup>301</sup>. Але легенда репрезентує опозицію «алохтонність-автохтонність» по-своєму. У ній завжди перемагає чаклун-заступник. У легенді «Як дружок ворожбит випередив» (див у додатку) ледве ворожбит-невдаха, почувши весільних музик, встиг висунути голову в вікно, щоб заповідати шкоди молодим, як у нього тут же вирости величезні роги.

Витоки мотивів про дружків-знахарів теж мають етнографічний характер. Роль весільного проводиря, передусім на російському весіллі, ще донедавна відводилась, як правило, людині з репутацією чаклуна. Вважалося, що залежно від того, наскільки вправним до чаклунської справи виявиться дружок, залежатиме добробут майбутньої сім'ї. До його обов'язків входило і забезпечити щасливий перебіг весільних ритуалів, запобігти перетворенню молодих у вовків тощо.

Із заступництвом молоді сім'ї пов'язано багато легендарних сюжетів. Знахар-покровитель, окрім запобігання від дій іноплеменних чаклунів, може допомогти молодим зустріти й покохати одне одного<sup>302</sup>, врятувати їх від бездітності<sup>303</sup>. Чужий чаклун, ніби змагаючись з чаклуном-

заступником, навпаки, всіляко намагається перешкодити щастю подружжя і часом досягає в цьому успіху<sup>304</sup>.

Одноплеменним чаклунам могли спочатку належати й функції лікуючих знахарів. У легендах вони надають різноманітної допомоги: напоумлюють навіжених, допомагають вмиряючому позбутися «нечистої сили», а селянам чуми<sup>305</sup>.

Знахар-хмарник розганяє хмари або змушує їх обминати поля своїх односельців, дозволивши випасти дощем на балку<sup>306</sup>.

З часом уявлення про кровну спорідненість знахаря з людьми, котрим він допомагає, атрофувались. У більшості сюжетів знахарями виступають випадково зустрінуті чи спеціально віднайдені люди. Тому, якщо в одних легендах про вовкулак синові-перевертневі допомагає знову стати людиною сам батько-відьмич, то в інших тим же методом повертає його до попереднього життя цілком невідомий йому чаклун-вівчар<sup>307</sup>. Крім цього, позбутися заповідяних ним же самим чарів може й чаклун-зловмисник, якщо його про це попросити. Найпоширенішою функцією ворожбитів-зловмисників вважається насилання хвороб<sup>308</sup>. Іноді вона пояснювалася дуже наївними, а виходячи з цього, досить архаїчними причинами, як-от: знахар може дати людині щось такого, від чого в її тілі заведуться ящірки чи гадюки; може завернути назад голову, зробити так, що в людини самі випадуть очі і т. ін.

Подібні погляди на ворожбитство всіляко підтримувалися й офіційною церквою. Вона вбачала у ньому серйозну перешкоду на шляху прилучення все ширших верств до догматів православ'я. Невипадково навіть одна із видових назв чаклуна — еретик.

Вірування, пов'язані з псуванням, втілила у собі і вільма. Багато відомих учених, зокрема, О. Афанасьєв, І. Вагилевич, М. Сумцов, Д. Шеппінг, вважали цей образ жіночим двійником чаклуна. Подібні припущення зустрічаються і в сучасній науковій літературі<sup>309</sup>. Проте в українському фольклорі вільма не лише чаклунка, значно частіше це напівмістична істота, наділена багатьма фантастичними якостями, не властивими чаклунам. На відміну від чаклунів і особливо знахарів вільми ніколи не бувають ні добрими, ні «своїми», вони завжди чужі і цілком ґрунтуються на злих началах.

Ворожий характер вільми, на думку О. Потебні, «ніяким чином не міг бути наслідком християнства, ... тому, що істота з усіма ознаками вільми як ворожого образу, якщо

не за позитивними повідомленнями, то за всіма ймовірними висновками, можлива вже й до християнства»<sup>310</sup>.

Образ відьми, або чаклунки, в різних модифікаціях відомий багатьом народам. У десятій пісні Гомерової «Одіссеї» богиня Цірцея за допомогою чарів позбавляє супутників Одиссея пам'яті про батьківщину, напоївши їх чарівним зіллям, а ударом жезла і зовсім перетворює їх у свиней. У німців широко відомі повір'я про польоти відьом<sup>311</sup>, їхні збіговиська біля джерел і озер, де вони збирають чорні хмари і на них здіймаються в повітря, прямують до місць майбутнього спустошення. Одного разу, побачивши наближення таких хмар, мисливець вистріляв у найчорнішу із них. Із хмари впала мертва гола жінка, і буря тут же вщухла<sup>312</sup>. Про польоти відьом на Чорну скелю розповідають шведські повір'я<sup>313</sup>. У польських легендах і казках зустрічаються мотиви, за якими відьми закохуються у гарних парубків, перетворюють людей у вовків і т. ін.<sup>314</sup> Образ відьми відомий також чехам, словакам та іншим європейським народам. В українсько-білоруські повір'я образ відьми, на думку С. Токарева, увійшов через посередництво католицької Польщі і тому увібрав у себе багато рис західноєвропейських уявлень<sup>315</sup>. На Україні відьму почасти змальовували красунею, вона зваблює чоловіків. Особливо гарними відьми стають опівночі.

У росіян образ відьми-вродливиці не набув такого поширення, як в українців. Деякі її функції увібрала в себе чаклунка — «колдунья» (у південних росіян) або ж віщунка — «вещица» (у росіян північних), але там ці образи втілюються виключно у вигляді старої нікчемної баби<sup>316</sup>. Не зовсім звичною є західна модель цього образу і для українців. Тому тут хоча й побугують численні повір'я й легенди про польоти відьом через комин на шабаші аж на Лису гору біля Києва, про викрадення ними райдуги і роси, про підковування їх знахарями чи й звичайними людьми (тобто мотиви, відомі багатьом західноєвропейцям). Значно частіше суть цього образу зводиться до звичайного чаклунства, а найпоширенішим на Україні можна вважати мотив доїння відьмами чужих корів. Найнебезпечнішими для подібної шкоди вони вважаються в ніч на Купала<sup>317</sup>. У цей день телят не відлучали від корів, щоб відьми не могли їх покусувати<sup>318</sup>, під двері хліва клали борону, а іноді й сам господар чи наймит-пастух почували біля худоби. Про пригоди цієї ночі розповідає багато легенд. В одній із них («Про відьму»)<sup>319</sup> хазяїнові, що заховався на ніч за борону у хліві біля ко-

рови, потрапляє до рук ропуха («Приходе... з дойницею, сіла під корову і стала доїть»). Коли чоловік відрубав їй передню лапу, то на ранок виявилось, що це була його кума.

У галицькій легенді «Підкована відьма»<sup>320</sup> пастух, що ночував біля худоби на зеленого Юрія, запідозрив відьму в кобилі, котра зайшла до хліва і стала серед корів. Він же виявився чоловіком бувалим, узяв кобилу за гриву, сів на неї верхи і поїхав до ковала. Ледве вмовив того роздути горно, не відкладаючи до ранку, щоб підкувати її. На ранок з підковами на руках і ногах теж побачив власну куму.

У деяких легендах задля того, щоб видоїти чужих корів, відьми перетворюються в котів, собак. У повір'ях же говориться, що відьмам для того, щоб видоїти чужих корів, не обов'язково й перетворюватися в іншу постать, достатньо на Юрія зібрати рядном росу з тих полів, чю худобу вони хочуть доїти, і віддати власним коровам і козам. Від цього їм прибуде чужого молока. Подібний мотив дуже характерний і для чеських повір'їв.

Як звичайні чаклунки, поступають відьми, перетворюючи за зраду своїх коханців у вовків («Дівка-чарівниця»)<sup>321</sup>. Правда, щодо цієї категорії образів в українському фольклорі вживається й інша назва — чарівниця, хоч загалом обидві назви на значній території функціонують як синоніми.

У легенді «Відьма допомагає синам-мисливцям»<sup>322</sup> мати-чаклунка сприяє успішним ловам та риболовлі трьом своїм синам. «І так же то їм щастило, що тільки націлиться — заєць і є, закине невод — риба так і лізе». Та коли одного разу, обманувши матір, що йдуть ловити рибу, вони крадькома взяли рушницю, тенета й собак і пішли на полювання, мати своєю допомогою видала себе. «Розкинули тенета, загавкали собаки, коли ж і летять в тенета карасі, окуні, щуки — так із дубняка і сиплють».

Цілоком земними постають з українських легенд і відьми-красуні. У західноєвропейській фольклорній інтерпретації вони найчастіше пов'язані з піднебесними просторами, звідки нібито керують погодою, впливають на урожай і продуктивність домашньої худоби. В українців відьми-красуні цілоком реальні люди, у повсякденному житті вони відрізняються від решти жінок лише тим, що приворожують чужих чоловіків, встигають подоїти раніше від господинь чужих корів і лише певні дні, найчастіше на Юрія та на Купала, злітаються на шабаш. В одному випадку зби-

раються на Лисій горі, а в іншому — біля купальського вогню, з якого вони крадуть попіл, що має магичну силу. Лише в небагатьох українських повір'ях згадується про вплив відьом на погоду.

Виходячи з наведених властивостей образу, можна припустити: в український фольклор він увійшов в період пізнього середньовіччя, коли у Західній Європі на тернових вогнях інквізиції спалювали тих, кого запідозрювали у чаклунстві.

У легендах, на протипагу від українських повір'їв про відьом, найпоширенішим є мотив про польоти на шабаш. Атрибутами для здійснення далеского перельоту служать найбуденніші предмети домашнього вжитку: кочерга, стіл, тріпачка для обробітку льону. Єдиним таємничим засобом можна вважати мазь, добуту відьмою із-під порога. Намастившись нею під пахвами і промовивши закляття, відьма тут же без усяких перепон може вилетіти через комин. Свідками цих нехитрих відьомських приготувань виступають найчастіше звичайні люди, члени їхніх сімей, які почасти навіть уяви не мають про фантастичні властивості одного із членів сім'ї.

На перешкоді езотеричності обряду стає строго визначений для відьми час, про який вона не здогадується, бо відчуває його лише внутрішньо.

Переконавшись у простоті і доступності проведених відьмою маніпуляцій, її хатні нерідко не можуть утриматися, щоб не спробувати всього, що вона робить, на собі.

У таких сюжетах відьми часто можуть відступати навіть на задній план, а головними персонажами розповіді мимоволі стають ті невдачливі свідки, переважно чоловіки, яким забaglось спробувати й собі відьомського життя. Подібним поворотом подій такі оповідання набувають гумористичних властивостей. Іронію викликає вже сама поява чоловіка у жіпочій ролі, але ще більшим задоволенням для народу було бачити у ній духовних осіб, багатіїв, представників сільської влади та членів їхніх сімей.

В одній із легенд наймит, зауваживши, як у ніч на Купала господиня, натершись маззю, вилетіла на тріпачці, «розібрав сі, намастив сі, косу сі узяв і поїхав за неї». Спостерігши, як відьми січуться на межі косами, примовляючи «як утну, не перетну», він повторює те саме, але, мабуть, не розчувши добре<sup>323</sup>, замість звичайного заклинання, примовляє «як утну, перетну». Як потім виявилось, невмілим застосуванням відьомських прийомів він покличив багато відьом, зокрема, й свою господиню<sup>324</sup>.

У легенді «Як вояк підкував відьму» за допомогою таємничої мазі разом з вояком, який подався вслід за хазяйкою до дому, де він зупинився на пічліг, вилітає на шабаш і мале теля, котре він намастив так само, як і себе<sup>325</sup>.

Інший очевидець відьомського перевтілення, зацікавившись таємничою олією, спочатку випробує її магичну дію на горшках, а коли вони всі до одного повилітали в комин, і сам подається слідом<sup>326</sup>.

В усіх наведених сюжетах відьми стають жертвами людської легковажності у ставленні до несподівано набутих знань. Проте існує й чимало сюжетів, де за неповну втаємниченість у відьомські прийоми чи невміння до кінця скористатися ними розплачуються самі невдачливі експериментатори. В одному із них відьми, дослухавшись, що гуцул, який невідомо як опинився на шабаші, при ритуальному поединку на межі перекручує слова заклинання, злетілися всі до нього і так побили бідлашного, що ледь живий зостався<sup>327</sup>.

Інший герой легенди бачив, як господиня розбиралась і натиралась чудесною олією, та не чув, що шептала при цьому. Олія без закляття подіяла тільки наполовину, і невдаха застряг у комині. Мало того, що просидів там до самого досвітку, то ще й заробив добрих стусанів, коли господиня поверталась тудою ж назад додому («Стрича в комині») <sup>328</sup>.

Відьомський світ обернений земному, людському. Часто в ньому робиться все навпаки. Тому ще одного персонажа української народної легенди підводить здоровий людський глузд, зайвий у відьомському ділі. Коли він упрохав дружину й дочку — відьом, щоб вони хоч би раз узяли його з собою, вони вчать його, як і що треба буде робити. Спочатку через голову перекотитися по столі, присуненому до печі. «Тільки гляди, коли будеш летіть за нами, то не кажи «тпру!» Чоловік виконує всі без винятку вказівки, аж доки чарівний кінч не поніс його в болото. Як усякий селянин, чоловік щосили гукає «тпру!» й опиняється у такій трясовині, звідки додому добиратися аж три роки. А з відьмами подолав цю відстань усього за півгодини<sup>329</sup>. Незвичним здається у цьому сюжеті й сам мотив поїздки відьом. Вилетівши через комин, вони раптом опиняються на конях і далі їдуть верхи. Очевидно, під конем тут мається на увазі чарівний кінч-птаха, що посідає чільне місце серед символів світобудови<sup>330</sup>.

У легенді «Відьмина мазь з-під порога» вдівець одружився з відьмою і вирішив звідати секрети відьомського

життя. Так він опиняється слідом за нею в пивниці, де цілу ніч п'є й гуляє з відьмами. Коли ж удосвіта всі розлетілися по своїх домівках, чоловік залишається в пивниці сам, як палець, і мусить виправдовуватися перед господарем один за всіх. А причиною послужило нібито те, що чоловік не знав, що мазь у відьом буває двох гатунків: одна, щоб полетіти, інша — щоб повернутися додому. А другої він якраз і не прихопив з собою<sup>331</sup>

З особливим гумором розповідається в легендах про священиків, котрі волочаться за відьмами-красунями. З природної цікавості і їм випадає бувати і на шабашах, і на бенкетах зі своїми чарівними супутницями.

Угледівши на шабаші попа, хлопець, який опинився там випадково, пересікає йому вухо, і священик мусить заплатити наймитові великі гроші, аби тільки той мовчар<sup>332</sup>.

Найпопулярнішими виступають служителі культу в тих легендах, де свої мирські забаганки намагаються прикрити показовим благочестям. Народна мораль виступає проти будь-якого лукавства, а найбільше картає за нього тих, хто перебуває на вищих шабелях влади: адміністративної, громадської, духовної та ін.

У легенді «Піп з відьмою на балю» священик, опинившись з коханкою у забороненому для його духовного сану товаристві, перш ніж випити, за звичкою благословляє всіх присутніх. Після цього все відьомське застолля кудись щезає, а слуга церкви «дивит сі... а то він — хрещенький — сидит на гілі, па смерці, а у руци держит кінцке копнито»<sup>333</sup>.

Багатьом українським легендам властивий мотив про поїздки відьом на людях<sup>334</sup>. Найчастіше в таких сюжетах відьми мають тісні асоціативні й типологічні зв'язки з персоніфікаціями хвороб, здебільшого з чумою<sup>335</sup>. Десь у дорозі відьми так само, як і демонічні втілення хвороб, сідають на плечі чоловікам і переслідують їх в такий спосіб до самої хати. Та як тільки персонаж стає на поріг, відьма кудись зникає.

У легенді «Як хлопець відьму ніс» відьма спочатку переслідує парубка в іпостасі свині, потім — під виглядом білого пса, копиці сіна, а опинившись у нього на плечах, знову перекидається псом. Як тільки він однією ногою ступив на поріг своєї хати, відьма ніби розтала<sup>336</sup>.

В дуже небагатьох сюжетах їздять на людях і чаклуни або упирі, в чому, очевидно, слід вбачати сліди асиміляції двох близьких за функціональними особливостями обра-

зів. Але якщо з упирями типологічні паралелі у відьом досить помітні (і ті й інші січуться чи б'ються між собою на межі, з місця відьомських шабашів, як і від упирів, людям доводиться добиратися роками), то з чаклунами український тип відьми-красуні перегукується дуже рідко. В легендах вони часто навіть суперничають між собою. Чаклун сильніший, тому в багатьох сюжетах саме він допомагає людям позбавитися від відьомських чарів. А за добру платню може навіть вивести голими на гулянку в корчму відьом з цілого села («Як відьми танцювали голі»)<sup>337</sup>.

З відьмою може дати собі раду навіть не чаклун, а звичайний чоловік, якщо зуміє зловити її на шлюбний очкур.

Мабуть, існує якась закономірність і в тому, що справа ловлі відьом та їх подальшого знешкодження в українських легендах цілком належить чоловікам.

В образі відьми багато такого, що зближує його з образами, що ґрунтуються на культурі предків. По-перше, цей тип побутує лише там, де добре відомі повір'я про русалок та упирів. По-друге, помітний їх зв'язок з хатнім порогом. По-третє, в образі відьми, так само як і в образі русалки, що в основному базується на культурі роду, уявлення про красу органічно переплітаються з уявленням про підступність; обидва образи мають і визначене коло своїх шкідливих дій: русалка переважно робить зло родичам, а відьма — найчастіше сусідам чи кумам; обидва образи тісно пов'язані з обрядами та віруваннями весняно-літнього календарного циклу. І, по-четверте, притаманні багатьом легендам мотиви роздягання відьом догола, звернення до хатнього порога, перекачування через стіл, виліт через комин і, врешті-решт, поєдинок на межі (розгортаються в легендах у строго визначеній послідовності) хтозна, чи можна трактувати інакше, ніж як символи підготовки до переродження шляхом повернення у первісний стан («як мати народила»), прощання з родом, корені якого під порогом, моменту самого переродження (згадаймо символіку перекачування при перетворенні чаклуна вовкулакою і порівняймо з перекачуванням через стіл) і відвідин царства мертвих<sup>338</sup>.

Очевидно, з уявленнями культу предків пов'язані й українські мотиви про пошуки й добування відьмами квітки папороті. За давніми міфологічними уявленнями слов'ян, оволодіння чарівним цвітом приносить людині розгадку всіх законів природи: пізнання мови тварин і рос-

лин, проникнення в таємниці земних надр, бачення на не-  
осяжних звичайному зору відстанях. А всі ці властивості  
разом узяті реалізуються лише при домінуванні у сві-  
тогляді слов'ян культу предків.

Близький до образу відьми в уявленнях українців і об-  
раз чарівниці чи чаклунки. Проте його функції різнома-  
нітніші і в них значно більше спільного з чоловічим обра-  
зом чаклуна. У легенді «Гуслі»<sup>339</sup> чаклункою стає непри-  
ступна й жорстока дівчина-красуня, від якої люди відсах-  
нулись у зв'язку зі спровокованою нею загибеллю музики  
Павла.

В одній волинській легенді мати-чарівниця, захищаючи  
дочку від пана, котрий хотів взяти її за себе силою, пере-  
творює його і все його військо, що оточило село, у дере-  
ва. Із них нібито й узяти початок відомі на Волині Тро-  
янівські ліси.

Образ чаклунки в українському фольклорі, хоча й кон-  
тамінується з образом відьми, але такого поширення, як у  
росіян, не набув. Більшість функцій чарівниць зводиться в  
легендах до перевтілення людей в інші види живої та не-  
живої природи.

**Зооботаноморфний етіологічний епос.** Мотиви про по-  
ходження окремих видів флори і фауни шляхом метамор-  
фози інших природних форм відомі багатьом народам.  
Особливо популярні серед них оповідання про перевтілен-  
ня людей у тварин, дерева, квіти, скелі, які виходять за  
жанрові рамки легенди. Так, мотиви про чудодійні пере-  
творення Нарциса і Кипариса відомі з античних міфів,  
мотив про матір, що стала зозулею, у різних варіантах,  
поширених в легендах, мотиви послідовної метаморфози  
героїв зустрічаються в казках, про перетворення Садко  
розповідає російська билина, а про трагічну долю жінки,  
яка стала тополлю, співається в українській баладі. Про-  
те цементуючою основою всіх цих мотивів служить сюжет.  
Саме тому ми вважаємо можливим і доцільним вести в  
тематичну назву образів цієї групи поряд з видовим і ро-  
дове поняття — епос — що дозволило б охопити весь  
жанровий спектр поширення цих образів.

Більшість зооботаноморфних персонажів при переході  
з одного жанру в інший міняють свою специфіку. А вопа  
здебільшого полягає в тому, наскільки повно реалізує се-  
бе в сюжеті прийом метаморфози — головний поетичний  
прийом, що стосується образів цієї тематичної групи. Чіт-  
ко відрізняються від останніх лише герої фантастичних  
казок: вони перевтілюються дуже легко й багаторазово.

В решті жанрів метаморфоза завжди зумовлена крайнім  
напруженням життєвих сил героя і має символічний ха-  
рактер.

У легенду цей прийом увійшов, мабуть, порівняно пізно.  
Тому в багатьох оповіданнях цього жанру з образами  
зооботаноморфних перевертнів, за виразом О. Дея, «уже  
дає себе знати історична свідомість трудового народу»<sup>340</sup>.  
Але більшість легенд «про походження рослини, тварин,  
птахів, чудодійні перетворення одних видів живої природи  
в інші», на думку вченого, «вишикла на передісторичному  
ступені розвитку людства і відобразила хибні забобонні  
уявлення про природу»<sup>341</sup>.

З нашої точки зору, більшість подібних уявлень у ви-  
гляді залишків первісного світогляду увійшла в українські  
легенди вже в історичні часи. А образи зооботаноморфних  
перевертнів, по суті, складні художні алегорії, можна  
вважати одними з найпізніших у складі міфологічної ле-  
генди.

Чільне місце в сюжетах з цими персонажами посідають  
соціальні мотиви; естетичні функції образу в них пере-  
важають над світоглядними, забобонно-релігійними за сут-  
тю; окремі з них тяжіють до героїчного відображення дій-  
сності, що, звичайно, в межах досліджуваного жанру  
більш властиво пізнім мотивам. Лише в окремих подіб-  
них оповіданнях дійсність змальовується з чисто міфоло-  
гічних позицій, але і в них почасти відбиваються конкретні  
історичні реалії.

В легенді «Звідки взялося волове око»<sup>342</sup> причиною  
метаморфози дитини в маленьку пташку послужило вбив-  
ство татарами батька. Коли його вбили, тулуб виволокли  
на вигін, а голову закопали десь під кущем. Щоб від-  
дати загиблому останні християнські почесні, дитина пе-  
рекидається воловим оком (короликом), сподіваючись, що  
так легше буде відшукати батькову голову. Коли ж коро-  
лик знайде її і поховає разом з тілом, то знову стане лю-  
диною.

Татарські й турецькі наїзди служать історичним тлом  
для багатьох етіологічних сюжетів. В одному із них по-  
ява білого латаття як біологічного виду пояснюється заги-  
беллю дівчат, котрі вирішили ліпше втопитися в річці, ніж  
стати ворожими полонянками («Лілії») <sup>343</sup>. Розповсюдження  
стокроток (дсінде на Україні відомі за назвою «мате-  
ринські сльози») легенда теж пояснює етіологічним фі-  
налом: вони нібито зійшли на місці сліз, пролитих матір'ю  
за сином, що загинув у нерівній битві. Де вони падали,



сніг розтавав, а з-під нього сходили маленькі біло-рожеві квіти<sup>344</sup>.

Етіологічний фінал властивий всім легендам цієї групи, але його передумови можуть мати не лише героїчний, а й соціально-побутовий чи апокрифічний характер.

Коли син, маючи на меті будь-яким чином заволодіти кращим шматком батьківського поля, вдається до підступного ошуканства, викопавши собі схованку, на питання батька до поля, чие воно, відповідає: «То є Кретове». Батько проклинає його: «Рий же... Крете, доки світа і землі». І зробився той чоловік кротом, і вже ніяк в світі сила не поверне йому людської подобу<sup>345</sup>.

В іншому варіанті цієї ж легенди згубником власного сина став батько-багач, що зажадав відсудити останній клопоть землі у бідного. Поле, як і в багатьох сюжетах, дістається багатшому і проворнішому, але ціна кривди велика: за неї платять життям — або власним, або своїх дітей («Кертиня») <sup>346</sup>.

В поетичній структурі цих легенд добре відчутні спроби критичного осмислення дійсності. В них відбилися не лише спостереження трудовим народом соціальної несправедливості, а й його сподівання на викорінення цього зла. Багато таких легенд мають дидактичний характер і своїм моралізаторським ставленням до дійсності близькі до притч. Не випадково іноді серед дійових осіб цих творів зустрічаються й біблійні персонажі. Через їх посередництво краще приживалися на східнослов'янському ґрунті й церковні догмати, хоча церква не була зацікавлена ні в поширенні подібних зразків, ні тим більше в їх контамінації з творами благочестивого змісту. Проте більшість із них набули загальнонародського характеру і викривали пай-більші людські недоліки: жадобу, лінощі, брехню, заздрощі, підступність і т. ін. Найчастіше легенди наділяють цими рисами відкрито чи в доступній алегоричній формі представників пануючих класів. Так, у кані, яка не підкорилася громаді і не захотіла разом з усіма копати колодязь, щоб не забруднити чобіток, легко вгадується панянка-білоручка<sup>347</sup>. Разом з багатством здобуває й жадобу до грошей селянин-бідняк, в якого жінка не мала що зготувати навіть на Великдень. Діставши в лісі велику милостиню, він і наступного року йде з сокирою в ту саму пору на те саме місце, та на цей раз стає за свою пожадливість дятлом<sup>348</sup>.

Чайкою стає дівчина, проклята козаковою матір'ю за те, що прагнути слави й багатих дарів від її сина, до-

вела хлопця до загибелі. Тепер мусить літати над морем і шукати порубане татарами козацьке тіло<sup>349</sup>.

З болем і співчуттям розповідають етіологічні легенди про перетворення бідних людей. В їхньому перетворенні в інші природні форми завжди багато прихованого трагізму, а характери позначені чималою добротою, чистотою почуттів, у них повністю втілене народне розуміння порядності й честі, любові і вірності, інших понять народної етики.

Брат і сестра, розлучені внаслідок сирітства в ранньому дитинстві, не запідозрюючи кровних зв'язків, стають чоловіком і дружиною, тобто здійснюють інцест (кровозмішання), та коли дізнаються одне від одного, як гірко наспілася над ними доля, не бажають, щоб про це почули інші. Перебування серед людей, як і саме їхнє короткочасне щастя втрачає будь-який сенс.

Підем, сестро, по полю,  
Розсиплемось травкою, —

каже брат сестрі-дружині, і вони перетворюються у двоєдину квітку — братики.

Втіленням народних уявлень про доброту й покірність постає героїня легенди «Тополя». Не подужавши всієї роботи, котру наказала виконати за день зла свекруха, вона залишається на ніч у полі і стає тополею<sup>350</sup>.

Дидактичні елементи могли увійти в ці легенди спонтанно, як складова частина народного світогляду, а основним їх завданням, судячи зі змісту, було пояснити походження різноманітних явищ навколишнього світу. Пояснити так, як вони поставали в народній уяві. Інформативно-мнемонічні функції цих творів вторинні, а домінуючими виявляються пізнавально-етіологічні.

Поясненням походження різноманітних тваринних і рослинних видів тривалий час служило давнє уявлення про метемпсихозу — перехід душі покійника в інше тіло. Цим і пояснюється композиційна зумовленість процесу метаморфози у легендах — в найкритичніші моменти, після яких у реальному житті була б тільки смерть. Так, тяжко хвора мати стає зозулею після того, коли діти не подають їй води<sup>351</sup>. Колишня дружина перетворюється в ластівку, бо чоловік, з яким її розлучила свекруха-відьма, вигнавши з хати за те, що не вміла чарувати, з розпуки «так притис її до себе, аж кров з рота пішла на шию»<sup>352</sup>. Не могло обернутися інакше, як смертельним кінцем і перебування багачького сина в тісній задушливій кривці, присипаній землею. А у випадках, описаних в легендах «Про

братики», «Тополя», в реальному житті кульмінаційним моментом могло бути самогубство, переосмислене за допомогою поетичних засобів у метаморфозу.

### 3. Трансформація міфологічних образів і мотивів

Фольклор творчо активний уже за своєю природою і суттю<sup>353</sup>. Проте будь-які, навіть пайнезначніші зміни в ньому майже завжди стають зворотною реакцією на значно помітніші зміни в людській психіці. Тому розвиток фольклорних образів ніколи не відбувається довільно, і як будь-яка еволюція завжди диктується певними внутрішніми й зовнішніми законами.

Більшість персонажів міфологічних легенд стаповлять складні полісемантичні утворення, що й служать відображенням їх тривалого переосмислення. «Люди не вигадують вигляду своїх бачень, частина їх викликана народними переказами. Тому в них не спостерігається швидких змін, — навпаки, будучи об'єктом культу, вони прагнуть до стійкості. Так, з одного боку, вигляд надприродної істоти виявляє тенденцію, щоб залишитися незмінним в такій мірі, в якій це не залежить від індивідуальних бачень, а з другого боку, під їхнім впливом він безперервно змінюється»<sup>354</sup>.

Шляхи входження цих образів до українського фольклору були різними. Одні з них, наприклад, образи відьом, увійшли до нього вже цілком сформованими, мабуть, компаративним шляхом, інші — образи вовкулаків, чаклунів, зміїв-полозів — основний шлях розвитку пройшли в надрах спільнослов'янського фольклору. Різними шляхами протікала й трансформація цих персонажів. І все ж головними із них можна вважати: 1) внутрішню еволюцію; 2) контамінацію з іншими образами; 3) ідейно-художню асиміляцію образів між собою і конфесійну — з узагальненим образом «нечистої сили».

*Внутрішня еволюція* є найпомітнішою в структурі образів, які сягають своїм корінням тотемістичного світогляду. Внаслідок хронологічної першорядності вони протягом тривалого часу мали змогу розвиватись самостійно і залежати лише від ритуально-магічної діяльності людини, котра в історичному плані є дуже стійкою.

Лише наслідком внутрішньої еволюції можна, на нашу думку, пояснити часте зміщення в легендах і повір'ях образів чаклуна і вовкулаки. Як зазначалося, вони похо-

дять з уявлень про фантастичні властивості людського первістка, а головною об'єднуючою основою обох могла служити їхня причетність до обряду ініціації. Не виключено, що чаклун, виступаючи в обряді посередником між ініціантом і тотемом, мусив імітувати і власне перевтілення в тварину, близьку до тотемного предка. А оскільки обряд мав індивідуальний характер, то тільки той, хто постійно керував ним, міг вважатися перевтілюваним неодноразово. На цій основі міг виникнути мотив про довільне й невимушене перетворення чаклуна у вовка, що послужив поштовхом для формування образу чаклуна-вовкулаки.

В умовах ендогамної сім'ї, де обряду ініціації піддавалося все доросле чоловіче населення, образ чаклуна-вовкулаки не міг отримати повного розвитку — перевтілюваним на деякий час у вовка міг вважатися будь-який чоловік, що належав до цього тотема. Для підсилення міфологічного образу необхідна езотеричність приписуваних йому дій. А цю умову образ чаклуна міг отримати лише в екзогамній матриархальній сім'ї, де посвячувані чоловіки були представниками чужих родів. Тоді чаклун міг вважатися монополічним носієм родового міфа. Представникам інших родів, які навіть перебували у подружніх стосунках, судячи з легенд про зооморфну дружину, де осягнення родової таємниці тут же призводить до розірвання шлюбу, секрети цього міфа не відкривались. За цих умов знахар-первісток міг вважатися єдиним, хто знав справжню символіку ініціального обряду. Тому легенда подає його як людину, котра довільно використовує секрет перевтілення у вовка. При цьому чаклун не відчуває ні найменших незручностей. Ті ж, кого він пускає вовками, завжди змальовуються у легендах знедоленими страждальцями. А сам він щодо них виступає зловорожим чужаком.

Метаморфоза в подібних сюжетах зумисна і відбувається зі злої волі ворожбита. Хоч і рідше, але зустрічаються такі сюжети, де вона настає спонтанно. Але тип вовкулаки в них уже зовсім інший. Його генезу можна вбачати у дещо відмінних світоглядно-історичних реаліях.

Певний час у слов'ян існував звичай принесення первістка у жертву<sup>355</sup>. Відомий польський культуролог К. Мошинський вбачав у цьому уявленні про виняткову якість усього першородного, внаслідок чого воно мало належати богу<sup>356</sup>. Український вчений М. Попович пов'язує цей звичай з культом предків, за яким первісток відходить у «той

світ» по волі громади, щоб «підтримати колообіг буття»<sup>357</sup>. На нашу думку, семантика цих уявлень може бути давнішою і, цілком припустимо, походить навіть з тотемістичного розуміння світобудови.

Коли екзогамний шлюб став основною формою шлюбних відносин, первісток, який не претендував на роль провдиря роду, щоб уникнути його вступу в екзогамний шлюб і прилучення до чужоплемінного тотема, міг приноситься у жертву. Недотримання табу в уснопоетичних традиціях завжди пов'язане з карою. Можна припускати, що певний час існувало повір'я, за яким первісток, прилучений до чужого тотема як прямий нащадок священного першопредка, міг набувати звірину подобу і цим становити реальну загрозу для життя оточуючих. Сліди подібних уявлень знаходимо в легенді «Як вовкун чоловіка з'їв». Незважаючи на те що темою багатьох повір'їв служить спокійна вдача вовкулаків і споживання ними тільки людського харчу, в ній подорожній, впущений на ніч до хати, несподівано перетворюється у вовка і на ранок від господаря залишилися тільки ноги<sup>358</sup>.

Смислова єдність «тотем — його нащадок» знайшла продовження і в героїчних традиціях розвитку легендарних сюжетів. Вона відбилася на сюжетах про змія-покровителя і його нащадка в людському роді — юнака-зміборця<sup>359</sup>.

Деякий час у переконаннях давніх слов'ян побутувало повір'я про те, що в кожного ссла є свій змія-заступник. Він охороняє угіддя від навали ворожих сил. За це громада змушена платити йому вродливими дівчатами із цього села, від якоїсь із них може народитися змієвич. Незабаром змієвич стає покровителем роду, і захищаючи його, перемагає свого батька-змія.

На сьогодні подібні мотиви пайповніше збереглися в епічних піснях південних слов'ян, але цілком очевидно, що вони мають прямий типологічний зв'язок з українськими легендами про страховиськ. А загалом і ті й інші близькі своєю природою до уявлень про родоплемінних богів-тотемів, які так само характеризуються автономністю проживання, заступництвом окремої групи людей і вимаганням за це плати у вигляді ініціанта (юпака чи дівчини). В усіх віруваннях і сюжетах з персонажами тотемного характеру тотем, змія чи страхопуд завжди викликають страх у людей, чим власне й пояснюється саме вірування. Протистояти міфічному персонажу може лише «культурний» герой, зокрема, людський первісток, який втілює у собі не тільки риси тотемного предка, а й колективну

силу материнського роду. В юнацьких піснях південних слов'ян і в окремих українських легендах юнак-зміборець неодмінно виявляється сильнішим від змія чи страхопуда («Близиця і Петрос»). Отже, можна припускати, що ці типи образів могли сформуватися вже в період занепаду тотемістичних переконань.

Типологічним продовженням уявлень про опікувство тотемних предків і належні їм за це пожертви можна вважати й напівказковий міфічний образ діда Капуша. Його зовнішність теж служить прямим доповненням до уявлень культу предків. Сам він на лікоть, а борода на сім ліктів. Краде дівчат і переховує в підземеллі, а всіх, хто намагається їх визволити, карлик безжально вбиває<sup>360</sup>.

Подальший розвиток отримав, мабуть, й образ первістка. Деякі його риси і надприродні якості легко вгадуються в образах богатирів, велетнів, захисників рідного краю.

Найдовший шлях еволюції пройшли, на наш погляд, образи чаклунів. Відокремившись у самостійний образ ще в період тотемістичних ініціальних обрядів, вони постають в ролі захисників автохтонного роду на всіх ступенях розвитку людського світогляду. Але для алохтонів, які не перебувають з ними в родинних зв'язках, чаклуни становлять певну небезпеку. Найвишого розвитку ці образи знали в період розквіту народної медицини і ремесел, коли в кожному справжньому майстрові народна уява вбачала чаклуна, котрий знається з «нечистою силою». Тому переважна більшість типологічних різновидів цього образу має пізні походження.

Контамінації найчастіше підвладні анімістичні образи духів природи, причому переважно жіночі. Часом навіть важко розрізнити між собою образи мавок, русалок, богинь, полісунок, полівок — настільки вони схожі. Змішують їх не лише оповідачі, а й дослідники. Причина тут одна — тривала контамінація на ґрунті спільності деяких функцій.

Провідним світоглядом анімізм був недовго. Землеробський спосіб господарювання, що породив його, створив разом з цим і передумови для утвердження культу патріархального роду. Тому не виключено, що певна частина анімістичних образів, які базувалися на культурі земних і природних сил, не пройшла свого повного розвитку, зумовивши цим їх часте змішування.

Е. Померанцева, виходячи, мабуть, з того, що для утвердження уявлень про укладення союзу чоловіка-землероба з анімістичним демоном було необхідне й уявлення

про жіночу стать останнього, оскільки найпоширенішим типом такої згоди в пору ранніх форм рільництва служили шлюбні зв'язки, вважає жіночу стать анімістичних образів однією з ознак їхньої давності<sup>361</sup>. Подібні висновки, що зустрічаються і в інших дослідників, вікидають наше припущення про те, що причиною порівняно високої контамінації жіночих анімістичних образів могла служити їхня пізня генеа.

Але наші спостереження над структурою анімістичних образів свідчать про інше. Чоловічі демони природи — водяник, лісовик, польовик, біс-вихор, земний дух — контамінуються між собою значно рідше, ніж жіночі духи аналогічного типу. Крім цього, у зовнішності кожного із них поряд з анімістичними зустрічаються й деякі тотемістичні риси. Ім усім властивий густий волосяний покрив по всьому тілі (ознака зв'язку з тваринним світом, трансформована пізніше у символ багатства), водяник часто змальовується в легендах-повір'ях з невеликим хвостом<sup>362</sup>, крильми<sup>363</sup>, може довільно перекидатися лебедем, рибою<sup>364</sup>, копом<sup>365</sup>. Здатністю перетворення в тварину наділений в народній уяві й польовик<sup>366</sup>. У жіночих анімістичних образах ці особливості не спостерігаються. Вони завжди змальовуються виключно в антропоморфному вигляді. Сумніваємося, щоб подібна закономірність була продиктована лише естетичними міркуваннями, бо навіть у тих же легендах багато жіночих демонічних образів з гіперболічно неохайною зовнішністю.

В. Пропп вважав антропоморфний вигляд демонів явищем досить пізнім за походженням і навіть співвідносив його в часі з появою міст. Не будемо настільки ж категоричні і в своїх висновках, оскільки образ лісовика, скажімо, який теж зустрічається перехожим переважно в антропоморфному вигляді, мав усі умови для свого існування і в період невеликих землеробських поселень. Щоправда, він наділений у народній уяві здатністю зооморфного перетворення. За жіночими демонами, навіть якщо це й двійники лісовика, водяника чи польовика, подібних перетворень не спостерігається. Вони могли утвердитися в народній уяві тоді, коли й решта антропоморфних жіночих персонажів. Цілоком можливо, у межах тих хронологічних рамок, які визначив В. Пропп. Не виключено також, що первісні образи духів природи формувалися на зразок тотемістичних. А вони в умовах домінування матриархальної сім'ї могли бути лише чоловічої статі. Тому серед анімістичних персонажів легенд переважають чоловічі демони.

Рідко контамінуються між собою міфологічні образи, що належать до різних тематичних груп. Винятком можна вважати образ русалки. Він, хоча генетично цілоком групується на повір'ях про покійників, та в своєму поетичному втіленні має багато спільного з жіночими духами природи. В цьому, як зазначалось, слід, очевидно, вбачати злиття двох чи навіть кількох різнопланових образів.

Результатом тривалої трансформації анімістичних злих духів вважаємо й персоніфікації хвороб, які так само зустрічаються переважно в антропоморфному вигляді, та земляних духів, котрі, якщо їх визволити, зрушивши камінь, викопавши стовп чи дерево<sup>367</sup>, чинять людям зло<sup>368</sup>.

Тривала контамінація образів завжди супроводжується асиміляцією їхніх функцій. Навіть різні за походженням персонажі, акумулюючи в собі й окремі риси попередників, можуть уподібнюватися. Лець помітний зв'язок вловлюється, скажімо, в усіх жіночих демонах. Що, наприклад, може бути спільного між персонажами жінки-гадини, русалки і відьми? Їхній полігенез очевидний. І все ж вони мають певне відношення до віщування та чарівництва, зваблыву зовнішність, а в народній уяві до того ж здатні впливати на врожай.

Найпомітнішого переосмислення зазнали міфологічні образи під впливом *конфесійної асиміляції*. Православна церква цілеспрямовано формувала в людській свідомості власне розуміння навколишності і ставлення до різних її виявів. Проте народні маси знаходили елементи попередніх, дохристиянських вірувань і в офіційній релігії<sup>369</sup>, нерідко поповнюючи ними й фольклорні сюжети. Так, у функції язичницького пастуха вовчих зграй полісуна була привнесена ще одна, яка належала св. Юрію — годувати вовків хлібом у день його свята<sup>370</sup>.

Вирішальну роль в християнізації демонологічних мотивів відіграли апокрифічні легенди. Під їхнім впливом міфічні персонажі все частіше співвідносяться з «нечистою силою», а врешті-решт і зовсім уподібнюються до чортів. З часом у чорта трансформується навіть колишній заступник хати — дідько-домовик, якого спочатку, виходячи із його миротворчих функцій, подекуди звали добротом<sup>371</sup>.

Подібного переосмислення зазнали й поганські духи добра і зла. У героїчні легенди, переважно пізніші за походженням, вони ввійшли вже у вигляді чортів, хоч функції їх поетичного буття часто залишаються попередніми. Тому в деяких легендах чорти бувають добрими, в інших

мають зовнішність духів предків. Так, у легенді «Бронцський замок»<sup>372</sup> розповідається, як одна мудра жінка, вдавшись до хитрощів, вигнала з рідної землі ненависного чужинського царя. Чимало в легенді й міфологічних атрибутів. Та за традицією покинута скарби повинні б охороняти злі духи-охоронці. Легенда ж фіксує трансформований образ, тому «на них сидить чорт з чорною, як смола, бородою по коліна». Але й образ чорта тут не зовсім звичний. Довга борода — найшвидше атрибут духа-предка, відомого з українських, а передусім білоруських легенд. Водночас чорний колір — прикмета біблійного диявола. Поєднання в одній іпостасі зразу двох персонажів мало відбутися в даному випадку на ґрунті спільності однієї з основних рис — обидва воли живуть під землею.

Щодо конфесійності асиміляції міфологічних образів важливе місце посідає питання про рівень фольклорності чорта. В. Гнатюк вважав його фольклорним за походженням, але дуже потерпілим під впливом християнства, через що він утратив свої первісні ознаки<sup>373</sup>. П. Рибников розрізняє у фольклорі два різних за походженням персонажі: диявола й чорта<sup>374</sup>. Не зараховує чортів до образів нижчої міфології Е. Померанцева. «Це образ, який, хоч і спирається на давні, дохристиянські уявлення, але явно значно пізніший, забарвлений біблійними мотивами, часто позбавлений специфічно російських прикмет». А в тих сюжетах, де він відрізняється від інших духів, на думку вченої, «можна вбачати запозичення візантійських і західноєвропейських мотивів, вплив на усні оповідання біблійних та житійних версій»<sup>375</sup>.

Пізня генеза чорта відчутно помітна і на українському фольклорному тлі. Але повністю виключати його з розряду образів народної демонології неправомірно хоча б тільки з тієї одної причини, що внаслідок трансформації під зовнішнім виглядом чи самою назвою чорта приховуються функції зовсім інших, дійсно міфічних персонажів. Скажімо, в сучасному українському фольклорі він іноді цілком переймає на себе функції перелесника, що зводить за допомогою любовних чарів молоденьких дівчат.

У більшості сюжетів, виявлених наприкінці ХІХ—на початку ХХ ст., в цій ролі неодмінно виступає чорт-красень, який доводить до безямі й відчаю молодниць і дівчат<sup>376</sup>.

Типологічна спільність окремих мотивів є ґрунтом контамінації з чортом образу упиря. Так, у легенді «Чортова робітниця» реалізовано відомий сюжет про мерця,

який намагається забрати в потойбічний світ свою наречену. Звично описується мотив переправи: довга дорога, хатка над шляхом, річка, перехід через воду і, нарешті, «той світ». Але нареченого легенда чомусь називає «лихим духом». Протягом семи років служить дівчина йому і його братам, і вони відпускають її за це додому. Вдягають у шубу, платню дають черепками і до самого повернення не радять називати їх по-іншому, ніж людьми.

Оповідач і сам до кінця легенди не називає справжнього імені лихих духів, хоча вже згадані заборони свідчать самі за себе — це чорти. А першою підказкою, що це саме вони, є мотив перетворення черепків у золото, бо хоч оберненістю до цього світу визначається вся хтонічна частина світобудови, мотив перетворення чогось знеціненого у грошові знаки, і навпаки, характерний лише для сюжетів про «нечисту силу». І лише насамкінець у легенді розповідається про те, як дівчина, дотримавшись усіх папутніх побажань злих духів і щасливо добравшись додому, потім усе життя згадувала, як служила в чортів. І завжди по тому вони кликали її до себе на весілля, як найближчу родину: «Вона на полі жне, а ворон криче, так вона плаче, то її просять на весілля»<sup>377</sup>.

Ворон служить перевізником на той світ у міфології багатьох народів світу, тому більш властивим можна вважати його поєднання з інтернаціональним образом чорта, на називання якого власним ім'ям існувала більш сувора заборона. Проте початок твору цілком побудований на мотивах про упирів. Причиною зміщення сюжетних характеристик цих різних за походженням персонажів могла бути їх повна деномінація.

Загалом трансформація міфологічних образів не завершена й досі. У зв'язку з висуненням на передній план естетичних функцій міфологічної легенди, з об'єкту вірувань деякі з них поступово трансформуються в засіб виховного впливу. Розвиток багатьох із них триває у продуктивно побутуючих і нині героїчних легендах та художній літературі.

<sup>1</sup> Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982; Гусев В. Е. Эстетика фольклора. М., 1967; Жирмунский В. Сравнительно-историческое изучение фольклора; Мелетинский Е. М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // РФ. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 81—89; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; Соколова В. К. Русские исторические

предания. М., 1970; Чистов К. В. Русские социально-утопические легенды. М., 1967.

<sup>2</sup> Фольклор как искусство слова / Под ред. Кравцова Н. И. М., 1969. Вып. 2. С. 6.

<sup>3</sup> Шульга М. О. Фольклор як компонент суспільної свідомості // Народна творчість та етнографія. 1983. № 4. С. 7.

<sup>4</sup> Гусейнов Ш. Фольклор как компонент общественного сознания. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1973. С. 9.

<sup>5</sup> Кравцов Н. И., Лазутин С. Г. Русское устное народное творчество. М., 1983. С. 290.

<sup>6</sup> Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М., 1966. С. 51.

<sup>7</sup> Спиркин А. Г. Происхождение сознания. М., 1960. С. 272.

<sup>8</sup> Гачев Г. Жизнь художественного сознания. М., 1972. С. 5.

<sup>9</sup> Мифы народов мира. М., 1979. Т. 1. С. 12—14.

<sup>10</sup> Шеплинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 6.

<sup>11</sup> Рыбаков Б. А. Первые века русской истории. М., 1964. С. 60.

<sup>12</sup> Токарев С. А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 21.

<sup>13</sup> Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. С. 8.

<sup>14</sup> Золотарева А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934. С. 6.

<sup>15</sup> У пізніших віруваннях аналогічні погляди реалізувалися у формі уявлень про шкідливі дії іновірців.

<sup>16</sup> Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. СПб., 1911. Вып. 2. С. 233—246.

<sup>17</sup> Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 133.

<sup>18</sup> Дилакторский С. Свадьба в Семейино // Архив ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР. Собр. В. Теплишева, калд. 169, папка 2, тетр. 12, л. 1—40; Гура А. В. О роли дружки в свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 168; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 213. № 309.

<sup>19</sup> Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 213. № 309.

<sup>20</sup> Знадобы до української демонології / Зібрав Гнатюк Володимир // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 33. № 758.

<sup>21</sup> У білорусів у магичному ритуалі вигнання радикаліту знахара міг замінити первісток. Див.: Богданович А. Е. Пережитки древнього мировоззрення у білорусов. Гродно, 1895. С. 195.

<sup>22</sup> Знадобы до української демонології... Т. 2. Вып. 1. № 511.

<sup>23</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 253—254.

<sup>24</sup> Геродот. История. Л., 1972. С. 213.

<sup>25</sup> Шпилевский П. Исследование о вовкулаках: На основании белорусских повсрий. 1852. С. 3; Мифы народов мира. Т. 1. С. 242. Шодо Купала, то тут могло відбутися часове зміщення цього свята з русальним тижнем, уявлення про який так само, як і уявлення про Коляду, ґрунтувалися на культурі предків. Тоді мотив перевтілення у ці дні у вовків міг виходити з реліктових уявлень про тотемістичних предків.

<sup>26</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1893. Т. 2. С. 253.

<sup>27</sup> Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987. С. 394.

<sup>28</sup> Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований. С. 477.

<sup>29</sup> Знадобы до української демонології... Т. 2. Вып. 2. № 765—766; Новицкий Я. П. Малорусские народные предания и рассказы. Александровск, 1907. С. 27.

<sup>30</sup> Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора. М., 1972.

<sup>31</sup> Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1893. Т. 3. С. 352; Сержпутоускі А. Прымы і забобны беларусаў палешукоў. Минск, 1930. С. 127. № 1272.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Билинбахов В. Б. Волх и Рюрик — патронимы новгородских преданий и легенд // РФ. Т. 13. Л., 1970. С. 215.

<sup>34</sup> Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1897. № 92.

<sup>35</sup> Про відображення цього обряду в структурі фантастичної казки див.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 185—186.

<sup>36</sup> Токарев С. А. Что такое мифология // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1962. Т. 10. С. 366.

<sup>37</sup> Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984. С. 48.

<sup>38</sup> Малорусские народные предания и рассказы / Свод Драгоманова Михаила. К., 1876. № 20.

<sup>39</sup> Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. СПб., 1911. Вып. 2; Левинтон Г. А. К статье Д. К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 172—178.

<sup>40</sup> Галицько-руські народні легенди / Зібрав Гнатюк Володимир // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 12—13. № 250.

<sup>41</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901. № 205, 206.

<sup>42</sup> Познанский Н. Заговоры. Пг., 1917. С. 225.

<sup>43</sup> Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

<sup>44</sup> История культуры древней Руси. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 63.

<sup>45</sup> Минько Л. И. Знахарство. Минск, 1971. С. 9.

<sup>46</sup> Золотарева А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934. С. 6.

<sup>47</sup> Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян. Харьков, 1846. С. 22.

<sup>48</sup> Токарев С. А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 13.

<sup>49</sup> Токарев С. А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 13.

<sup>50</sup> Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 137.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Галицько-руські народні легенди / Зібрав Гнатюк Володимир // ЕЗ. Львів, 1902. Т. 12—13. № 251.

<sup>53</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М., 1957. С. 79.

<sup>54</sup> Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 163.

- <sup>55</sup> Данилюк А. Батьківська хата // Жовтень. 1984. № 11. С. 106—107.
- <sup>56</sup> Иванов П. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Харьков. 1893. С. 52.
- <sup>57</sup> Тавре Р. Ю. Соотношение ценностей в латышском фольклоре // Вопросы философии. 1980. № 9. С. 146.
- <sup>58</sup> Гнатюк В. Вибрані статті про народну творчість / Упор. Яцико М. Т. К., 1955. С. 70.
- <sup>59</sup> Аникин В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы. С. 13.
- <sup>60</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. С. 29.
- <sup>61</sup> Там же. С. 31.
- <sup>62</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. С. 29—31; Легенди Карпат / Упор. Ігнатюк Г. Г. Ужгород, 1968. С. 252—254.
- <sup>63</sup> Сержунгоўскі А. Прымкі і забабоны беларусаў-палешукаў. Мінск, 1930.
- <sup>64</sup> Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. К., 1889—1890. С. 326—327; Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 293.
- <sup>65</sup> Легенди та перекази. К., 1985. С. 80.
- <sup>66</sup> Міфологічний (сакральний) час не має чітко визначених меж, але здебільшого виступає у сконденсованому вигляді. За деякими повір'ями слов'ян, хтонічний день рівняється земному рокові.
- <sup>67</sup> Паралелі у білоруському фольклорі (шість варіантів легенди «Уж-муж») див.: Смирнов Ю. И. Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. 1981. С. 252—255.
- <sup>68</sup> Вірогідно, що в цьому відбився процес контамінації образу вужа-чоловіка з царем змії — золоторогим змієм, дуже популярним в повір'ях усіх східнослов'янських народів. Див. про це: Перетц В. Новые труды по источниковедению древнерусской литературы и палеографии. 1906. Т. 16—24. С. 77; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. К., 1889—1890. С. 326—327.
- <sup>69</sup> Смирнов Ю. И. Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. 1981. С. 255.
- <sup>70</sup> Легенди та перекази. К., 1985. С. 82.
- <sup>71</sup> Про відбиття цього явища у весільних ритуалах див.: Никольский Н. М. Происхождение и история развития белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 56.
- <sup>72</sup> Сюжет про вужа-чоловіка має загальнобалтослов'янське поширення.
- <sup>73</sup> Галицько-руські народні легенди / Зібрав Гнатюк Володимир // ЕЗ. Львів, 1902. № 250.
- <sup>74</sup> Там же. № 251.
- <sup>75</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 263.
- <sup>76</sup> Докладніше див.: Мелетинский Е. М. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // РФ. 1960. Т. 5. С. 77.
- <sup>77</sup> Труды общества исследователей Волини. СПб., 1911. Т. 5.
- <sup>78</sup> Там же.
- <sup>79</sup> Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 136.
- <sup>80</sup> Перетц В. Новые труды по источниковедению древнерусской литературы и палеографии. Т. 16—24. С. 77.
- <sup>81</sup> Етимологічний словник української мови. К., 1985. Т. 2. С. 491.
- <sup>82</sup> Шпилевский П. Исследование о вовкулаках. 1852. С. 3; Мифы народов мира. Т. 1. С. 242.
- <sup>83</sup> Слово о полку Игореве. К., 1982. С. 31.

<sup>84</sup> Робинсон А. Билинный эпос Киевской Руси у співвідношеннях з епосом Заходу і Сходу // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI—XVIII ст., К., 1981. С. 60.

- <sup>85</sup> Там же.
- <sup>86</sup> Ястребов В. Материалы по этнографии новороссийского края. С. 71.
- <sup>87</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1893. Т. 3. С. 253.
- <sup>88</sup> Позбавлення від хвороби уявлялося як переродження, через що про раптове полегшення на Україні кажуть «як на світ народився».
- <sup>89</sup> Шпилевский П. Исследование о вовкулаках. С. 18.
- <sup>90</sup> Записки о Южной Руси / Изд. Кулиша П.: В 2 т. СПб., 1856. Т. 1. С. 35—36.
- <sup>91</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 253—254; Жите і слово: Вісник літератури, історії і фольклору. Львів, 1895. С. 185.
- <sup>92</sup> Записки о Южной Руси / Изд. Кулиша П.: В 2 т. СПб., 1856. Т. 1. С. 35—36; Труды общества исследователей Волини. СПб., 1911. Т. 5. С. 67—68. № 74.
- <sup>93</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вид. 2 // ЕЗ. Львів, 1912. Т. 34. № 761; Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. Ужгород, 1972. С. 20—21.
- <sup>94</sup> Новицкий Я. П. Малорусские народные предания и рассказы. Александровск, 1907. С. 27; Жите і слово: Вісник літератури, історії і фольклору. С. 185.
- <sup>95</sup> Галицько-руські народні легенди / Збір. Гнатюк Володимир. С. 2. № 23.
- <sup>96</sup> Знадоби до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Етнографічний збірник. Т. 15. Львів, 1904. С. 175, № 283; Паралелі: №№ 282, 284, 285.
- <sup>97</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. С. 20—21.
- <sup>98</sup> Токарев С. Вовкулака // Мифы народов мира, М., 1979. Т. 1. С. 242.
- <sup>99</sup> Новицкий Я. П. Малорусские народные предания и рассказы. Александровск, 1907. С. 26—27; Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 766.
- <sup>100</sup> Новицкий Я. П. Малорусские народные предания и рассказы. С. 26—27.
- <sup>101</sup> Сержунгоўскі А. Прымкі і забабоны беларусаў — палешукоў. С. 258.
- <sup>102</sup> Представление белорусов о нечистой силе // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. С. 40; Труды общества исследователей Волини. СПб., 1911. Т. 5. С. 68—69.
- <sup>103</sup> Труды общества исследователей Волини. С. 67—68; Гринченко Б. Д. Из уст народа. № 206.
- <sup>104</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. № 205.
- <sup>105</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 766, 767.
- <sup>106</sup> Новицкий Я. П. Запорожские и гайдамацкие кланды: Малорусские народные предания, поверия и рассказы, собранные в Екатеринославщине 1873—1906 гг. Александровск, 1908. С. 27.
- <sup>107</sup> Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. 2. № 93.
- <sup>108</sup> Труды общества исследователей Волини. № 75.

- <sup>109</sup> Записки о Южной Руси. Т. 1. С. 34—36; Гринченко Б. Д. Из уст народа. № 205.
- <sup>110</sup> Представление белорусов о нечистой силе // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. С. 40.
- <sup>111</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 763.
- <sup>112</sup> Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. 2. С. 125—126.
- <sup>113</sup> Arbeitsresultat der Sonderkommission der internationalen Soziety for Volk // Narrative Research. Budapest, 1963. S. 130—131.
- <sup>114</sup> Фрезер Дж. Золотая ветвь. С. 136—137.
- <sup>115</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 443.
- <sup>116</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. М., 1957.
- <sup>117</sup> Высоцкий Н. Ф. Народная медицина. М., 1911. С. 109.
- <sup>118</sup> Легенды нашего краю / Упор. Скунець П. М. С. 10.
- <sup>119</sup> Wahylewyc I. O prigrach a widmach. S. 244.
- <sup>120</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 281.
- <sup>121</sup> Легенды нашего краю / Упор. Скунець П. М. С. 10—11.
- <sup>122</sup> Там же. С. 10.
- <sup>123</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. С. 223. № 556.
- <sup>124</sup> Знадобы до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 201.
- <sup>125</sup> Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам Этнографического бюро кн. В. И. Тенишева, СПб., 1903. С. 19—21.
- <sup>126</sup> Труды общества исследователей Волыни. С. 8. № 14.
- <sup>127</sup> Знадобы до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 206.
- <sup>128</sup> Там же. № 207.
- <sup>129</sup> Тутковский П. А. Озеро Свитязь и народные предания о нем. С. 150.
- <sup>130</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 100.
- <sup>131</sup> Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1964. С. 192.
- <sup>132</sup> Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 578; Т. 2. С. 74; Т. 3. С. 563.
- <sup>133</sup> Röhricht L. Die deutsche Volksage // Studium Generale. 1958. № 11.
- <sup>134</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1976. С. 30—31.
- <sup>135</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 81—82.
- <sup>136</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 15.
- <sup>137</sup> Там же. С. 10—12.
- <sup>138</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 450, 453.
- <sup>139</sup> Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вип. 1. С. 95.
- <sup>140</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Харьков, 1893.
- <sup>141</sup> Перетц В. Н. Новые труды по источниковедению древнерусской литературы и палеографии. СПб., 1906. С. 7.
- <sup>142</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 81—82.

- <sup>143</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 32.
- <sup>144</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 15.
- <sup>145</sup> Представление белорусов о нечистой силе // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. № 36.
- <sup>146</sup> Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології. Львів, НТШ, 1909. № 63. Вар. 4.
- <sup>147</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 452, 453.
- <sup>148</sup> Там же. № 451.
- <sup>149</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 32.
- <sup>150</sup> Перекази та легенди Поділля. Хмельницький, 1981. С. 5.
- <sup>151</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 474, 475.
- <sup>152</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 13.
- <sup>153</sup> Там же.
- <sup>154</sup> Астахова М. Былины Севера. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 510, 513; Гильфердинг А. Онежские былины. Т. 1. 170.
- <sup>155</sup> Доунар-Запольский М. В. Белорусы: Исследования и статьи. К., 1909. Т. 1. С. 283.
- <sup>156</sup> Шепинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 110.
- <sup>157</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. Полтава, 1913. С. 45.
- <sup>158</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 39—40, 61—62.
- <sup>159</sup> Там же. С. 61.
- <sup>160</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 43.
- <sup>161</sup> Там же. С. 43—44.
- <sup>162</sup> Колян А. Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 25—26.
- <sup>163</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 42.
- <sup>164</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 64.
- <sup>165</sup> Там же.
- <sup>166</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 62.
- <sup>167</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 43.
- <sup>168</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 63.
- <sup>169</sup> Там же. С. 63—64.
- <sup>170</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. Чернигов. 1901. С. 90—91.
- <sup>171</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 209.
- <sup>172</sup> Толстов С. Древний Хорезм: Опыт историко-этнографического исследования. М., 1848.
- <sup>173</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 220.
- <sup>174</sup> Тутковский П. А. Озеро Свитязь и народные предания о нем. С. 148—149.
- <sup>175</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 449.
- <sup>176</sup> Там же. № 448, 449.
- <sup>177</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 16.
- <sup>178</sup> Там же; Знадобы до галицько-руської демонології. № 177.



- <sup>233</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. С. 41.
- <sup>234</sup> О. Потебня вважав, що між образами чаклуна, упиря й вовкулаки є прямий зв'язок.
- <sup>235</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 710, 719.
- <sup>236</sup> На думку В. Я. Проппа, «білий колір є кольором істот, що втратили тілесність». Див.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 158.
- <sup>237</sup> Знадоби до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 271.
- <sup>238</sup> Там же. № 267, 269.
- <sup>239</sup> Там же. № 270.
- <sup>240</sup> Там же. № 278; Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 738, 739.
- <sup>241</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 660.
- <sup>242</sup> Там же. № 662, 667.
- <sup>243</sup> Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. 1938. Вып. 4. С. 5—6.
- <sup>244</sup> Miklosich F. Die Russalien. 1864. S. 16, 20.
- <sup>245</sup> Веселовский А. Н. Рассказы в области русского духовного стиха // Сборник ОРЯС Академии наук. СПб., 1890. Т. 46. С. 183.
- <sup>246</sup> Аничков В. Е. Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. 1. С. 305—306.
- <sup>247</sup> Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1887. С. 197.
- <sup>248</sup> Зеленин Д. К. Очерки славянской мифологии.
- <sup>249</sup> Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 53; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники // Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963. С. 68—69.
- <sup>250</sup> Петров В. П. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності // Слов'янське літературознавство і фольклористика. 1970. № 5. С. 68.
- <sup>251</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 36—37.
- <sup>252</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные игры русских, украинцев, белорусов. М., 1978. С. 222, 227.
- <sup>253</sup> Афанасьев А. Н. Древо жизни. С. 344.
- <sup>254</sup> Miklosich F. Die Russalien S. 20; Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 92; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 77.
- <sup>255</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 92.
- <sup>256</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные игры русских, украинцев и белорусов. М., 1978. С. 214; Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 117—118.
- <sup>257</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 37—38; Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 117.
- <sup>258</sup> Kolberg O. Pokucie. S. 97—100.
- <sup>259</sup> Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край...: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3. С. 206.
- <sup>260</sup> Kolberg O. Pokucie. S. 97—100.
- <sup>261</sup> Матеріали до гундульської демонології // Матеріали до української етнології. НТШ. IX. Львів, 1909. С. 59.

- <sup>262</sup> Покровская Л. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1983. С. 68—69.
- <sup>263</sup> Петров В. П. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності. С. 71.
- <sup>264</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987. С. 102.
- <sup>265</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные игры русских, украинцев и белорусов. С. 227.
- <sup>266</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. С. 32—34.
- <sup>267</sup> Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 3. С. 190. № 7.
- <sup>268</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 484.
- <sup>269</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народів Восточної Європи і Северної Азії // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929—1930. Т. 8—9.
- <sup>270</sup> Герд К. П. К изучению удмуртских загадок // Труды научного общества по изучению Вятского края. 1887. Вып. 5. С. 124.
- <sup>271</sup> Представление белорусов о нечистой силе // Этнографическое обозрение. 1890. № 4. С. 38.
- <sup>272</sup> Сержпутовский А. Примхи і забавони беларусаў-палешукоў. Минск, 1930. С. 102.
- <sup>273</sup> Там же.
- <sup>274</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. Ужгород, 1972. С. 36—38; Золота вежа: Українські народні казки, притчі, перекази, загадки та приповідки / Упор. Пушук С. Г. Ужгород, 1983. С. 192, 193.
- <sup>275</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 117. № 161.
- <sup>276</sup> Там же. С. 116. № 149.
- <sup>277</sup> Там же. № 113.
- <sup>278</sup> Записано 1988 р. від С. П. Масан 1912 р. н., с. Брани Горхівського району Волинської області.
- <sup>279</sup> Записано 1988 р. Г. Р. Огородник 1917 р. н., с. Хопнів Ківерцівського району Волинської області.
- <sup>280</sup> Записано від А. М. Петрович 1930 р. н.
- <sup>281</sup> Записав Іван Франко на Підгір'ї / Етнографічний збірник. 1988. Т. 5. С. 212.
- <sup>282</sup> Неклюдов С. Ю. Душа убивающая и мстящая // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1975. Вып. 394. С. 69.
- <sup>283</sup> Панфилов Г. В. Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества // Вестник истории мировой культуры. 1953. № 5. С. 21.
- <sup>284</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 80—81.
- <sup>285</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1. Ч. 1. С. 196.
- <sup>286</sup> Знадоби до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 330.
- <sup>287</sup> Однорічні пагопи лишини у багатьох народів вважалися символом влади чаклуна над градом. Див.: Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- <sup>288</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 502.
- <sup>289</sup> Толстыг Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981.
- <sup>290</sup> Горький М. Разрушение личности // Соч.: В 30 т. Т. 16.

- <sup>291</sup> Шенпинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 11.
- <sup>292</sup> Афанасьев А. Н. Ведун и ведьма // Комета. М., 1851.
- <sup>293</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. С. 290.
- <sup>294</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 20.
- <sup>295</sup> Знадобы до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 324.
- <sup>296</sup> Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1913. С. 111.
- <sup>297</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 69—70.
- <sup>298</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 24—25.
- <sup>299</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 19—21.
- <sup>300</sup> Знадобы до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 536.
- <sup>301</sup> Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 59; Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII ст. // Материалы по истории медицины в России. СПб., 1906. Т. 3. Ч. 1. С. 20—21, 26.
- <sup>302</sup> Знадобы до галицько-руської демонології. №№ 320—322; Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 1000—1003.
- <sup>303</sup> Там же. № 1005.
- <sup>304</sup> Там же. № 962—963.
- <sup>305</sup> Знадобы до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 312; Труды общества исследователей Волыни. Т. 5. № 24; Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 48; Легенди та перекази. К., 1985. С. 54.
- <sup>306</sup> Легенди та перекази. К., 1985. С. 54.
- <sup>307</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 107—108.
- <sup>308</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 967.
- <sup>309</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 22.
- <sup>310</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. С. 237.
- <sup>311</sup> Wolf Beitrage zur deutsche Mythologie. 1852. Grimm J. Deutsche Mythologie. 1848. S. 983—1197.
- <sup>312</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. С. 299.
- <sup>313</sup> Забылки. Русский народ. 1880. С. 238.
- <sup>314</sup> Wójcizki. Polnische Volksagen und Märchen. 1893. S. 48—50.
- <sup>315</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX века. С. 23.
- <sup>316</sup> Там же. С. 29.
- <sup>317</sup> У Карпатах, де купальська обрядовість тісно переплітається з юрійською, найнебезпечнішими відьми вважалися на Зеленого Юрія.
- <sup>318</sup> Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. С. 289.
- <sup>319</sup> Труды общества исследователей Волыни. С. 63. № 70.
- <sup>320</sup> Знадобы до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 300.
- <sup>321</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання. С. 107.
- <sup>322</sup> Записки о Южной Руси. Т. 1. С. 37.

- <sup>323</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 906.
- <sup>324</sup> Там же. № 909.
- <sup>325</sup> Там же. № 908.
- <sup>326</sup> Там же. № 911.
- <sup>327</sup> Там же. № 905.
- <sup>328</sup> Там же. № 896.
- <sup>329</sup> Труды общества исследователей Волыни. № 66.
- <sup>330</sup> Попович М. В. Мироззрение древних славян. К., 1985. С. 78.
- <sup>331</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 900.
- <sup>332</sup> Там же. Вип. 2. № 907.
- <sup>333</sup> Там же. № 903.
- <sup>334</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. СПб., 1868. Т. 2. С. 103.
- <sup>335</sup> Шенпинг Д. Мифы славянского язычества. М., 1849. С. 65—66.
- <sup>336</sup> Труды общества исследователей Волыни. № 66.
- <sup>337</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 817.
- <sup>338</sup> В одному з давніх слов'янських уявлень медіатором у «той світ» служив комин. У поховальному обряді, щоб швидше забути покійника, треба було зазирнути в піч. — Див.: Седякова О. А. Поминальні дні і стаття Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложенных» покойников» // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 126, 129.
- <sup>339</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 24—25.
- <sup>340</sup> Дев О. І. Легенди та перекази. С. 15.
- <sup>341</sup> Там же.
- <sup>342</sup> Галицько-руські народні легенди / Збір. Гнатюк Володимир. С. 191.
- <sup>343</sup> Легенди та перекази. С. 74.
- <sup>344</sup> Там же. С. 75.
- <sup>345</sup> Галицько-руські народні легенди / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13. С. 119.
- <sup>346</sup> Легенди та перекази. С. 88—89.
- <sup>347</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 17.
- <sup>348</sup> Легенди та перекази. С. 79.
- <sup>349</sup> Там же. С. 84.
- <sup>350</sup> Там же. С. 140.
- <sup>351</sup> Там же. С. 83—84.
- <sup>352</sup> Галицько-руські народні легенди / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. С. 117—118.
- <sup>353</sup> Пропи В. Я. Фольклор и действительность. С. 30.
- <sup>354</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 281.
- <sup>355</sup> Велюцкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 204.
- <sup>356</sup> Moszynski K. Kultura ludowa slowian. Т. 2: Kultura duchowna. Cz. 2. Warszawa, 1967. S. 245.
- <sup>357</sup> Попович М. В. Мироззрение древних славян. К., 1985. С. 74.
- <sup>358</sup> Знадобы до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 761.
- <sup>359</sup> Смирнов Ю. И. Песни южных славян // Песни южных славян. М., 1976. С. 9.

- <sup>360</sup> Kolberg O. Pokucie. S. 104.  
<sup>361</sup> Померанцева Э. В. Межэтическая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 148.  
<sup>362</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 455.  
<sup>363</sup> Там же. № 457.  
<sup>364</sup> Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. С. 64.  
<sup>365</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901. С. 90—91.  
<sup>366</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 449.  
<sup>367</sup> Про природу земляних духів в ритуалах і образах див.: Зеленин Д. К. Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937; Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Криничная Н. А. Эпические произведения о принесения строительной жертвы // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 154—161.  
<sup>368</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 2. № 443.  
<sup>369</sup> Про фольклорні витоки християнства див.: Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1981.  
<sup>370</sup> Гринченко Б. Д. Из уст народа. С. 11—12.  
<sup>371</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 72, 73.  
<sup>372</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. С. 51.  
<sup>373</sup> Гнатюк В. Передне слово до другого тому «Знадобів до української демонології» // Етнографічний збірник. Т. 33. С. VIII.  
<sup>374</sup> Песни, собранные П. П. Рыбниковым. М., 1910. Т. 3. С. 185.  
<sup>375</sup> Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 116, 119—120, 124—125.  
<sup>376</sup> Знадоби до галицько-руської демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 6; Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. С. 84—85; Легенди нашого краю / Упор. Скунець П. М. С. 100—102.  
<sup>377</sup> Милорадович В. П. Казки і оповідання.

## Розгін третію

# ПОЕТИКА УКРАЇНСЬКОЇ МІФОЛОГІЧНОЇ ЛЕГЕНДИ ТА ДЕЯКІ ПИТАННЯ ЇЇ РОЗВИТКУ



Поетика міфологічної легенди є результатом тривалого історичного розвитку як самого жанру, так і поглядів людини на навколишній світ. «Те, що для нас здається неможливим і абсурдним, для наших далеких предків перебувало в межах вірогідності. Дивовижні перетворення людей у предмети живої і мертвої природи, змальовані в легендах того часу, сприймаються нині лише як поетична вигадка, оповита атмосферою таємничості та казковості і приваблююча своєю незвичайністю»<sup>1</sup>. Проте спочатку майже всі вони становили сферу дуже давніх вірувань.

Внаслідок тривалого інтерферентного співіснування легенд та переказів у багатьох національних класифікаціях склалося упередження про те, що цим оповіданням загалом не властиві будь-які художні чи жанрові особливості. Л. Реріх, наприклад, писав: «Оскільки Sage перш за все служить фактологічною інформацією, а не художнім твором, позаяк оповідач не усвідомлює особливостей його форми, то воно не має особливого стилю, тобто не має особливих жанрових ознак»<sup>2</sup>. Якщо врахувати, що в німецькому фольклорі термін Sage охоплює всю сферу традиційної неказкової прози, питома вага фабулатів серед якої дуже незначна, то в основному Л. Реріх має рацію. Подібної думки щодо російських «преданий» дотримується Л. Ємельянов<sup>3</sup>. Проте подібні аргументи ніяк не можна вважати переконливими щодо традиційних сюжетних оповідань, зокрема, міфологічної легенди. В них повною мірою даються взнаки і художній вимисл, і щира фантастика, і естетичні принципи, а в окремих — навіть істинно художні прийоми та методи сюжетотворення. Останнім часом саме такі оповідання стали найбільш продуктивними. Невірогідність багатьох із них давно є очевидною, а з утратою домінант інформативно-мнемонічної функції зріс запит до художнього рівня даних творів. Розуміючи

це, чимало сучасних оповідачів вносять у свої розповіді відомі прийоми поетичної репрезентації думки. Більше того, навіть не усвідомлюючи будь-яких норм побудови твору, оповідач лише через сюжет неодмінно мусить передати художні особливості, котрі увійшли в оповідання, трансформуючись із сфери давніх вірувань. Такими, зокрема, можна вважати в легендах прийоми метаморфози, персоніфікації неживих предметів, алегорії тощо.

Ідейна спрямованість певною мірою була закладена ще в найпримітивніших оповіданнях про природу. Вона, як можна догадуватись, полягала в привчання молоді до обов'язкового дотримання табу, спочатку родоплемінного характеру, а потім і таких, що стосувалися інших сторін життя.

Оскільки первісна людина не здатна була мислити абстрактно<sup>4</sup>, суть заборони реалізувалась у формі живої розповіді. Це зародкова форма міфа, казки, легенди. Найближчою за формою до цих первісних оповідань можна вважати сучасну міфологічну оповідь (рос. «быличка») <sup>5</sup>. В ній вірування, що обмежує свободу дій людини, хоча й становить самостійний компонент, але подається, як правило, на початку тексту; подальша розповідь начебто служить його підтвердженням<sup>6</sup>. Закономірно, процес сходження ідейної спрямованості від забобонного табу до загальноприйнятих норм людської етики розпочався набагато раніше, ніж відбулася повна десакралізація поданих у легендах вірувань. Тому в багатьох із них спостерігається ніби два різних види народної моралі: один звернений до демонічних сил, другий — до самої людини. Наприклад, поряд із легендами, де людина отримує винагороду від демона за виявлену до нього увагу й чуйність, існують сюжети, в яких демони виявляють увагу до людини лише за її високу моральність і людяність щодо інших, тобто заохочують до абстрактного добра. Внаслідок цього легенда завжди захищає слабого, але чесного, надає переваги бідному над багатим, доброму над злим.

У легендах з тотемістичними зооморфними образами мотив плати добром за добро майже відсутній, у них етика поки що служить своєрідним доповненням мотиву порушення заборони. Так, у легенді «Жінка-гадина» зооморфна дружина мстить чоловікові не за те, що обізвав її гадиною, а швидше тому, що присягав не згадувати про її чарівницький рід<sup>7</sup>. Людська етика тут вторинна.

У легендах з анімістичними образами проблема добра і зла загострюється. В них людську доброту, справедли-

вість, порядність і чесність помічають навіть ті міфологічні персонажі, котрі, за повір'ями, здатні робити людям тільки зло. В легенді «Демон солерудника»<sup>8</sup> злий дух копальні за будь-який неважливий вчинок, необережне слово готовий завалити солярію<sup>9</sup>. Побачивши у робітників, що почує в шахті, чесного, хоч і зневіреного в собі трударя, самотужки рубає за нього сіль. А коли робітник, отримавши гроші, спускається в шахту і чесно, до копійки діляться з демоном, той віддає йому і свою частку.

Ще більший інтерес до людини в легендах, які розповідають про зустрічі людей з духами-предками. Останні наділяють багатством гідних. У них етичне вже переважає над забобонним і з часом зростання його питомої ваги призводить до того, що не демон, а сама людина стає головним героєм міфологічної легенди. Розчарувавшись в об'єкті своїх вірувань, народна фантазія робить її сильнішою і розумнішою від надприродних персонажів, які вступають з нею в конфлікт. Такий поворот сюжетних колізій пайхарактерніший для тих міфологічних легенд, де поряд з людиною діють узагальнені образи «нечистої сили» — чорти.

З етикою в народній творчості нерозривно пов'язана естетика. Естетичні елементи виявились у фольклорі дуже давно. Про це свідчить інтернаціональний характер багатьох образів, для яких вони є провідними. Чудодійні квіти і рослини з чарівними властивостями (цвіт папороті, червона рута, розрив-трава, шовкова косиця, чар-зілля, сон-трава) з давніх-давен втілювали для слов'янина красу природи, містили в собі не тільки магичний, а й естетичний зміст<sup>10</sup>.

Великий потенціал краси містять у собі легенди про русалок, переважна більшість яких концентрує увагу на зовнішній звабливості цього персонажа. «Плаття на ній... біле, як сніг, і довге до землі, тонесеньке, як павутиння. Крізь нього видно було красиве ніжне тіло. Обличчя дівчини пашіло рум'янцем. На грудях звисали дві довгі коси золотавого волосся». Русалці-красуні й самій не чуже прагнення до прекрасного. Замилувавшись чарівною мелодією сопілки, вона не в змозі розлучитися з таємничим світом музики, тому зваблює вівчаря і веде на полонину до своїх подруг. Не менш вражаюче діє музика й на інших мавок. Ніхто із тих, кого вони зваблювали раніше, не повертався з полонини Камінь додому, але Василеві вони подарували це щастя у винагороду за вогнисті танці, яких ще не чула й не бачила досі полонина.

Під враженням прекрасного доживає віку й вівчар, бо за все життя не звідав він більше нічого, що могло б дорівнятися до того, що трапилось з ним у повітря. Мабуть, тому й не знайшлося йому в селі пари, і весь вік він прожив самотою («Полонина Камінь»)<sup>11</sup>.

Великою естетичною досконалістю позначений і образ перелесника, що раз по раз перевтілюється в багатого красеня-панича і причаровує молоденьких дівчат.

З поняттям прекрасного нероздільні й образи-символи, що ґрунтуються на метаморфозі. Молода невістка стає в легенді тополею і цим увічнею свою молодість і граціозність. Вигнана колись злою свекрухою-відьмою молода дружина випурхує з обіймів чоловіка ластівкою, символом жіночої вроди й принади.

Внутрішню форму будь-якого твору, а фольклорного передусім, на думку багатьох вчених, визначає домінуюча функція<sup>12</sup>. Попередниця міфологічної легенди — міфологічна оповідь (рос. «быличка») цілком служила підкріпленню існуючих у народі вірувань. Це й характеризує побудову оповідань за задалегідь окресленою схемою: 1) вірування як зачіпка до розповіді; 2) випадок, ілюструючий повір'я; 3) посилення; 4) висновок<sup>13</sup>. У вигляді анахронізму функція підтвердження вірувань збереглася і в деяких легендах, але щодо змісту, то там вона вже не домінує. У зв'язку з цим легенди одержують додатковий простір для реалізації художніх потенцій сюжетотворення.

Розвиток легендарної розповіді найчастіше визначається конкретним типом сюжету. Для міфологічних легенд найпоширенішими можна вважати етіологічний, евристичний, медитативний, ономатологічний, дидактичний та авантюристичний (пригодницький) типи. Кожен із них має внутрішні особливості. Пригодницькі сюжети про зустрічі з демонами мають багато спільного з міфологічними мемуарами, тому вирізняються з-поміж інших ефектом несподіваності. Етіологічному та ономатологічному типам властива форма відповіді на нібито завчасно поставлені питання. Наприклад, легенда «Звідки взявся крет»<sup>14</sup> усім змістом пояснює, як з'явилась на світ ця тваринка, чому в неї замість лапок такі ж, як і в людини, руки та ноги, чому кріт рие землю (хоче показати, де була межа) і чому його дії найінтенсивніші на світанку (в цю пору він з людини став кротом)<sup>15</sup>. Повчальний (дидактичний) тип сюжету своєю побудовою близький до притчі. Він майже ніколи не буває одноепізодним і виділяється повторюваністю однотипних ситуацій. Для сюжетів цього типу біль-

ше, ніж для будь-якого іншого, властиві апокрифічні на- шарування, що також могло бути викликане взаємодією з притчами. Медитативні сюжети легенд мають естетич- ний характер. Дуже часто вони починаються із змалюван- ня дивних життєвих епізодів, суть яких до кінця легенди так і залишається незбагненою. Таким розповідям біль- ше, ніж іншим легендам, притаманні елементи новатор- ства.

Багато українських міфологічних легенд поєднує в собі два різних часових аспекти, що визначає певну структуру розповіді. В таких випадках у творі автономно існує ніби два взаємопов'язаних і взаємозумовлених оповідання: роз- повідь про минуле (діахронічний аспект) і засіб пояснення сучасного, а часом і майбутнього (синхронічний аспект) <sup>16</sup>.

Найхарактерніша подібна побудова для легенд з етіо- логічними та ономастологічними мотивами. Оскільки за- собом пояснення теперішнього і майбутнього в легендах все одно служить минуле, у пропорційному відношенні опові- дання, що репрезентують собою різні часові аспекти, да- леко не рівноцінні. Більшу частину оповідань, зрозуміло, становлять розповіді про минуле і значно менша частина служить прив'язкою до сучасності і майбутнього. Цим же структурним прийомом міфологічний (сакральний) час окремих сюжетів поєднується з історичним (профаним). Незважаючи на текстову нерівнозначність різночасових частин, у змістовому відношенні вони більш рівнозначні, бо існування всієї легенди забезпечує саме та частина оповідання, котра уособлює синхронічний аспект. Крім цього, в ній закладені спостереження над дійсністю, по- ставлені питання, засобом розв'язання яких, а разом з тим і відповіддю мусить стати ретроспективне оповідання. Пи- тання, висунуті в таких легендах, найчастіше зумовлені пізнавальним характером людського мислення. Не дивно, що відповіді на них легенда завжди знаходить на самій поверхні людського життя: в побуті, соціальних відноси- нах, у сфері сімейних стосунків. Легенда «Де взялася черепаха»; наприклад, пояснює походження біологічного виду так: багата дочка, угледівши у дворі матір, яка йшла в гості, заховала у піч, накривши мискою, смажену кур- ку; коли ж мати пішла, замість курки вилізла з печі черепаха — тваринка з двома панцирями, подібними до мисок.

Часом синхронічний аспект послуговує лише для під- силення вірогідності. Особливо характерна для нього ця роль у легендах ономастологічного типу. В одній з таких

легенд, точніше у тій її частині, яка зв'язує сучасність з минулим, розповідається, що раз на рік забрана русалка- ми дівчина з'являється на березі Чорної Тиси і «дивно- предивно співає» <sup>17</sup>.

Почасти за допомогою часового зміщення легенда нама- гається заглянути й у майбутнє. Так, в одному з фанта- стичних оповідань про Синевирське озеро говориться, на- приклад, що той, хто на Купала почує із його дна страш- ний крик і шум, враз опіміє і до року помре. А якщо на Водохреща напиться з нього води, можна збагнути мову тварин. Якщо ж до того ще й скупатися в озері, зрозумі- лою стане і мова птахів.

Окремі синхронічні за характером мотиви легенди про волинське озеро Віно мають есхатологічний характер. У них, зокрема, йдеться про те, що, коли у найвужчому місці озера береги нарешті зійдуться, тоді й настане кінець світу.

Синхронічний аспект завжди набуває в легендах ще й світоглядних ознак. Не випадково і місце його — в кінці легенди, тобто там, де в міфічних меморатах — місце для висновків про правильність того чи іншого повір'я. Коли легенда втрачає свою достовірність, відпадає й потре- ба у синхронічному підкріпленні. Останнім часом його втрачають на Україні навіть деякі героїчні легенди.

Про легенду як про жанр можна говорити лише з мо- менту появи сюжету, основу якого становить у фольклор- ному творі конфлікт. Його природа теж формувалася істо- рично і це дуже помітно на основі міфологічних легенд, котрі у своєму розвитку пройшли тривалий шлях. Укра- їнським міфічним оповіданням властиві такі типи кон- фліктів: 1) родоплемінний (найчастіше між алохтонними родами); 2) між матриархальним родом і його предком- деміургом; 3) конфлікт, що виходить із протиріч між гос- подарськими потребами людини і таємничими сила- ми природи; 4) між членами роду й померлими пред- ками, найчастіше — заставними; 5) між звичайними людьми та чаклунами; 6) соціальний конфлікт.

У легендах з образами тотемістичного чи анімістично- го походження причиною конфлікту найчастіше служить мотив вторгнення людини в невідомий їй світ природи. Прагнучи пізнати її закони, чоловік змушений на певний час перетворитись у вовка і сповна пізнати всі злигодні й муки. Зазіхаючи на таємницю мови тваринного світу, він приносить у жертву зразу всі блага у веденні землероб- ського господарства.

Водяник, лісовик, польовик, земляний дух можуть мстити хліборобові лише за те, що він мимоволі порушив їхній спокій.

Вступання в конфлікт з людиною образів, що ґрунтуються на культурі предків, має в легендах більш аргументований характер. Причини цього конфлікту виявляються у сфері людських стосунків. Причому, якщо домовик найчастіше карає за неувагу до себе, русалки й упирі переслідують людей за недотримання поминальних ритуалів, то в духів-предків у найбільшій пошані людські позитивні якості, тому вони допомагають добрим і чесним і карують злих. Чим більше міфологічна легенда звертає увагу на людину і на її моральні якості, тим більше існує підстав на те, щоб вважати її пізньою.

У легендах з образами людей з фантастичними якостями конфлікт майже не виходить за межі їхньої взаємодії між собою. Часом участь у сюжетній колізії беруть і звичайні люди, яким чарівники роблять шкоду, але вони в таких сюжетах вдаються, по суті, до тих же методів знешкодження, що й ворожити. Конфлікти цих легенд найчастіше мають сімейний характер. Часто про недобру діяльність одного з членів сім'ї нічого не знають решта її членів. Коли ж це виявляється, ганебна практика чаклунства ні у кого не викликає схвалення, що й служить передумовою конфлікту. Часом злі сили у цих поєдинках перемагають. Але фактична поразка героя, що бореться зі злом, обертається врешті-решт його перемогою і в композиційному, і в емоційному плані. Легенда вбачає в таких вчинках високий етичний зміст, а тому завжди розповідає про знедолених добротворців із співчуттям і повагою.

Образи антропоморфних перевертнів можуть сприйматися в легендах як художні символи-алегорії. В їх основі завжди дуже точний паралелізм між головною зовнішньою особливістю біологічного виду та певними людськими рисами.

Г. Шаповалова, досліджуючи символіку дерев у російських весільних обрядах, помітила, що кожному із них відповідає певний тип «поетичного характеру»<sup>18</sup>. Подібна постійність семантики притаманна й зооботаноморфним образам-символам. Дівоча чи материнська печаль втілюється у легендарному образі чайки<sup>19</sup>, дівоча краса, душевна чистота і високий патріотизм — в образі дівчат, що перед вторгненням ворогів у місто вирішили краще втопитися у річці, ніж віддатися на поталу чужинцям. Уособленням усього цього, а передусім чистоти і недоторканос-

ті народна легенда подає ніжну, але швидко в'янучу в чужих руках квітку — біле латаття (лілею)<sup>20</sup>.

У легендах із цим типом персонажів, в одному роді міфологічних легенд відсутні будь-які надприродні сили. Це не могло не позначитися на структурі конфлікту. Він у цих сюжетах найчастіше має родинно-побутовий характер. Сварки в сім'ї, користолобство, скупість, зажерливість, черствість людська — ось ті головні мотиви, які зумовлюють трагічний фінал, поданий у формі перетворення людини в дерево, птаха, квітку.

В межах цієї ж тематичної групи вперше серед міфологічних легенд сповна заявляє про себе й соціально-побутовий тип конфлікту, що дає підстави співвідносити їх виникнення з розвитком класового суспільства.

Художні можливості міфологічної легенди закладені в самій структурі її образів і мотивів. Те, що в розумінні наших далеких предків служило моделлю навколишнього світу, нині сприймається як вишукана форма фантастики, а тому викликає подив, замилування, захоплення.

Фантастика є необхідним компонентом усякої легенди. Але якщо в історико-героїчних та соціально-утопічних сюжетах вона, за висловом О. Дея, служить своєрідним інструментарієм, свідомо спрямованим на ідеалізацію позитивних героїв і засудження негативних сторін людського життя<sup>21</sup>, то в міфологічних легендах характеризується глибшою поліфункціональністю. У найдавніших із них вона відбиває містичні уявлення про існуючі в природі взаємозв'язки, скеровані певними сторонніми силами; в дещо пізніших, втративши домінують забобонності, фантастика сприймається як «своєрідний жанровий засіб загостреного узагальнення і відтворення дійсності»<sup>22</sup>.

Особливою фантастичністю вирізняються в легендах найдавніші мотиви: перевтілення людини в тварину, пізнання мови рослинного й тваринного світу, пошуки чар-зілля, яке заступає від усякої біди, роблячи людину всезнаючою, чи стеблинки із гнізда рсмеза, котра теж захищає людину від лиха.

Із цих мотивів виходить, що єдиним і найбільшим щастям в оцінках первісних людей в умовах примітивного мисливського господарювання вважалося досягнення власної досконалості. Знання звичок тварин (у міфологічній інтерпретації — їхньої мови), сила і спритність давали їм право на існування, тому й цінувалися нарівні з життям, а часом і вище від нього. Про це можна судити вже з того, як нарастає з часом значимість прийому метамор-

фози, що уособлює кінець людського життя і перехід в інші природні констанції.

На відміну від казок, метаморфоза у легендах, за винятком мотиву перекинення вовком, де вона відбиває обряд ініціації, необоротна, тому завжди символізує смерть. Проте для первісного мисливця життя не дороге, він переконаний у своєму безсмерті, бо, за тогочасними уявленнями, після смерті людина набуває лише нових природних форм, перетворюється в інший біовид. Тому й прийом метаморфози у цих легендах (згадаймо сюжет про жінку-гадину) сприймається як другорядний.

З часом змінюються уявлення людини про щастя, цінність людського життя. В легендах з образами, які ми умовно визначили як анімістичні, все відчутніше місце посідають мотиви уникнення хвороб, керування погодою, покарання зла, а пошуки чарівної квітки вже пов'язуються з багатством.

У потоці наступних уявлень життя людини набуває виняткової цінності, а прийом метаморфози стає провідним у структурі конфлікту. Так, у легендах про перетворення людей у зооботаноморфні об'єкти на цьому прийомі тримається весь сюжет, в цьому — і вся наявна у цих розповідях фантастика.

Персонажі міфологічних легенд дуже рідко інтерпретуються гіперболізовано, як герої билив, багатирських казок чи героїчних легенд. Гіпербола як засіб поетичної трансформації дійсності була необхіднішою для показу винятковості реальних героїв, саме цим прийомом реалізувалася мотивація їхніх перемог над ворогами. Для образів, що були колись предметом вірувань, гіперболізоване трактування не потрібне. Їх винятковість закладена в самій природі. Для багатьох надприродних персонажів набагато важливіше бути непомітними. Тому полісун у лісі рівний з деревами, а в лузі — з травою. Непомітними у більшості сюжетів змальовуються й інші анімістичні персонажі. Їхня присутність найчастіше вгадується за якоюсь однією чи кількома із постійних для них функцій. Так, лісовик видає себе співом, водяник — сплеском, заплутаними сітями, польовик — вихором на дорозі і т. ін.

Завжди низькорослими подаються в легендах і повір'ях домовик, духи предків, польовик. Полівка ж, навпаки, — висока, як і решта жіночих анімістичних образів. Гіперболізовані у легендах тератоморфні образи: страхопуд («Гора Близниця»), страшило («Захарій і Страшило»), демони копалень («Демон солерудника»), чорти

(«Про мукачівський замок») <sup>23</sup>. Проте, оскільки згадані персонажі найуживаніші в сюжетах, що тяжіють до героїчного розв'язання сюжетних колізій, то гіпербола в них може бути викликана загальною традицією інтерпретації культурного героя у героїчних та апокрифічних легендах.

Далеско не пасивну роль відіграють у міфологічних легендах пейзажі. В. Зінов'єв був одним із перших, хто звернув на них увагу в російських міфічних оповідях («быличках»), Він, наприклад, помітив, що мотив сильного вітру завжди пов'язується в них з появою чи зникненням надприродного персонажа <sup>24</sup>. Відчутна ця закономірність і в українських міфологічних легендах, де поряд з вітром великого значення надається грому, з гуркотом якого провалюється земля й виникають озера, граду, якому завжди протистоїть добрий знахар-хмарник. Важливу роль відіграють у легендах і рядові природні об'єкти. Вони здебільшого бувають персонафіковані і виступають повноправними героями нарівні з іншими персонажами, з якими взаємодіють. Такими бувають в легендарних сюжетах дерева і скелі, грозові хмари й вітер, кущі і квіти.

У легенді «Гора Плечі» зла чаклунка — босорканя — за доброту, виявлену до людей, пускає вітрами власних синів. Пейзаж, що втілює в собі ці образи, теж має живий, персонафікований характер. «Тої миті брати-близнюки стали невидимими вітрами. Закружляли вони над полонинами, лісами й горами, селами і скелями. Піднімали хмари-тумани, дерева ламали...» <sup>25</sup> Не виключено, що упорядник міг внести в текст і щось своє, але в усякому разі символіка цього пейзажу впливає із самого сюжету. Зовсім не штучно виглядає й інший пейзаж з цієї легенди, який так само є органічною частиною її змісту. «Шумить трава, хилить свої голівки нечуйвітри. А взимку на вершині завірюха й завірюха. Люди кажуть, що то вітри присипають свою матір-босорканю».

У легенді «Близниця і Петрос» «стогнуть небо і земля... звори і ліси», асоціюючись зі стогоном страхопуда, «здригається земля, як здригаються люди від страху», і зовсім по-людському «тремтять дерева» від несамовитого виття <sup>26</sup>.

У міфологічній легенді природа ніколи не служить тлом, вона живе своїм життям, хоч і в такт із життям людським. Через це навіть художній паралелізм не сприймається у легендах як винятково художній прийом, він органічно входить до структури образу. Так, у наспівах вітру на горі Гуслі престарілій жінці-чарівниці, яка в літа своєї молодості бездумно й підступно довела до заги-



белі найкращого в селі музику, й через сотні років вчувається його гра. Через століття долинають і голоси закоханих, котрі в горобину ніч загинули в болоті. Вони відлунують людям у гримкотінні грому (див. у додатку «Гуковниця»).

Зміщення часових орієнтирів і наближення просторових служить у легендах засобом актуалізації сюжету, але, окрім цього, сприяє підсиленню емоційно-оціночних функцій. У даному прийомі реалізується значимість багатьох дій, вартих наслідування поза всякими часовими межами.

<sup>1</sup> Дей О. І. Легенди та перекази. С. 12.

<sup>2</sup> Röhrich L. Die deutsche Volksage // Studium Generale. 1958. № 11. С. 644—691.

<sup>3</sup> Емельянов Л. И. Проблема художественности устного рассказа // РФ. М.; Л., 1960. Т. 5. С. 254.

<sup>4</sup> Лурия А. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974. С. 112.

<sup>5</sup> Мелетинский Е. О генезисе и путях дифференциации эпических жанров // РФ. Т. 5. С. 86.

<sup>6</sup> Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы. С. 8, 10.

<sup>7</sup> Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. № 251.

<sup>8</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 121—123.

<sup>9</sup> Див.: Знадоби до української демонології / Збір. Гнатюк Володимир. Т. 2. Вип. 1. № 462, 463.

<sup>10</sup> Панфилов Г. В. Некоторые черты эстетического мировоззрения древнерусского общества // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 5. С. 20—32.

<sup>11</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 32—34.

<sup>12</sup> Чичерин А. Идеи и стиль. М., 1968. С. 52; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 4.

<sup>13</sup> Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы. С. 10.

<sup>14</sup> Легенди та перекази. С. 90—91.

<sup>15</sup> Галицько-руські народні легенди. № 307.

<sup>16</sup> Подібна структура характерна і деяким міфам — Див.: Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 х т. М., 1980. Т. 1. С. 13.

<sup>17</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 43.

<sup>18</sup> Шаповалова Г. Г. Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 179—810.

<sup>19</sup> Легенди та перекази. С. 84—85.

<sup>20</sup> Там же. С. 74.

<sup>21</sup> Дей О. І. Легенди та перекази. С. 13—14.

<sup>22</sup> Там же. С. 12.

<sup>23</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 29, 83—84, 121—123; Легенди Карпат / Упор. Ігнатюк Г. Г. Ужгород, 1968. С. 252.

<sup>24</sup> Зиновьев В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы. С. 8.

<sup>25</sup> Легенди нашого краю / Упор. Скуць П. М. С. 23.

<sup>26</sup> Там же. С. 29—31.

## ВИСНОВКИ

До складу українських міфологічних легенд увійшли елементи, різні як за генезою, так і за часом побутування. Визначальним фактором їх виникнення і розвитку був етнос. Переважна більшість образів міфологічної легенди, перш ніж увійти до її складу, побутувала у давніх повір'ях і обрядах. Оскільки ж побут, культура, соціальний і психічний стан людини постійно піддавалися більш чи менш помітним якісним змінам, еволюціонували й образи. Проте зміни структурного плану проходили дуже повільно, бо завжди диктувалися ще значнішою еволюцією свідомості, великими змінами в господарстві чи побуті, а так само і в пануючій ідеології. У зв'язку з цим можна сказати, що всяке нове явище суспільної культури завжди зводилося на старому фундаменті, в чому й полягає історична наступність головних міфологічних образів.

Для більшості персонажів українських міфологічних легенд характерна спільнослов'янська, а то й спільноєвропейська основа. Проте кожен національний фольклор диктує їм і свої особливості.

Національними особливостями персонажної системи українських легенд можна вважати на східнослов'янському тлі велику популярність образів відьом-красунь, дуже широкий типологічний спектр образу чаклуна, наявність сюжетів про повітруль, розповсюджених у чеському фольклорі, полівок, русалок. Лише на дуже незначній території України відомий образ домовика, деякі його функції побутують в інших образах; наприклад, в окремих селах Любомльського району на Волині — в напівтератоморфному образі драба, яким страхають дітей, щоб не лазили на горище. Лише окремі функції лісиці вгадуються у певних мотивах про голу жінку, що гріється біля залишених у лісі багать.

Зміни еволюційного характеру простежуються майже у всіх без винятку компонентах легенди: образній системі, сюжетичі, композиційних засобах, самовизначенні стійких жанрових ознак.

Найдавнішою і найбільш усталеною складовою частиною міфологічної легенди є її персонажі. Вони існували

ще в найпримітивніших мотивах, більшою мірою пов'язаних зі сферою народних вірувань і уявлень, ніж із будь-яким жанром усної народної прози.

Залежно від генетико-функціональних і тематичних особливостей персонажну систему української міфологічної легенди можна подати в такому вигляді: 1) тератоморфні образи — втілення абстрактного первісного страху дикуна перед природою; 2) тотемістичні зооморфні образи, які відображають сферу сімейно-шлюбних відносин і магично-ритуальної практики родового суспільства; 3) образи анімістичних духів, породжені економічними інститутами періоду примітивного землеробства й утвердження патріархальної сім'ї; 4) заставні сили — образи, що ґрунтуються на уявленнях культу предків патріархального роду; 5) образи людей з фантастичними якостями, котрі виступають спочатку узагальненим образом людини — антипода ворожих сил природи, але в процесі тривалої трансформації переосмислюються в образи, ворожі основній масі звичайних людей; 6) зооботаноморфний етіологічний спосіб — образи, властиві всім епічним жанрам східнослов'янського фольклору; в легендах служать художніми алегоріями різноманітних людських рис, але десакралізовані не до кінця — метаморфоза людини в інші природні форми у них настає найчастіше там, де в реальному житті могла мати місце смерть.

Основною своєю масою персонажі міфологічної легенди базуються на трьох поганських культурах: тотемізмі, анімізмі і культурі предків.

На тотемістичних поглядах ґрунтуються образи вовкулак, чарівних зооморфних чоловіків і дружин, окремі різновиди образу чаклуна, в котрих відчутний зв'язок з образом ініціації (тотемістичні зооморфні), і образи персонажів, котрих страхить (тератоморфні). Своїм корінням переважна більшість цих персонажів сягає періоду примітивного збиральництва і мисливства, тому й сюжетні колізії легенд, героями яких вони виступають, не виходять за межі сімейно-шлюбних відносин. Адже будь-які інші казуїстичні ситуації для людини цього періоду не були вагомими, а то й зовсім були невідомі. На поетичній природі образів страхить ясно нашарувалися ознаки наступних формацій, що, на наш погляд, можна віднести до наслідків контамінації між собою персонажів, які мають прямий зв'язок з уявленнями про племінні тотеми, а особливо з пізнішим їх різновидом — міфологічним образом змія-охоронця.

Преамбулою конфлікту в легендах із тератоморфними й тотемістичними зооморфними образами служить явне чи приховане, а тому неакцентоване оповідним текстом порушення табу.

З анімізмом пов'язані образи злих духів, духів місць і духів природи. Передумови для виникнення цих персонажів закладені землеробським способом господарювання, тому чільне місце в їхній структурі посідає магія родючості. Вперше в образах цієї групи виявляється назовні страх людини перед лісом, котрий раніше служив їй домівкою, перед водою, а з появою осілої виникають ще й уявлення про зміїв-заступників.

Анімізм як провідний світогляд утвердився в період занепаду матріархальних і утвердження патріархальних відносин, тому в структурі образів, які на ньому ґрунтуються, відсутні щонайменші ознаки культу роду, хоча як у попередніх, так і в наступних у хронологічному плані тематичних групах образів вони досить відчутні. Оскільки перехід до патріархату був зумовлений утвердженням землеробства як основної форми економічного господарювання, провідне місце серед анімістичних образів посідають злі земляні духи та духи природи. Характерною зовнішньою ознакою цих персонажів на відміну від тотемістичних є їхній антропоморфний вигляд, а головні функції — вберегти природні багатства, заступити все живе від порушення біологічних ритмів — одним словом, запобігти надмірному вторгненню людини у світ природи. Первісний землероб, у спадок якому дісталися від предків секрети мисливства, виявився майже безсилим перед таємницями рослинного світу, тому демони, що втілюють головні природні стихії, постають в його уяві грізними, могутніми і набагато підступнішими, ніж тотемістичні. Для багатьох духів природи властиві високий зріст, надлюдська фізична сила і разом з тим здатність залишатися непоміченими. Характерною особливістю цих образів є те, що добро і зло виступає в них в одній особі. В цьому відбився дуалізм самої природи до плодів хліборобської праці.

Спадкоємність поглядів, на яких ґрунтуються міфологічні образи, забезпечила анімістичним демонам і деякі риси тотемістичного походження. Це — здатність перевтілення у зооморфний вигляд; водяникові, лісовикові й польовикові властивий густий волосяний покрив. Цією ж особливістю наділений і домовик, котрого до винятково анімістичних образів ми не відносимо.

Під впливом анімістичних образів можуть піддаватися подальшому переосмисленню і деякі тотемістичні зооморфні та тератоморфні персонажі. Так, функцій анімістичного духа, що сприяє доброму врожаєві, пабуває відомий з мотивів тотемістичного походження образ зооморфної дружини, а образ страхопуда трансформується в змія-охоронця угідь.

У легендах з персонажами анімістичного походження конфлікт людини з демоном пабуває виробничого характеру, але універсалиєю для його врегулювання, як і раніше, служать все ті ж любовно-шлюбні стосунки або принесення офіри: водянкові — у вигляді коля, лісовикові й мавкам — одягу, польовикові — зв'язаного на корені докупи колосся й окрайця хліба. Причиною конфлікту завжди виступає вторгнення людини в надра природи, прагнення розгадати її таємниці.

Одним із найпоширеніших культів у слов'ян був культ предків. Ця особливість не могла не залишити сліду і в народній демонології. Пантеон образів, що походять від нього, найширший і в народних віруваннях. Проте до складу легенд увійшли не всі з них, а лише найвідоміші: упирі, русалки, потерчата. Сліди зразу двох культів мають у собі образи домовика й духів-охоронців скарбів. З людських образів найтісніше пов'язана з культом предків відьма, про що красномовно свідчать її маніпуляції з роздяганням догола, зверненням до хатнього порогу, перекиданням через присунутий до печі стіл і виліт через комин перед кожним польотом на шабаш та поєдинки на межі, що символізують проникнення у хтонічний світ.

На тлі пануючих анімістичних поглядів зароджувані у той час образи інтерпретувались як самостійні, не залежні від жодних сторонніх сил. Проте з утвердженням у якості провідного світогляду культу предків здатність впливати на ці сили інкримінується духам предків. До них протягом тривалого часу й була звернена вся землеробська обрядовість (чотириразове протягом року «частування» дідів, русалі як один з його різновидів і т. ін.). В ній ці образи до кінця зберегли природну основу, те ж саме можна сказати й про повір'я, за якими упирі збирають росу, після чого настає посуха, потерчата насилають град тощо.

У легендарних сюжетах тип цих образів дещо інший. Упирі намагаються забрати до себе в підземне царство своїх дружин; русалки мстять матерям за те, що не пом'янули їх у річницю смерті, а дорослі русалки-красуні

зваблюють хлопців, ловлять дітей, люблять невгамовні танці й веселощі; потерчата ніби й існують для того, щоб у тяжку хвилину прийти на допомогу своїм братам.

В образах заставних небіжчиків, до яких належать шойно згадані персонажі, знову оживає дещо пригаслий при анімізмі культ роду. Проте, незважаючи на родову близькість хтонічних сил з людиною, до якої воли являються, ці образи набагато страшніші від усіх попередніх груп. Причиною для їх роздратування може послужити звичайне недотримання всіх тонкощів поховального чи поминального ритуалу, чим, власне, за міфічними уявленнями й викликане саме існування цих образів, а засобом для примирення може бути лише людський розум чи оволодіння секретами захисту від них за допомогою магії. Русалки, наприклад, часто не прискіпуються більше до жінок, якщо ті відгадують їхні загадки, а то й просто вгадують, як кого із русалок звати. За допомогою магійного кола люди рятуються від русалок і упирів. Магічний зміст має в легендах про упирів і сувій полотна або розповідь про те, як довго і важко його виробляти.

З посиленням впливу людини на навколишнє середовище значимість протидіючих їй демонів природи не зменшується, в легендах постійно витримується певний баланс у протидії добрих і злих початків: сильніша людина — сильніший і демон. Тільки добрим легенда найчастіше інтерпретує духів, що охороняють скарби, переважно добрим виступає і домовик-доброзичливець.

Найдовший період еволюції випав у фольклорі на долю образу людини. Тому типологічний діапазон цього образу теж найширший. Лише перелік людей, нібито наділених надприродними якостями, налічує тільки в українському фольклорі близько двох десятків назв. Поряд із ними в легендах побуває ще й цілком відмінний від них тип «одного чоловіка» чи «однієї людини», яка ніякими особливими, а тим більше надприродними якостями не відзначається. У міфологічних легендах з найдавнішими за походженням образами її доля цілком залежить від зовнішніх обставин, волі надприродних сил. У протистоянні цим силам людина не пасивна, та майже всі її прагнення зводяться до одного — догодити демоні. У пізніших сюжетах людина нерідко перемагає, але не завдяки силі, а завдяки розуму і кмітливості. Так закінчується, наприклад, більшість сюжетів з образами заставних сил. Узагальненим образом людини, що проникла до таємниць природи завдяки своєму незвичайному походженню

чи набуттю особливих властивостей, можна вважати чаклунів, знахарів, відьом. У генетичному плані ці образи діахронічні і значною мірою поліфункціональні. Образи своїх і чужих чаклунів, наприклад, навіяні реаліями племінного співжиття. Образи чаклунів-чарівників, що мають справу з рідкісними професіями, найімовірніше могли виникнути в пору відокремлення ремесел від сільськогосподарської праці з появою міст, а чаклунів-характерників — ілюзійоністів, гіпноізери́в та ін. — ще пізніше. Найвищою розвинутою ці образи зазнали у феодальному суспільстві, коли чаклуни й відьми набули антагоністичного забарвлення щодо всіх інших людей. У межах легенд із цими образами виникає якісно новий тип конфлікту між цими персонажами — з одного боку, і рештою членів суспільства — з другого.

До людських образів можна віднести й групу зооботаноморфних перевертнів. Незважаючи на їх перетілення в інші природні констанції, вони служать водночас поетичними алегоріями окремих типів людських характерів і знаменують собою найвищу точку розвитку міфологічного образу. Основою для алегорії в цих образах є зовнішня схожість предмета з певними типами людських характерів, тобто майже за тим же принципом, що й у байці, з тою лише відмінністю, що в легенді обов'язково має місце мотив метаморфози людини в інший об'єкт природи. В сюжеті цей мотив провідний, кульмінаційний і часто завершальний. Далі сюжет не розвивається, оскільки його основні функції — пояснити походження предмета чи явища природи — реалізуються в метаморфозі у цей предмет людини. Причому перетворення обов'язково настає там, де в реальному житті могла мати місце загибель героя. У цих легендах конфлікт завжди має соціальний характер.

Еволюціонують легенди не лише на персонажному рівні. Якісні зміни помітні на рівні мотиву, сюжету. На рівні фольклорного мотиву еволюція найчастіше відбувається шляхом контамінації схожих між собою образів, внаслідок чого деякі з них поповнюються новими, невластивими їм рисами. З нашої точки зору, саме на цьому рівні трапилась асиміляція образів мавки, русалки й богині, русалки й полудниці та ін.

Лише на сюжетному рівні заявляє про себе часова різноплановість (діахронічний і синхронічний аспекти розповіді). На цьому ж рівні легенда набуває й чітких жанрових ознак, виявляє свої структурно-композиційні форми і засоби.

## ДОДАТКИ

### 1. ЗМІИ КУПАЄТЬСЯ В КРИНИЦІ

В лісі живе змія з золотою короною. Все колєсь старєй люде гомонїле, що щаслевий буде, хто його побачить. Треба тилько розстїлєте пояса чїрвоного, як бачиш, що він повзе, чи пїтяжку, то там та корона й лежетимє на тим поясе.

У нас то все казалє, що він вїлазїв з теї кринице, що все пастухє худобу поятє, як жинуть додому.

Я й сама раз бачїла, правда, оддалїк, бо побоелєся блєзько лудїходїте. А він такий вїлєкий, грубий, голову пуднєв і тилько так водить. То пудвїдєтьєся над водою, то знов дєсь подєнїтьєся. А голова блїскуча, так, будьтє зора яка на їй горєть... Чи то, може, менї так вздрилєся, бо сонцє якраз заходїло, алє, здаєтьєся, як зараз бачу.

*Зап. від. Г. Романик, 1914 р. н.,  
с. Прилісне Манєвицького району  
Волинської області, 1976 р.*

### 2. ЗОЛОТОРОГИИ ВУЖ

...Одьо в нас коло Болоцька\*... матє, покойниця, розказувала, як ходєла, кажє, за зїллїм усїяким\*\* в тїй корчі, що каля озїра рєстуть, то все казалє, що з тамтого боку, ни з сього од дороге, а з того дальшого, вїлазїв такей вїлїкий вуж... із золотєме рогає. То старєй люде все приказувалє: як побачиш, то ни лякаїся і ни втикай, бо те так і так од його ни втичєш, хай бє і як бїгла, а возьмє здоймє з головє хустку, постилє пїрид їм, і він тїї роге так на хустцє й оставить.

*Зап. від Н. Остапчук, 1923 р. н.,  
с. Троїнівка Манєвицького району  
Волинської області, 1984 р.*

\* Озеро Болоцько.

\*\* Маютьєся на увазі лікарські рослинї. Мати оповїдачки мала репутацію знахарки-зїльниці.

### 3. ДІВЧИНКА З-ПІД ПЕЧІ

Як зараз помню, ниділя була. Хазяйка наготувала і всі пушле до церкви. А я й Данело остались. Сестра повісила колицку осьдьово. Двоє менчих сидять в колесце, а ме колшимо. Але з-пуд пече виходить дівчинка. Малейка, хорошийка, волосічко блискуче. Проїшла понад наме, нікого ни зачепела. Подивелась і пушла... Йї не стало йї. Не знаю, де поділась.

— І хто ж це був? Не русалка часом?

— Не! Русалке то воне по полю ходять, а то з-пуд пече велизла. То, кажуть, як мате згубить дитену і закопає, то воно впосла часом приходять.

*Зап. від А. Гривинця, 1899 р. н., с. Стобихва Камінь-Каширського району Волинської області, 1984.*

### 4. МЕРТВІЙ БАТЬКО ХОДИТЬ ДО СИНА

Колесь то розказувале, що один до дитенке довго після смерте ходев. Був у його хлопчик літ симе. І то преїде, ни з кем ни говорять, тілько з тем хлопчиком має байку. Той хлопчик похуд, такой став страшней. Але цыганка одробела, що пирстав ходете і той дитюк остався живеї, а то був бе мер.

*Зап. від М. Тишовець 1918 р. н., с. Березичі Любешівського району Волинської області.*

### 5. НЕ РОЗКАЗУЙ ПРО РУСАЛОК

Русалок бильш бачила молодьож; так поносять, що колесь бачиле. Але як хто й побачив, то ни можна казати нікому. Побачить дитина там яка, дівчинка чи хлопчик, і вже матери каже. Як котора мати знає (...), то прикаже, що зроду нікому ни кажи. Бо, кажуть, як розкаже, то й воно вмре.

*Зап. від Н. Зонюк 1927 р. н., с. Світязь Любомльського району Волинської області, 1988 р.*

### 6. ГУКОВИЦЯ

Жили колесь вельми давно у нашому селі двоє молодих людей, чоловік і жінка. І так любилися, що одне без другого жити не могли. Так пожили вони з місяць відколи побралися, а там треба ж случитися

нещастю. Пішла жінка в ліс по гриби та й заблудила. Чоловік ждав-ждав — нема. Вже й ніч заступила, не йде жінка до хати. Кинувся він до лісу. Та ліс великий, а де саме шукати не знає. Тож іде бідолаха лісом, гукає на всі боки — ніде ніхто не обзивається. А тут дощ почався, блискотнява, гримотнява кругом. Збився й він з дороги. Дійшов до болота, що тепер ми зовемо Рябчуновим, а ноги вже аж гудуть, і дороги перед собою не видно. Не знає бідний, куди далі йти і де вже йї тільки шукати. Сів під сосною та з того горя аж заплакав. Вже ні грому не чує, ні блискавки не бачить — ридає, що аж сам не свій. Коли чує десь, ніби з другого боку болота, — коханий голос. Він, не довго думаючи, та прямо через болото й до неї, мало не до половини дійшов, а вона вже в другому боці озивається. Кинувся назад — ще в іншому місці гукає. А грім гримкотить, не дає розібрати ні слова. Так десь вони в тому болоті й пропали обоє, ніхто більше ні живими, ні мертвими їх не бачив. А в громовицю й тепер в тому місці щось гукає. Кажуть, що то чоловік з жінкою перегукуються, все ніяк дотепер зійтися не можуть. А те місце так і звється — Гуковиця.

*Зап. від У. Літот, 1935 р. н., с. Троянівка Маневичького району Волинської області, 1981 р.*

### 7. ВОЛОШКІ — РУСАЛЧИНІ КВІТИ

Тепер такого нема, щоб десь русалки хлопця залоскотали чи яка нечиста сила людей лякала, а, бувало, всякого траплялося, і чого тільки між людьми не наслухаєшся. Але тсе було давно, коли ще ходили по світу русалки і всякої нечисті повно кругом було. Щоліта, як приходила вже їхня пора, одна русалка весь час переходувалась осьдечко в житі коло нашого села. Не раз люди й там бачили, але нікого вона не зачепала, ото хіба, що вилякає кого часом, то й усе. Одна вона знала, що тут хотіла.

А жив тоді у селі один вельми файний хлопень, кажуть, нібито Василем і звався: ставний, синьбокий, ліпшого ніде не було. Побачила його русалка та й залюбилась. Сидить, було, на межі, квітки перебирає, та все в той бік дивяться, звідки він міг би появитися. Не одне літо вона там просиділа, все за ним сохла. А як побачила, тут же зачарувала. Майнула голім тілом — і хазяйський син не зчувся, як кинувся за нею в жито. А йї тільки того і треба було. Повела вона його житами, полями, ні одної ночі, ні миті одної очей ступити не дала, все не могла їм натішитися, хоч до себе й не підпускала близько. Не міг збагнути і він, ні де він є, ні що з ним діється. Так минув тиждень. Вибився він із сил, впав раз серед жита і заснув міцно-міцно. Прокинувся — ніде нікого, тільки жита кругом, як стіна зелена. Отямився — пустився тікати. Та де б то він знав,

що не покинула його русалка, а тут же недалеко, оберігаючи його сон, збирала на вінок квіти. Побігла й вона слідом. Жито під нею хлилося як од вітру і тут же вставало, а за ним не встигло й підвестися, як розгнівана русалка стояла поруч, біля самої межі. Вона, видно, й раніш його догнати могла, але ще думала, що сам вернеться до неї, а тут ступи він ще крок, і ніколи б його більше не побачила, вона тільки в житі в ту пору силу має. Глянула ще раз на коханий блиск синіх очей, а щоб не упустити навіки, гикнула подихом холодним — і на тому місці, де стов Василь, гойднули головками дві сині квітки, ніби двоє його очей.

Русалка тут же розтала і більше не з'являлася з тих пір ні разу. А волошки і зараз по житі ростуть. І хоч тепер розрослося їх видимо-невидимо, русалки ревно стережуть їх і готові залоскотати кожного, хто зірве бодай одну квітку. Але то вже інші русалки, та й волошки зовсім не ті.

*Зап. від М. Горайчук, 1920 р. н.,  
с. Градиськ Маневицького району  
Волинської області, 1982 р.*

#### 8. ЧУМА В ТРОЯНІВЦІ

З давніх-давен ходила по нашій землі страшна і невиліковна хвороба — чума. Ніхто не знав, як її одоліти, а вона косила всіх підряд — ні старого, ні малого не жаліла. Почали люди шукати ради по врожбитах. І знайшовся один знаючий чоловік, який сказав, що побачити чуму трудно, бо вона перекинулася зараз чорною куркою і на чнєму городі сьогодні гребеться, там завтра всі слабі лежать. Пішов той знахар нишком по людях, щоб чума не почувала, і сказав всім позакривати курей на ніч по хлівах.

От кури на сідало — і чума за ними. От вони повсідалися, а люди не сплять, в хатах вогню не гасять. А як все стихло — кожен до свого хліва, половили всіх курей, пов'язали, на вози — і до броду на городську межу. Там усіх їх перетопили. Тоді й хвороба пройшла і люди перестали вмирати. А місце, де був брід, хоч і зарівнялось, але так Курячим бродом і зветься.

*Зап. від У. Лігот, 1935 р. н.,  
с. Троянівка Маневицького району  
Волинської області, 1982 р.*

#### 9. ЯК ДРУЖКО ВОРОЖБИТА ВИПЕРЕДИВ

Колись йшло весілля до вінця. І треба йти якраз понад ту хату, де ворожбит жив, іншої дороги не було. Весільні й стали казати дружкові, що така й така okazія. А він каже: «То пусте, мені весілля

треба вести селом, а не городами; треба, щоб усі бачили. Маю боятися невіда чого!» Так, ніби з гонору каже. А не признається, що й він знає дещо. Люди бідкаються поміж собою: «Ой щоб не наробив наш дружко лиха. Скільки весіль ходить, всі, кому треба, ту хату обминають, ідуть городами і ніякого стида нема. Пустить проклятий ворожбит усіх вовками, то буде й по гонору».

А дружко був із другого села. Там його вже добре знали, бо крашого знахаря за нього на все село не було. А в чужому селі так собі чоловік та й годі.

От уже як рушили, він і каже: «Скажете мені, як будемо до тої хати доходити». Йому й показали на хату ще здалік. Як тільки весілля вийшло туди, де дороги сходяться, не встигли повернути у вулицю, а ворожбит уже в вікно голову й виставив. Тут усі й похолонули, а дружко, як гляне на нього, так у того роги й виресли. Молотить ними по вікні, ніяк голову назад у хату забрати не може. А люди кругом дивом дивуються, хто б про таке й подумав.

І так стояв, аж поки весілля назад не йшло. Повертають знов у ту вулицю, дружко й каже: «Стоїш, бісова личино?» Мовчить, тільки головою мотає. «Знатимеш, як на другий раз голову виставляти». Та й відробив, що ті роги десь поділися. А якби був не випередив його, то міг би й вовками усіх пустити.

*Зап. від А. Гривинця, 1899 р. н.,  
с. Стобихва Камінь-Каширського  
району Волинської області, 1985 р.*

#### 10. ЯК ВІНИКЛИ ТРОЯНІВСЬКІ ЛІСИ

Була колись Троянівка містом, але ліси довкола неї з'явилися ще коли була вона невеличким селом. І славилася вона не тільки чаклунками, але й гарними дівчатами. А найкращою на вроду була відьмина дочка. Хто не гляне на неї, то вже очей не може відвести. А одного разу проїжджав через село старий багатий пан, що їхав на лови десь аж у Цуманський ліс. Їхав та й зупинився коло відьминої хати. Вже й коні пристали з дороги, пити захотіли, і ловцям би перепочити вже пора. Та не до спокою, не до перепочинку стало багатому панові, коли побачив відьмину дочку-красуню. Прикипів до неї серцем, дарма що в літах. Але дівчина й слухати не хотіла про панові залицяння, випурхнула з хати — тільки її й бачили.

Тоді він вирішив узяти її силою. Не дійшов він до цуманських дібров, завернув ловців назад, щоб через деякий час вернутися за непокірною красунею з цілим загonom. Найняв ціле військо і на світанку наказав так обложити село, щоб жодна жива душа з нього не могла вислизнути, пташка щоб не пролетіла, вуж ніде не проповз.

Страшна сила посунула на село з усіх боків, підходячи до самих хат. Побачила дівчина пана серед воїв — і зрозуміла, що не втекти їй цього разу. Мов мале дитя, кинулась за захистом до матері. Не довго думала чаклунка, чекала, щоб приступили панові вої ближче. Злість кипіла в ній, бо ніхто ще зроду не зважився брати її силою. Гукнула вона на весь світ широкий своє прокляття — і стало те військо разом з папом і усіма його слугами дубами і соснами. Відтоді й стоїть ліс довкіл Троянівки, тулиться до самісіньких її околиць. Захищає від злих вітрів, береже від заметів. І навіть важко тепер зустріти у наших краях ліс, більший од нього.

*Зап. від Д. Онищук, 1904 р. н.,  
с. Троянівка Маневського району,  
Волинської області, 1981 р.*

## 11. ЧОГО КУЄ ЗОЗУЛЯ?

Про зозулю питаєте? Е, то давно тее було. Не знаю чи й правда, але колись розказували старі люди, будьбиго справді таке було.

Пішли якось дівчата до озера купатися. От покупалися, стали вбиратись додому. Коли ж не в одній одежі нема. Дівчата забралися пішли собі, а вона все ходить по берегу та ту одежу шукає. Шукала-шукала — вже й смеркати почало. — Ну, — думає, — не інакше, як хто з парубків заховав. Давай тоді вона на весь берег просити-кричати: «Якщо ти, — каже, — старий, батьком зватиму, як молодий, жінкою тобі стану. Віддай одяг!»

Коли ж то вилазить вуж з-за корча: «Іди бери, — каже, — он там в корчах лежить, але на Петра прийду й за тобою. Будеш мені за жінку».

Прийшла дівка додому, розказала все те матері, а сама ще й рада, що так легко відбулася. А мати почула та й зажурилася.

Почали вони з того дня всі шпарки в хаті забивати та глиною замазувати, щоб піде вуж не проліз. А на той день, коли вже він мав прийти, позачиняли ще зночі двері, позабивали вікна з хати, одну тільки шпарину маленьку оставили, щоб видно було, що надворі робиться. Сидять в хаті, навіть носа надвір не показують.

Коли це чують, гуде щось. Вони до шпарки — аж котиться шляхом цілий клубок вужів і прямо до них у двір.

Як навалились на двері, засувки тільки «бряць» — і вже вони в хаті. Обступили дівчину з усіх боків і повели з собою прямо до криниці.

А там став з того вужа вельми гарний хлопець. Дівчина як побачила його такого біля себе, про все забула і стала йому жінкою. Народилося у них двоє дітей: хлопчик і дівчинка та так і живуть собі. Але минув рік, стала вона проситися в чоловіка, щоб пустив

її матір провідати. От пустив він її і сказав, щоб як захоче назад додому, то щоб прийшла до криниці і крикнула: «Вийди, Іване», то він і припливе за нею.

От прийшла вона до матері, а мати така рада, ходить коло дочки та все в неї розпитує: і як та живе, і чи добрий в неї чоловік. Дочка й каже, що й чоловік неї добрий, і живуть вони багато, і все в неї є, чого тільки душа бажає.

— Е, — думає мати, — так ти мене й обдуриш! Якби такий добрий, то хіба пустив би отак саму?

Коли дочка заснула з дороги, баба до внуків.

— Чого то, — каже, — ваш батько разом з вами не прийшов, а пустив вас самих?

Хлопчик нічого не сказав, а дівчинка й каже: «Не можна нашому татові до вас іти, бо його вб'ють тут. Наш тато — вуж. Зараз десь він чекає, коли мама покличе, щоб він забрав нас знову додому».

— А як же дитинко? Хіба вужа можна якось кликати?

— Можна. Коли мама підійде до криниці і скаже: «Вийди, Іване», він і випливе з води.

От рано-ранесенько, ще й сонейко не вставало, взяла баба сокиру і пішла до криниці. Крикнула: «Вийди, Іване!» — вуж тут же й виліз. Геннула сокирою — і відвалила голову.

А дочка встала, повмивала хутейко дітей і вже збирається йти. А матері нема в хаті. Не стала вона дожидати, видно, душею щось лихе чула — пішла. Прийшла до криниці, стала гукати — не пливе вуж, тільки вода червона-червона стала.

Здогадалася, що не мати все те зробила — не стала вертатися до неї, та й не було в неї тепер ніякого роду на білому світі. Не стало ні до кого піти, ні до кого голову з дрібними дітьми прихилити.

От і вирішила вона покінчити усе за одним разом. Синів за його золоті слова дала голосочок, як срібний дзвіночок, — перекинула його соловейком, дочку зробила гадюкою, щоб і сама батькового життя скуштувала. Сама ж злетіла сивою пташкою, затужила-закувала, на весь світ жалем зайнялася. З тих пір і літає, ні дітей, ні хати не має.

Соловейко й тепер людям розраду своїм голосочком приносить, а гадюка шовесни ліновисько скидає, думає, що мати вже простила їй і вона знову зможе стати людиною. Вона ж бо не знає, що мати й сама зозулею стала і тепер вже, якби й хотіла, то не зможе її простити.

Зозуля ж літає та все кує, чоловіка-вужа до себе кличе, а на Петра вертається до неї колишня пам'ять. Пригадає, що чоловіка вбито та й замовкає.

## З М І С Т

ВСТУП . . . . .	3
РОЗДІЛ ПЕРШИЙ	
УКРАЇНСЬКА НАРОДНА ЛЕГЕНДА В КОНТЕКСТІ УСНОЇ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ПРОЗИ . . . . .	9
1. Диференціація епічних жанрів . . . . .	10
2. Два види українських міфологічних оповідань . . . . .	34
РОЗДІЛ ДРУГИЙ	
УКРАЇНСЬКА МІФОЛОГІЧНА ЛЕГЕНДА В ЇЇ ІСТО- РИЧНОМУ ТА ІДЕЙНО-ХУДОЖНЬОМУ РОЗВИТКУ . . . . .	41
1. Історичні передумови виникнення міфологічних обра- зів і мотивів . . . . .	43
2. Система персонажів міфологічної легенди . . . . .	59
Тератоморфні образи . . . . .	60
Тотемістичні зооморфні образи . . . . .	61
Образи анімістичних духів . . . . .	71
Заставні сили . . . . .	91
Образи людей з фантастичними якостями . . . . .	111
Зооботаноморфний етіологічний епос . . . . .	126
3. Трансформація міфологічних образів і мотивів . . . . .	130
РОЗДІЛ ТРЕТІЙ	
ПОЕТИКА УКРАЇНСЬКОЇ МІФОЛОГІЧНОЇ ЛЕГЕНДИ ТА ДЕЯКІ ПИТАННЯ ЇЇ РОЗВИТКУ . . . . .	151
ВИСНОВКИ . . . . .	163
ДОДАТКИ . . . . .	169

Наукове видання

ДАВИДЮК Віктор Феодосійович

### УКРАЇНСЬКА МІФОЛОГІЧНА ЛЕГЕНДА

Художник Р. Л. Різнюк. Художній редактор Е. А. Каменщик.  
Технічний редактор С. Д. Довба. Коректор О. А. Тростянецька.

Здано на складання 16.12.91. Підп. до друку 26.05.92. Формат 84×108<sup>1/2</sup>. Папір  
друк. № 2. Літ. гарн. Вис. друк. Умовн. друк. арк. 9,24. Умовн. фарб.-відб. 9,61.  
Обл.-вид. арк. 10,97. Вид. № 40. Зам. 3270.

Видавництво «Світ» при Львівському держуніверситеті.  
290000 Львів, вул. Університетська, 1.

Львівська обласна книжкова друкарня. 290000 Львів, вул. Стефанія, 11.



