



Надія ЛЕВКОВИЧ

ЖІНОЧІ ДЕМОНОЛОГІЧНІ ПЕРСОНАЖІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

У статті на основі аналізу всієї демонологічної персонажної системи населення українців Карпат простежується поділ останньої на жіночих та чоловічих демонічних істот. Такий поділ є яскравим прикладом двочленного протиставлення світу на чоловіче та жіноче начала. Основна увага у статті зосереджена на характеристиці уявлень українських горян про жіночих персонажів різних рівнів демонізації.

Ключові слова: демонологія, українці Карпат, жіночі демонологічні персонажі, «дика баба», «перелесниця», «май-ка», «повітруля», «босурканя», «ворожка».

© Н. ЛЕВКОВИЧ, 2012

Досліджувати традиційну культуру суспільства, зокрема комплекс народних демонологічних уявлень стало досить модним явищем для сучасного науковця-етнолога, позаяк це дає змогу останньому бути деякою мірою «причетним» до сфери сакрального магічного потойбічного світу.

У нашій статті на основі скрупульозного аналізу всієї персонажної системи народної демонології українців Карпат виявляємо досить чіткий її поділ на чоловічих та жіночих демонологічних персонажів (останні і будуть безпосереднім об'єктом нашої уваги). Так, наприклад, при фіксації інформації про «вовкуна» дослідниками у жодному випадку не виявлено корелятивів жіночого роду. Його відсутність вони пояснювали тим, що людина, яка могла обернутися на вовка, — це член парубочької громади, який проходить ініціацію. В деяких місцевостях України «вовком» називали хлопця, котрого приймали до парубочої громади [8, с. 141]. На стадії переходу від родоплемінного суспільства до військової демократії інститут ініціації досягнув свого розквіту. Він символізував перехід від життя до смерті й потім знову до життя. Дуже часто магічними засобами, які допомагають «вовкуну» знову стати людиною, є діжа, хомут, що у народній культурі еквівалентні жіночому дотородному органу. Отже, таке перетворення можна вважати символом «другого народження».

Українці Карпат для номінування «ходячого» покійника, який після смерті приходить і ссе кров у живих людей, застосовують лексему виключно чоловічого роду — «упир». Зради справедливості зазначимо, що побуває тут і назва «упириця», але позначає вона зовсім інший тип персонажа демоніуму українських горян — відьму-«босурканю».

У жодному випадку дослідникам не вдалося зафіксувати хоча б якісь відомості про жіночий корелят домашнього духа — «годованця». Щоправда, деякі науковці вважають жіночою персоналіфікацією його в Українських Карпатах «дику бабу» [18, с. 126]. Однак таке припущення не зовсім правильне, адже для «дикої баби» характерна сезонність перебування на землі та опіка не домашнім простором, а полем (переважно гороховим), тоді як влада домашнього духа розповсюджується лише на той дім, де він мешкає, а його присутність там переважно є постійною та обов'язковою.

Такий гендерний поділ карпатської демонологічної системи, а також своєрідна конфронтація між чо-

ловічими та жіночими персонажами, сягає доби архаїчної свідомості, для якої двочленне протиставлення чоловічого та жіночого було цілком логічним. Відповідно, у семантичній опозиції жіноче начало є «чужим, злим», тотожним смерті, а чоловіче — «своім, добрим», пов'язаним з життям [25, с. 109].

Мета статті — на основі аналізу всього масиву інформації про карпатську демонологічну систему простежити чіткий її поділ на чоловічих та жіночих персонажів та показати колоритність, унікальність народних демонологічних уявлень бойків про останніх. Для реалізації мети було поставлено завдання висвітлити основні функції, мотиви, зовнішній вигляд, генетичне походження карпатських жіночих персонажів, які наділені різними рівнями демонізації: власне демонічних істот («дика баба», «перелесниця», «повітруля», «майка» тощо), напівлюдей («босурканя»), «непростих», «знаючих» (знахарка, ворожка) та осіб-езотеристів, які в демонологічній ієрархії займали проміжне місце між «непростими» та звичайними людьми (вдова, невістка, «чиста» дівчина тощо).

Перейдемо до безпосереднього аналізу карпатських традиційних уявлень про тих жіночих демонічних істот, основною функцією яких є зваблення чоловіків та підміна дітей грудного віку. Слід зазначити, що подібні мотиви характерні для болгарської «наві», сербської «віли», «самодіви», польської «богинки», «мамуни». В українців Карпат — це жіночі демонічні істоти типу «майки», «дикої баби», «літавиці», «вітерниці», «перелесниця», «бісиці», «повітрулі». Генезис їхніх образів є різним: жінки, які померли під час пологів, дівчата, які померли до весілля, старі діви, нехрещені діти. На сучасному етапі внаслідок нашарувань у сфері народної демонології елементів пізнішого походження дуже важко визначити, хто є хто. Утім, маємо і об'єднувчий фактор — їх однакові функції (переслідування вагітних, крадіжка та підміна дітей, зваблення чоловіків). Зауважимо, що образи зазначених вище персонажів деякою мірою переплітаються з образом «русалки». Дослідники-етнологи вважають, що на західноукраїнських землях аналогом «русалки» є «мавка», «майка». Проте польові етнографічні матеріали з теренів бойківського краю дають змогу припускати, що це могли бути два зовсім різні персонажі, адже і тут ми знайшли відомості про «русалок»: «Казали, що дівчата, що топляться, то русалки ходять» [4,

арк. 7]; «Які повмирали дівчата ше не рухані — русалки. Їх мають за добрих» [2, арк. 4]; «Шо ся втопит — то русалка. Они вилазять на берег, чешуться — то тато з мамов розказували» [1, арк. 4]; «Русалка — як молода дівка втопиться, то її дух ходит» [7, арк. 9]. Більше того, якщо Дмитро Зеленин писав про «русалок» як про покійниць [17, с. 134], тобто осіб жіночого роду, то нам вдалося зафіксувати корелятив чоловічого роду: «Русалок мертвий бере її (дівчину. — Н. Л.) і тягне в ріку» [1, арк. 4]. Отже, в Карпатах могли бути і «русалки», і «мавки» (перші тяжіють до образу передчасно померлих молодих дівчат, другі — до образу померлих нехрещених дітей).

Як правило, персонажів типу «перелесниця», «майки», «дикої баби» народна уява наділяла гіпертрофованими грудьми. Це власне і проявляється в функціях зазначених істот. Ці персонажі могли годувати покинутих дітей, але й могли самі ссати їх груди. Інформатори зазначають, що ссали вони дитину лише до року (переважно саме рік прийнято годувати дитину грудьми). Інколи можна розпізнати в цих покійницях дівчат, які померли перед шлюбом: «Перелесниця щоночі ходит до чоловіка і не дозволяє йому ся вінчати, бо може задушити» [3, арк. 2]. Дуже часто «літавиця» — це «нечистий» покійник, який приходить у сні, внаслідок чого людина отримує чорну хворобу [4, арк. 7]. Частково в основі її генезису можна виявити душу померлої старої діви: «Літавиця, ге баба на кони, до чоловіка ся причіпляє» [5, арк. 3].

На Бойківщині, коли дитину хотіли відлучити від грудного вигодовування, то лякали «дикою бабою», яка може покусати груди [3, арк. 2]. Уже саме використання терміну «баба» свідчить про те, що за цим образом «нечистої сили» прихована душа померлої людини. Прикметно, що українці часто хоронили покійників босими, проте і тут були винятки — жінок, які померли під час пологів, ховали у взутті [22, с. 125]. Мабуть, тому генеза «дикої баби» пов'язана із душею жінки, яка померла під час народження дитини. Цим, ймовірно, і можна пояснити мотив гіпертрофії грудей. Цьому персонажу («дикій бабі») приписують різні, часом зовсім протилежні мотиви — крадіжка та підміна новонароджених дітей [24, с. 11], зваблення чоловіків [33, с. 439]. Цікавим є мотив опіки гороховим полем, де її і можна зловити [33,

с. 439]. Характерною її рисою є сезонність перебування на землі, що вказує на схожість з «русалкою». Прикметно, що «приручити» «дику бабу» можна перед великими календарними поминальними святами — Великоднем чи Різдом [33, с. 440]. Не випадково бойки Стрийщини вважають її основним знаряддям залізний макогін [34, с. 130] (залізний макогін використовують саме на Святий вечір для тертя маку до куті — основної обрядової страви)¹. Її любов до горохового поля можна пояснити тим, що горох у Карпатах — невід’ємна та одна з основних страв на Святий вечір. Тому після Святого вечора «дика баба» покидає земний світ.

«Дикій бабі» при докладному аналізі її образу притаманні й певні опікунчі функції. Можливо, це пов’язано із генетичною спорідненістю цього персонажа з душами жінок, які померли під час пологів. Адже для останніх характерним є мотив, який відрізняє їх від усіх інших «безпірних» покійників, — мотив «святої смерті».

Помітно, що жінки, які помирали під час пологів, безшлюбні дівчата, старі діви, нехрещені діти вважалися неповноцінними членами громади, тому що вони помирали, так і не переживши тих переломних моментів (ініціації), які б дали змогу стати повноправними членами суспільства і до кінця пройти етапи соціалізації. Померла дитина, яка не поспробувала материнського молока, ще не вважалася членом сільської громади. Не випадково ритуал першого годування супроводжувався низкою обрядово-магічних моментів, які прирівнювали його до обряду ініціації. Дівчина, яка не встигла вийти заміж, або ж стара діва теж вважалися неповноцінними, бо вони не пройшли основного ініціаційного обряду — переходу в соціальний стан заміжніх жінок. Подібні стереотипні уявлення були і щодо покритки (до того ж, саме дівчата, що народжували, не перебуваючи у шлюбі, найчастіше страчували дітей, лякаючись сорому та осуду від громади). Становище покриток було складним і

¹ Аналогічні повір’я побутували серед мешканців Західного Полісся, де дітей лякали «русавкою», яка «затовче дітей верцьохом по голові» (див.: Архів ЛНУ ім. І. Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 69-Е. — Арк. 21), а також у білорусів. Зокрема, тут дітей лякали «залізною бабою», яка живе в полі, ловлячи дітей залізною ступою (див.: Топорков А. Семіотика жилища. Вода в решете, черт в ступе... / Андрей Топорков // Родина. — 1994. — № 6. — С. 102).

через те, що священники відмовлялись давати їм «вид», тому, згідно з народними уявленнями, вони довіку залишались «нечистими» [20, с. 690]. Простежуємо певну упередженість і щодо їхніх позашлюбних дітей, яких в народній уяві часто ототожнювали з персонажами демонології. Мабуть, з цієї причини подекуди вважали, що «копила — це добре — буде родитися хліб і вестися в господарстві» [15, с. 306].

У південних слов’ян жіночі персонажі допомагають вівчарям скотарити, оберігати стадо від диких звірів. Проте сербські «віли» не терплять перевагу людей у будь-чому, тому можуть мстити, якщо в них досконаліша краса, голос тощо [29, с. 370]. Подібні уявлення побутують в Українських Карпатах, зокрема на Бойківщині, про що виразно свідчать етнографічні джерела: «Вийшли в полонину косити. Лягли спати. Один не спав. Чує: так красно співають вітерниці — та й він собі зачав співати. Як заснув, то зачало ’го щось душити: «А то я, аби ти більше мої співанки не переймав» [5, арк. 19].

Наявні деякі ознаки зовнішності, особливі прикмети та риси поведінки, які відносять до демонічних, властивих не людям, а «нечистим» покійникам. Передусім це — різноманітні тілесні аномалії. Насамперед ознаками демонічної зовнішності були як потворна огидність, так і досконала врода, «якої не буває в хрещених людей» [10, с. 78]. Вони здебільшого і властиві жіночим демонічним персонажам — «русалкам», на Бойківщині — «мавкам», «повітрулям» («на повітрулю треба казати, що вона красна, а ти паскудна») [4, арк. 10].

У групі демонологічних персонажів, які займають перехідне становище між світом демонів і світом людей, центральна роль належить відьмі (сербська «вештиця», болгарська «самовіла», польська «wiedźma» і, власне, карпатська «босорка») [21, с. 187]. Потрібно наголосити, що в образі відьми переплелися як язичницькі мотиви, так і християнські середньовічні вчення про чаклунство (здебільшого це стосується західнослов’янських уявлень) [11, с. 297]. Уявлення про відьму як чаклунку найбільше поширене в українській, частково — в білоруській, і значно менше — в російській демонології. У закарпатських говірках у назвах жіночого роду з коренем «bosog» переважає значення «чарівниця, ворожка». Натомість у бойківських та гуцульських — це жінка-відьма, яка відбирає молоко в корів. Із таким значенням слово

відоме і в угорських говірках. Це дало підставу дослідникам вважати, що назва «босорка» в українській мові запозичена з угорської [31, с. 60]. Слід наголосити, що дуже часто для позначення жінки, що відбирає в корів молоко, бойки застосовують лексему «опириця» [6, арк. 2, 3, 5, 8, 10], що пов'язано, мабуть, з однаковою міфологічною природою відьми та упиря — наявністю в них двох душ.

Досі залишається маловідомим, структурно складним і майже не дослідженим в етнографічному плані обряд передачі старою відьмою своїх знань молодій. Проте відомо, що перед тим, як розпочати «передачу науки», стара відьма зобов'язана показати останній силу і можливість «нечистого духа» й попередити про майбутню жахливу смерть і помертні муки [1, арк. 10]. Спорадично здатність жінки до відьомства спричинена певними аномаліями в поведінці батьків (наприклад, покутяти вірили: коли вагітна жінка варить страву на Святий вечір, а до горшка впаде кусочок вуглинка і вона її з'їсть, то народить відьму [13, с. 224]). Народна уява бойків частково відносить родиму відьму до тієї ж групи, що й знахарку (така відьма, на відміну від ученої, інколи може допомогти, бо вона володіє більшою магічною силою). Проте, як зазначав ще Хведір Вовк, відмінність між ними досить помітна: знахарка не літає на Лису гору, не має хвоста, не спеціалізується на доїнні корів [12, с. 205].

Українські горяни стверджують, що «босурканями» могли бути жінки будь-якого віку, проте у переказах фігурують переважно літні жінки. У Карпатах довголіття вважалося однією з ознак чаклунства загалом. У бойківській демонології зустрічається також корелятив «босуркач» [5, арк. 16], «босуркун», «босюркун» [4, арк. 2, 5], у лемківській — «босорка» (у східнослов'янській — «відьмар»). Причому стосунки між ним та «босурканею» були ворожими, антагоністичними, тому що він переважно допомагав людям і всіляко перешкоджав у її спробах завдати шкоди. І взагалі бойки вірили, що «босоркун» володіє більшою магічною силою, аніж «босорканя»: якщо її сила після смерті — незначна, то в нього — навпаки, вона стає ще більшою [27, с. 91].

Якщо говорити про так званих «непростих» (знахарів, ворожок тощо), то серед них також переважають саме особи жіночої статі. Водночас у карпатських говірках дуже часто зустрічаються корелятивні пари

«ворожка-ворожбит», «знахар-знахарка», «чарівник-чарівниця». Причому, нерідко чоловік-«непростий» протиставляється жінці, знешкоджуючи її негативні, зловорожі магічні дії, спрямовані проти людини. На території Полісся, а також серед західних слов'ян широко розповсюдженим було повір'я, згідно з яким такі жінки мали «мухи в носі» або ж «чорта в носі» [28, с. 120]. Припускаємо, що аналогічні уявлення існували і на території Бойківщини, про що свідчить зафіксований польовий матеріал: «Є така мушка, що приворожує» [6, арк. 3].

Як писав польський дослідник Казимир Мошинський, основним джерелом ворожби, гадання є передчуття [35, с. 371]. Через те, що жінки є вразливішими, ніж чоловіки, то природно, що саме їм властиве це заняття. Це пов'язано, мабуть, з тим, що жінка як берегиня домашнього вогнища та родини була більше «поєднаною» з язичництвом та його культами. Саме вона й могла стати ревною послідовницею та основним носієм таємничих знань, які можна було передати наступним поколінням. Чоловік же займався практичнішими справами — пошуком їжі для утримання сім'ї.

Слов'яни-язичники сприймали жінку як містичну істоту, яка володіла талантом ворожіння, гадання, чарування, пророцтва, могла лікувати різні хвороби, бо перебувала в безпосередній близькості до надприродних сил і вміла використовувати їх як для добрих, так і для злих справ. До останніх належала здатність «нечистої» жінки (в якій були регули. — Н. Л.) «врікати» (зашкодити поглядом. — Н. Л.): «Споганити може жона дітину, коли «на ній є» [30, с. 485]. Це повір'я не є безпідставним, оскільки, за давніми уявленнями, такий стан у жінки — це ознака того, що демонічні сили отримали владу над її тілом.

Проте цим ремеслом (знахаруванням, ворожінням) не могли займатися молоді жінки, бо, за народними уявленнями, їхнє заняття — не благословенне Богом. Це було прерогативою старших, самотніх жінок, переважно вдовиць. Вважалося, що жінка, втративши чоловіка, втрачала і конструктивне начало. Така жінка є еквівалентом хаосу, «того світу» [19, с. 192], тому вона має можливість установити глибший, безпосередній контакт з потойбіччям і таким чином успішно регулювати стосунки між живими людьми та померлими.

Статус удови оцінювався суперечливо: з одного боку, як соціально неповноцінний, через відсутність пари; а з іншого — як ритуально чистий. Як неповноцінним членам суспільства, їм заборонено виконувати чимало ритуальних дій (зокрема, на Поліссі вдова не могла бути повитухою). Як ритуально чисті, вдови часто-густо магічним способом та замовляннями допомагали лікувати різноманітні хвороби. Якщо в сім'ї постійно вмирали діти, то серби вважали дієвим помічним засобом полотно дев'яти вдовиць, з якого шили дитині сорочку [14, с. 297]. Поляки стверджували, що вдова (особливо бездітна) частіше за інших займається гаданням, ворожбою [14, с. 296].

У давні часи здатністю до ворожіння наділялися «чисті» дівчата та дівчата, які переходили з категорії незаміжніх до соціального стану молодих дружин, невісток. Особливо небезпечними були останні, які після весілля переходили в нову соціальну категорію, а, згідно з давніми уявленнями, такий перехід ставав можливим лише через «помирання»; вже заміжній жінці інколи давали нове ім'я [16, с. 92] (тому перехід молодої дівчини до цієї соціальної категорії можна вважати обрядом ініціації). Серед дослідників-мовознавців побутує думка, що праслов'янська «nevesta» — «наречена» буквально означає «невидима» [26, с. 7]. Власне тому звичай покривання обличчя молодої на весіллі, що відомий на теренах Слов'янщини та індоєвропейцям загалом, був спрямований на те, щоб утаїти від злих духів перехід дівчини в іншу сім'ю та соціальну категорію. Перебуваючи в порубіжному, лімінальному становищі, вона була надто «вразливою», тобто найбільше наближеною до області смерті. Молоду невістку зазвичай звинувачували в усіх бідах: вона завжди винна в розпалюванні родинних чвар та (що було найголовнішим) у розподілі ґрунту і майна сім'ї (роду) [23, с. 91], тому ї ставилися до неї з великим упередженням. Майбутню невістку заводили до хати молодого із закритими очима або ж «коло печі стояли жінки, заступали піч, шоби молода піч не виділа. Як виділа, то казала: «Яка в печи яма, до року — втиць і мама», — шоби повмирала» [3, арк. 13].

Стосовно ставлення до категорії «чистих» дівчат, то на Закарпатті, наприклад, вважали, що нитка випрядена такою дівчиною, яка, до того ж, вперше сіла за веретено, мала особливо помічні та оберегові властивості [9, с. 141]; на Харківщині такою ниткою об-

мотували хату, щоб таким способом стати невидимими для мертвої відьми [32, с. 551].

У структурі народної духовної культури українців Карпат демонологія є одним з найважливіших компонентів їх традиційного світогляду. Вона характеризується чітким гендерним поділом всієї карпатської демонологічної системи. Це є закономірним виявом архаїчної свідомості, для якої двочленне семантичне протиставлення світу на добро/зло, верх/низ, світло/темрява, чоловіче/жіноче було цілком логічним.

Уявлення про жіночих демонічних істот типу «перелесниці», «дикої баби», «майки» є унікальними витворами народних вірувань населення Українських Карпат. Скрупульозний аналіз польових матеріалів дав змогу дослідити генетичні витоки таких персонажів, як «повітруля», «літавиця», «вітерниця», «перелесниця», «бісиця», «дика баба», «майка», «покуса» та дав підставу зарахувати їх до категорії «безпірних» («нечистих») покійників, а саме — до померлих мертвонароджених, нехрещених, убитих позашлюбних дітей, самогубців-покриток, жінок, які померли під час пологів, молодих дівчат, які померли до весілля, старих дів.

Водночас образи карпатських демонічних красунь чітко корелюються з жіночими персонажами, уявлення про яких поширені серед поляків, сербів, болгар (болгарська «нава», сербська «віла», «самодіва», польська «богинка», «мамуна»). Такі збіжності у сфері народної демонології між українськими горянами та деякими народами південної і західної Слов'янщини зумовлені давньою єдністю етнокультурного розвитку та однаковими природно-географічними умовами.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 207-Е. — Арк. 1—12 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 208-Е. — Арк. 1—8 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Старосамбірському р-ні Львівської обл.).
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 209-Е. — Арк. 1—30 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Турківському р-ні Львівської обл.).

4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 210-Е. — Арк. 1—23 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Міжгірському р-ні Закарпатської обл.).
5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 211-Е. — Арк. 1—19 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Долинському р-ні Івано-Франківської обл.).
6. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 215-Е. — Арк. 1—17 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл.).
7. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 216-Е. — Арк. 1—9 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народна демонологія Бойківщини», зафіксовані у Сколівському р-ні Львівської обл.).
8. *Балушок В.* Обряди ініціації українців та давніх слов'ян / Володимир Балушок. — Львів ; Нью-Йорк : В-во М.П. Коць, 1998. — 216 с.
9. *Боряк О.* Ткацтво в обрядах та віруваннях українців (середина XIX — початок XX ст.) / Олена Боряк. — К., 1997. — 193 с.
10. *Буйських Ю.* Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій / Юлія Буйських // Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць. — К. : УНІСЕРВ, 2008. — Вип. 24. — С. 75—80.
11. *Виноградова Л.Н.* Ведьма / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. ; под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 297—301.
12. *Вовк Хв.* Етнографічні особливості українського народу / Хведір Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К. : Мистецтво, 1995. — С. 39—218.
13. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / Володимир Гнатюк ; підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва. — Львів : ІН НАН України, 2000. — 263 с.
14. *Гура А.В.* Вдовство / А.В. Гура, Г.И. Кабакова // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 295—297.
15. *Донченко П.* Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарошині / Павло Донченко // Наша культура. — Львів, 1936. — Ч. 4. — С. 301—308.
16. *Еремина В.И.* Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. — Ленинград : Наука, 1991. — 207 с.
17. *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии / Д.К. Зеленин // Зеленин Д.К. Избранные труды [вступ. ст. Н.И. Толстого ; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской]. — М. : Индрик, 1995. — Вып. 1 : Умершие неестественною смертью и русалки. — 432 с.
18. *Кырчив Р.Ф.* Традиционное мировосприятие, верования и народная демонология / Р.Ф. Кырчив // Украинские Карпаты. Культура / отв. ред. Ю.Г. Гошко. — К. : Наукова думка, 1989. — С. 125—128.
19. *Кісь О.* Деякі особливості ставлення до вдовиці у бойків / Оксана Кісь // Бойки: вид. наук.-культурол. т-ва «Бойківщина». — Самбір, 1996—1998. — С. 191—194.
20. *Кісь О.* Дівчина-покритка в українському селі кін. XIX — поч. XX ст. / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. — 1998. — № 6. — С. 684—692.
21. *Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян / Е.Е. Левкиевская // Очерки истории культуры славян. — М. : Индрик, 1996. — С. 175—195.
22. *Маерчик М.* Одежда и тело в украинском похоронном обряде / Мария Маерчик // Кодови словенских культуры. — Белград, 2004. — № 9. — С. 116—128.
23. *Охримович В.* Про родову спільність в Скільських горах / Володимир Охримович // Народ. — Львів, 1890. — № 7. — С. 89—91.
24. *Попов Н.* Русское население по восточному склону Карпат (Гуцулы — Бойки — Лемки) / Нил Попов. — М., 1867. — 32 с.
25. *Седакова О.А.* Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда / О.А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с. — (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).
26. *Скляренко В.Г.* Етимологічні розвідки. 7. Невістка / В.Г. Скляренко // Мовознавство. — 2007. — № 3. — С. 3—11.
27. *Сюсько М.І.* Из народної демонології : лексика на позначення дворушників / М.І. Сюсько // Тези доповідей 49 підсумкової наукової конференції філологічного факультету Ужгородського державного університету. — Ужгород, 1995. — С. 90—92.
28. *Терновская О.А.* Ведовство у славян. II. Бзък (мухи в голове) / О.А. Терновская // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте / отв. ред. Э.И. Зеленина, В.В. Усачева, Т.В. Цивьян. — М. : Наука, 1984. — С. 118—130.
29. *Толстая С.М.* Вила / С.М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : в 5-ти т. / под общей ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 369—371.
30. *Толстая М.Н.* Из материалов карпатских экспедиций / М.Н. Толстая // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. — М. : Индрик, 2001. — С. 477—495.
31. *Хобзей Н.* Мовний простір міфологічних назв / Наталя Хобзей // Діалектологічні студії 2 : Мова і куль-

- тура. — Львів : Ін-т українозн. ім. І. Крип'якевича, 2003. — С. 53—63.
32. *Щербаківський Д.М.* Сторінка з української демонології (вірування про холеру) / Д.М. Щербаківський // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд., прим. та біографічні нариси А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. — К. : Либідь, 1991. — С. 540—553. — (Пам'ятки історичної думки України).
33. *Яворскій Ю.* Галицько-русскія повір'я о дикой бабе / Юліан Яворскій // Живая Старина. — Санкт-Петербург, 1897. — Вып. III—IV. — С. 439—441.
34. *Fischer A.* Rusini. Zarys etnografji Rusi / Adam Fischer. — Lwów ; Warszawa ; Kraków, 1928. — 192 s.
35. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian / Kazimierz Moszyński. — Kraków, 1934. — Cz. 2 : Kultura duchowa. — 725 s.

Nadia Levkovich

FEMALE DEMONOLOGICAL CHARACTERS OF CARPATHIAN UKRAINIANS

By consideration and analyzing in the whole system of demonological characters in population of Carpathian Ukrainians the author has traced division of demonic creatures in feminine and

male ones. This separation is quite picturesque example of the binomial opposition of the world as entity of male and female beginnings. Main attention in the article has been paid to description of imaginative notions of Ukrainian highlanders as for female characters of differentiated demoniac levels.

Keywords: demonology, Ukrainians of Carpathians, female demonological characters, «dyka baba», «perelesnytsya», «mayka», «povitrulya», «bosurkanya», «vorozhka».

Надия Левкович

ЖЕНСКИЕ ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ УКРАИНЦЕВ КАРПАТ

В статье на основе рассмотрения и анализа всей системы демонологических персонажей украинцев Карпат автор прослеживает деление последней на женские и мужские демонические существа. Это деление является наглядным примером двучленного противопоставления мира на мужское и женское начала. Основное внимание в статье сосредоточено на характеристике представлений украинских горцев о женских персонажах разных уровней демонизации.

Ключевые слова: демонология, украинцы Карпат, женские демонологические персонажи, «дикая баба», «перелесница», «майка», «повитруля», «босурканя», «ворожка».