

NYÍREGYHÁZI EGYETEM
NYELV- ÉS IRODALOMTUDOMÁNYI INTÉZET
UKRÁN NYELV ÉS KULTÚRA INTÉZETI TANSZÉK

НІРЕДЬГАЗЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІНСТИТУТ МОВОЗНАВСТВА ТА ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВА
КАФЕДРА УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ ТА КУЛЬТУРИ

UKRAINISZTIKA MAGYARORSZÁGON ÉS A HATÁRON TÚLON II

A 2021. november 26–27-én megrendezett nemzetközi
tudományos konferencia előadásainak anyagai

УКРАЇНІСТИКА В УГОРЩИНІ ТА ПОЗА ЇЇ МЕЖАМИ II

Матеріали міжнародної наукової конференції
26-27 листопада 2021 року

Kiadó
Csepeli Ukrán Önkormányzat
Printpix Nyomda

Валентина Вігула: Розвиток інструментально-вокального фольклору на Україні	165
Світлана Журба: Жанрові модифікації малої прози Осипа Турянського та Міхая Бабіча	175
Олександра Ігнатович: Трансформація поняття честі в оповіданні Сергія Степи «Не можу зрозуміти...»	185
Олександр Кордонець: Мотив гріха в новелах «Кара» Б. Лепкого та «Рожа» Н. Кобринської: типологічний аспект.....	193
Леся Мушкетик: Українські народні пісні у творчому доробку Бели Бартока: до 140-річчя з дня народження	205
Оксана Талабірчук: Художньо-образна характеристика символів води та вітру в творі «Казка про воду» Сергія Степи ...	215
Оксана Тиховська, Ірина Бура: Специфіка образу відьми в українському фольклорі Закарпаття (вплив угорських вірувань) та в повісті Докії Гуменної «Велике цабе»	223
Ольга Шелюх: Особливості сучасної літератури про гібридну війну на Сході України	235
Тетяна Чонка: Культурологічний аспект романів «Не озирайся і мовчи» та «Доки світло не згасне назавжди» Макса Кідрука	245

**СПЕЦИФІКА ОБРАЗУ ВІДЬМИ
В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛКЛОРИ ЗАКАРПАТТЯ
(ВПЛИВ УТОРСЬКИХ ВІРУВАНЬ) ТА В ПОВІСТІ
ДОКІ ГУМЕННОЇ «ВЕЛИКЕ ЦАБЕ»**

**SPECIFIC FEATURES OF THE IMAGE OF THE WITCH IN
THE UKRAINIAN FOLKLORE OF TRANSCARPATIA (INFLUENCE
OF HUNGARIAN BELIEFS) AND IN DOKIA HUMENNA'S STORY
"THE GREAT NOB"**

ОКСАНА ТИХОВСЬКА

(ДВНЗ «Ужгородський національний університет»
oksana.tikhovska@uzhnu.edu.ua)

ІРИНА БУРА

(ДВНЗ «Ужгородський національний університет»
iryna.bura@uzhnu.edu.ua)

Abstract. The article analyzes Ukrainian fairy tales and folk stories about witches, the plots and images of which arose under the influence of Hungarian folklore. In particular, the following fairy tales were considered: "About White Polyanin", "Iron-nosed Inji-baba", "Iron-nosed old lady", "Prince Myrko", "About the grandfather's daughter and the old bosorkanya", "About the old woman's daughter who "spun the roof", "The Silk State". In these tales, witches appear with a visible defect in appearance, which has phallic symbols and brings them closer to the archetype of the Awful Mother. The image of a witch in the imagination of the Ukrainians of Transcarpathia is similar to the Hungarian one and they call her "bosorkanya". The article focuses on the presence of images of dead vampire witches in Ukrainian fairy tales and folklore and points out the borrowing of such images from Hungarian and Romanian folklore. The image of the witch in the fairy tale "How Pastor came out to visit the witches", in which no Hungarian influences can be traced: the witch here appears as an attractive young woman, as a temptress, accordingly, typological parallels between the folklore image of the Ukrainian witch and the Hungarian bosorkanya are drawn. The article analyzes the ethno-psychological basis of various actions of a witch/bosorkanya: stealing milk, flying to a coven, eating victims, blinding the hero, spinning, and weaving. The images and symbols associated with ideas about witches are considered: black cat, tree, iron nose, iron teeth, fire, saber, cloth, and milk. The image of the witch-yagilka in Dokia Humenna's novel "The Great Nob" is analyzed, and the stress is made on the magical rituals that people's imagination attributed to witches.

Key words: folklore of Transcarpathia, magical fairy tale, folk stories, bosorkanya, Dokia Humenna.

Образ відьми в українському та угорському фольклорі має свої специфічні риси. Якщо в українському фольклорі відьма – це приваблива молодиця, яка зачаровує чужих чоловіків, викрадає в корів молоко, з неба – зірки і з хмар – дощ, то в угорському – це стара негарна жінка, часто з певними дефектами зовнішності. Образ угорської відьми споріднений з образом російської Баби-Яги, яка створює ряд перешкод на шляху казкової героїні чи героя до щастя. За спостереженням Ф. Потушняка, «уявлення про відьму, тобто жінку з демонічними ознаками, відоме в найдавніші часи – тут передусім вона віщунка, ворожка і под. Але актуальності набуває це повір'я у середньовіччі, коли церква виступила проти чарів як прояву диявола – і тоді підпадає і вона під увагу. Відьма на заході – книжна відьма – є передусім спільницею диявола, котра часто, уклавши з ним контракт, отримує від нього силу і знання для проведення різних магічних актів (у нашому розумінні чарівниці) та виконує їх за допомогою перейнятих від нього чарів. Ті уявлення у свій час передалися на схід і тут поєдналися з первісними уявленнями про відьму, яке розвинулося як народне вірування в самостійне уявлення, поєднавшись з поняттям дводушника, який сягає корінням давнини» (Потушняк 1944: 57).

Відьма в уявленні українців Закарпаття подібна до угорської, «загальною назвою для неї є «босорканя» – слово мадярське. Слово відьма вживається лише на Верховині і там, де слабкі сліди по ній zostали. Упирем стає вона після смерті як «відьма-упириця» і це лише деколи» (Потушняк 1944: 57). Зокрема, такі народні вірування про босорканю збереглися в кількох закарпатських казках.

Непривабливою зовнішністю і залізним носом наділена відьма у казці «Залізноноса баба» (у СУС не вказана), сюжет не відомий в інших регіонах України, й, очевидно, виник під впливом угорського фольклору. Тут відьма є страшною матір'ю чорта і має виразний фізіологічний дефект – величезний залізний ніс. Герой казки, бідний чоловік, зустрічається з нею в лісовій хатинці. Перед ним з'являється «паскудна чорна кішка» (Три золоті слова 1968: 94), яку він «хотів відігнати, а вона тої ж хвилини щезла» (Три золоті слова 1968: 94), а замість неї постає страшна відьма, на яку «ї дивитися страшно: стільки на ній зморшок, як у циганки на спідниці зборки» (Три золоті слова 1968: 94), а замість неї постає страшна відьма, на яку «ї дивитися страшно: стільки на ній зморшок, як у циганки на спідниці зборки» (Три золоті слова 1968: 94), а замість неї постає страшна відьма, на яку «ї дивитися страшно: стільки на ній зморшок, як у циганки на спідниці зборки» (Три золоті слова 1968: 94). Баба каже, що вона чортова мати і за те, що чоловік з'їв вечерю її сина, чорт забере його у пекло. Відьма прагне підпорядкувати собі мандрівника, тож він повинен або одружитися з нею, або на нього чекає пекло. «Щоб уникнути страшної долі, герой обіцяє стати чоловіком залізноносої баби, вони вдвох набирають багато грошей, коштовного каміння й дорогого одягу й вирушають із лісу до хати чоловіка. Однак по дорозі додому чоловік відрубав залізний ніс відьми, скориставшись тим, що вона заснула, позбувається демонічної дружини і стає багатим» (Тиховська 2021, 279).

специфічні
 солодиця,
 зірки і
 певними
 образом
 героїні
 ння про
 шші часи
 набуває
 прояву
 на відьма
 контракт,
 актів (у
 етих від
 алися з
 рування
 ій сягає

горської,
 відьма
 Упирем
 тушняк
 алися в

відьма
 в інших
 фольклору.
 дефект
 еться з
 «Три
 цезла»
 яку «й
 зборок,
 А той
 1968:
 і сина,
 вника:
 «Щоб
 і баби,
 тогого
 додому
 аснула,
 279).

Довгий залізний ніс відьми є фалічним атрибутом, символічно увиразнює її маскулінну природу, постає джерелом її магічної сили та життя, завдяки йому вона здатна підпорядкувати собі волю іншої людини (зокрема, і мужчини як імовірного суперника). За слушним спостереженням М.-Л. фон Франц, «у відьом дуже часто бувають фалічні атрибути: вони літають на мітлі або мають надто довгий ніс, або... дуже довгий язик» (Франц фон 2007: 169). У цій казці залізний ніс постає атрибутом магічної маскулінності.

Запозиченим з угорського фольклору є сюжет казки «Залізноноса Інджі-баба» (СУС-480А*). Тут головна героїня Ержіка, котру мачуха прогнала з дому, наймається на службу до старої босоркани, яка є власницею великого замку, має залізний ніс і літає на залізній лопаті (Таємниця скляної гори 1975: 37). Дівчина отримує ключі від одинадцяти кімнат замку, а у дванадцятю заглядати не має права. Ержіка порушує заборону, викрадає з 12-ї кімнати золото і срібло й щасливо повертається до дому. Порушення табу стає запорукою щастя Ержіки, і босоркани не може її за це покарати – дівчина у такий спосіб метафорично виривається з-під влади Страшної Матері. Покарання за крадіжку отримує зведена сестра дівчини, котра прагне повторити шлях Ержіки, але стає жертвою через власну інфантильність (над нею Страшна Мати ще має владу).

У цій казці основним здобутком головної героїні є золото (символ просвітлення, духовного зростання), про її одруження не згадується (це теж суттєва особливість цього сюжету), і це наближає казку «Залізноноса Інджі-баба» до легенди, оскільки, відповідно до жанрової специфіки, розв'язкою української чарівної казки є одруження головного героя/героїні.

Угорські впливи простежуються і в казці «Королевич Мирко», записаній від В. Короловича (СУС 303 – частково). Тут відьма теж страшна, потворна баба, яка сидить високо на дубі й тремтить від холоду: «*сидить старе бабище й дрижить*» (Три золоті слова 1968: 32). Перебування босоркани на дереві, з точки зору психоаналізу, є не випадковим. Як слушно зазначив К.-Г. Юнг, «дерево має значення і матері, і фалоса. Так само демонічна стара жінка в міфах (привітна або зла) часто наділена фалічними атрибутами: наприклад, довгим пальцем на нозі або руці, довгим зубом, відвислою губою, обвислими грудьми, великими руками, великою ногою і т.д. Таке поєднання чоловічих і жіночих мотивів вказує на те, що стара жінка, так само як і дерево, є символом лібідо, хоча переважно з материнським забарвленням» (Юнг 1998: 366). Саме такими рисами наділена героїня цієї казки – бабище, а її назва у формі середнього роду натякає на гермафродитизм.

Відьму на дереві бачить головний герой казки й пропонує їй свою допомогу: кличе її до вогню погрітися, але стара не злізає доти, доки хлопець не погоджується положити у вогонь її волосок. Відьма вдається до чаклування: «*Волос згорів, і баба тої ж хвилини так, як кішка, спустилася*

з дуба, а пси навіть хвостом на неї не махнули, ніби закам'яніли» (Три золоті слова 1968: 32). Відповідно до закону контагіозної магії, через контакт волоска відьми з вогнем вона сама вбирає в себе енергію вогню (теж маскулінну енергію, вогонь асоціюється з чоловічим началом). Так, відьма підпорядковує собі псів-помічників героя, вони втрачають здатність рухатися. Наступна дія відьми – підкорити своїй волі хлопця, зробивши його слабким. Баба почала пекти у вогні «жабу-коропаню» й вдарила Мирка по очах цією розпеченою жабою. Таким чином, зброєю відьми стає магія: спалюючи жабу, баба нівелює маскулінну енергію героя (гомеопатична магія), а торкання жаби до очей юнака остаточно відбирає в нього силу (контагіозна магія): хлопець з місця рушити не може, шабля стала дерев'яною. Як слушно відзначила Фр. Ленц, «жаба в казках – це символ виявлення статі, а точніше – сексуальності» (Ленц 2000: 319). Відьма спекла жабу у вогні, а мовою символів – нейтралізувала статеву силу героя. З точки зору психоаналізу, око може трактуватися як символ фалоса. Тому у казці й не говориться, що герой відчув біль в очах, а лише, що він «втратив силу» (очевидно, чоловічу, статеву силу). Шабля, ще один фалічний символ, із металевої «стала дерев'яною» – змінилася її якість, нею вже не можна, образно кажучи, «вбити ворога», метафорично – підкорити жінку. Отже, удар розпеченою жабою по очах варто інтерпретувати як ураження чоловічої сили героя.

У казці «Про Білого Полянина», записаній від М. Галиці (СУС 554** сюжет оригінальний, варіантів нема), головний герой казки зустрічається з трьома відьмами, які теж мають зримі дефекти зовнішності, а дві з них перетворюються на упириць після смерті. Перша відьма – страшна баба яка залізними стовпами підпирає вії, щоб бачити, і є старшою за півсвіт: вона дає хлопцеві слушну пораду й пригощає його олов'яними галушками. Така їжа, запропонована героєві відьмою, Бабою Ягою чи старою жінкою, має особливе значення. «Скуштувавши їжі, призначеної для померлих мандрівник остаточно приєднується до світу мертвих» (Пропп 2005: 49-50). За спостереженням В. Проппа, мотив пригощення героя Ягою на його шляху в тридев'яте царство склався на основі уявлень про чарівну їжу яку куштував померлий на його шляху в потойбіччя. Страшна баба з цієї закарпатської казки не названа Ягою, але наділена багатьма її рисами. На неї проектується образ доброї матері, своєю порадою вона допомагає героєві вдало пройти ритуал випробування (ритуал ініціації), а через ритуальну їжу прилучає його до того простору (потойбіччя), де він повинен зустрітися з іншою проекцією материнського персонажа – Страшною Матір'ю. Прикметно, що у цій ролі постає рідна мати героя, вже небіжчиківка яка після смерті перетворилася на босорканю-упирицю.

Коли хлопець потрапив у рідне місто, то побачив, що «вусики довкола травною поросли, хати опустіли, не чути голосу ні людей, ні птиць, ні тварин. Місто мерве... Але й трунів нема ніде – навіть кісточки об'їдених»

(Казки зелених гір 1965: 131). У своєму будинку в кухні побачив свою покійну матір, яка «зуби *гострить на печі. А зуби ті довжиною по два метри кожний*» (Казки зелених гір 1965: 131). Після смерті графиня «стала нечистою і їла все живе» (Казки зелених гір 1965: 131). Вона накинулася на сина, щоб і його з'їсти. Але він сів на свого чарівного коня й почав утікати. Наздоганяючи сина, відьма-упириця з'їла всіх представників потойбіччя й рідних доньок. Вона переслідує сина, прагнучи поглинути і його, а мовою психоаналізу – повернути в материнське лоно. На думку Д. Калшеда, така «відьма є персоніфікацією чаклунського потенціалу психіки – «матері-чарівниці» – альтернативи реальної матері, котрій не вдалося стати посередником між магічним світом і дитиною. Можна було б сказати, що цей образ репрезентує архетип Страшної Матері зі всією силою її чаклунських чар...» (Калшед 2007: 251).

Третій образ відьми у цій казці проєктується на матір побратима головного героя – Білого Полянина, яка теж стала демоном після смерті, й була прикута «сімома міцними ланцюгами» на горищі в димарі 15 років. «Вона з комина вискочила й полетіла назустріч хлопцевій матері. З нею стрілася, почали гризтися. Одна одну ніяк не могли подолати, бо були однаково дужі. Та від боротьби розсипалися на дрібний порошок...» (Казки зелених гір 1965: 132-133). Обидві відьми постають уособленням зла і смерті, їх сили рівні у своєму демонічному вимірі. Прикметно, що лише після смерті демонічних матерів графський син і Білий Полянин змогли знайти собі наречених і одружитися.

Таким чином, образи матерів-небіжчиків, які після смерті перетворились на упириць, постали у казці «Про Білого Полянина» цілком під впливом народних уявлень угорців про босорканю-упирицю. Водночас варто зазначити, що уявлення про відьму-упирицю побутують також у фольклорі Румунії (румуні називають її стрига/стригой). Стриги уявлялися демонами-вбивцями, котрі або випивали кров людини, або з'їдали її серце.

Образ мертвої босоркані-дводушниці, яка після смерті перетворилася на упиря, знаходимо в бувальщині, що побутувала в селі Бобовище на Мукачівщині (Закарпаття). Згідно з сюжетом, ознаками того, що дух босоркані Бішулі продовжує своє життя після її смерті було те, що в труні вона «не задеревіла. Дуже красна була, червена [...], коли її поховали, то почала здихати худоба» (Сенько 2000: 104). Темна душа померлої відьми підтримує життя її тіла завдяки випитій крові тварин. Це з'ясується в кінці невидимого для звичайних людей двоюбою ворожбитя Стегня та босоркані Бішулі: коли прийшли люди, «то увиділи труну, повну крові. Чоловік каже: «Позерайте, люде! Ту є кров із вашої худоби. Айбо сеся уже не буде ходити, бо я їй голову стяв». Мертва лежала у труні, а голова її була повернута лицем униз» (Сенько 2000: 104). Для перемоги над відьмою-упирицею ворожбит не тільки відрубує їй голову, але й використовує нитки, «що перший раз

дівочка пряде» (Сенько 2000: 104). *«Він обснував тими нитками теметув (кладовище – О. Т.) у такий час, коли вже сонце заходило»* (Сенько 2000: 104). На нашу думку, саме тими нитками нібито можна було «зв'язати» силу босоркани: демонічна магія жінки мала бути подолана магією жінок – неусвідомленою магією прядіння і ткацтва дівчаток, душа яких є чистою, безгрішною (однієї могутності ворожбита виявляється замало). З магією прядіння пов'язані відьми в чеському фольклорі: вони їздять у повітрі на веретенах, а згідно з словацькими легендами, – літають на ткацьких катушках, на котрі намотується полотно і пряжа (Афанасьєв 2009: 221).

У казці «Про дідову дочку й бабу-босорканю» (записаній О. Маркушем в Рахівському р-ні, СУС-480 – частково) до сестри-босоркани відсилає пасербицю мачуха. Босорканя планує скупати дівчину (очевидно, щоб змити з неї запах живої людини), потім осліпити, а тоді зарізати (Казки Буковини. Казки Верховини 1968: 210-215). Так, символічному осліпленню й псевдовбивству піддавався юнак під час обряду ініціації.

Чарівним предметом, що допомагає пасербиці уникнути переслідування босоркани, є рушник, що перетворюється на річку, яка відділяє дівчину (жительку «цього» світу) від відьми (мешканки потойбіччя). В українській міфології річка трактувалася як сакральна межа між світами, за нею живуть істоти «іншого» світу, що протистоять героєві. Розкидання на шляху позади себе якихось предметів трактується М.-Л. фон Франц як характерна ознака «чарівної втечі»: «Акт викидання цінних речей має значення жертвоприношення; як правило, речі кидають через своє плече покійнику, духам або дияволу, щоб задобрити тих, кому ми не маємо права дивитися в очі без страху» (Франц фон 1998: 186). Закономірно, що босорканя увібрала в себе риси і мерця, і диявола, і духа, вона є персоніфікованим образом негативної Тіні дівчини, а разом із позитивними аспектами тіньової особистості героїні, мишкою і ящіркою, босорканя залишається «за межею» – за рушником, який перетворився на річку.

У казці «Про бабину доньку, що «попряла» стріху», босорканя – це стара баба – «зубата, губата, широка» (Казки Карпат 1998: 236), яка має видимі дефекти зовнішності. Спочатку вона постала перед головною героїнею у вигляді бджоли, потім перетворилася в страхітливу жінку й пообіцяла допомогти з прядінням. Босорканя приходить тричі й вимагає плату за свою допомогу: у першу ніч – «перший погар!» (Казки Карпат 1998: 236) на весіллі, у другу – «другий погар», у третю – сина дівчини, як йому буде сім років, за слугу. Прядінням стара баба займається не сама, разом з нею прилітає рій бджіл, які в кімнаті стають жінками, бо, як їх названо в казці, «всі були босоркани» (Казки Карпат 1998: 237).

Бажання старої пряхи отримати сина дівчини характерне для «Земної матері». Як зауважує К.-Г. Юнг, «Земна мати завжди хтонічна й має стосунок до Місяця або через посередництво кривавої жертви, або жертви дитиною» (Юнг 2007: 118). Тому героїня, прагнучи врятувати своє життя, обіцяє

віддати сина «маточці». Таким чином останнє завдання було виконане, й царевич одружився з героїнею. Перетворення магічної пряжи в бджолу й поява цілого рою бджіл-жінок не випадкова. Це пов'язано з тим, що в міфах бджола часто є атрибутом або одним із втілень Великої Матері. Бджола стала й емблемою Диви Марії, що ще раз підтверджує думку про те, що страхітливі пряжи в аналізованих казках справді є втіленням архетипу матері.

У казці «Шовкова держава», записаній від В. Короловича, (СУС – частково 551A*+531+300A, сюжет оригін.) відьма – це старезна баба-пряха, яка наділена здатністю ткати наче полотно людей: *«коли кине човника у лівий бік – вискочить з-під кросен піхотинець, коли у правий бік – гусар»* (Зачаровані казкою 1984: 342). Босорканя сидить в палаці в середині гори і породжує руйнівну силу – воїнів-вбивць і через їх посередництво отримує контроль над царем Шовкової держави, який щодня змушений битися все з новими і новими ворогами. Відьма постає у цій казці незнищеною, коли царевич вбиває її: відрубуює голову (як це робили з упирями), спалює її кросна і в цьому ж вогні спалює тіло відьми, але вона не помирає. Босорканя не чинить героєві опору, вона ніби хоче бути вбитою ним, сама прагне трансформації – мовою казки, очищення вогнем. Відьма не гине, а перероджується: *«з вогню вискочила кістка і сталася тою ж самою бабою, що ткала»* (Зачаровані казкою 1984: 342). Кістки – знак незнищеної сили. *«У міфі й казці вони символізують душу-дух, які неможливо зруйнувати»* (Естес 2006: 44), – зазначає К.-П. Естес. Царевич не вбиває відьму вдруге, оскільки вона переконала його, що у вогні втратила свою демонічну сутність і повинна жити, оскільки його життя й майбутнє безпосередньо залежать від неї: *«...Я знаю, хто ти за один і чого сюди прийшов. Як мене тепер уб'єш, я більше не воскресну. А я вже не та, що була. Після вогню я чиста душа. Як мене вб'єш, я пропаду, але й ти звідси не вийдеш, бо ніхто на світі не знає, крім мене, як звідси можна вийти»* (Зачаровані казкою 1984: 343). Отже, дорогу до дому, в реальне життя, героєві може підказати тільки баба, а її смерть означатиме для нього блукання в невідомій страхітливій країні – у сфері несвідомого.

Відьма «наділяється здатністю викликати дощ, викрадати хмари і навіть місяць (хоча це більше в переносному значенні). Така відьма, на перший погляд, звичайна жінка, яка, проте, уміє ворожити: відбирає молоко в корів, перетворюється на що хоче, лякає людей, водить їх блудом. Такі ознаки уподібнюють її до відьми угорської. В Угорщині відьма відвідує шабаші, перетворює чоловіка в коня за допомогою вуздечки і виконує ті самі функції: відбирає молоко, наводить блуд» (Потушняк 1944: 57). У бувальщині, записаній І. Сеньком на Свалявщині (від Стефана Бочка із села Солочин), чоловік звертається до баби-ворожки за порадою, бо щонаочі з невідомих причин втрачає сили, і дізнається від ворожки, що його жінка – *«відьма. У неї є такий кантар, що має чарівну силу. Тим кантаром вона тебе б'є, коли спиш. Ти стаєш конем, вона на тебе сідає й носить на тобі цілу*

ніч. Носиться вона по всіх зворах, через усі межі» (Сенько 1992: 11). Таким чином, у бувальщині об'єктивувався страх чоловіка перед можливістю бути підпорядкованим владі жінки. Інший варіант цієї бувальщини, записаний І. Сеньком, утверджує здатність чоловіка підпорядкувати собі демонічну силу жінки.

З іншого боку, згідно з міфологічними оповідями, зафіксованими І. Сеньком на Закарпатті, магічними засобами відьом може випадково оволодіти й чоловік, тоді він отримує можливість полетіти до місця їх зборів: «Простий смертний може оволодіти кантаром-вездечкою чи чарівною мастю-олією – і попадає на збіговище відьом» (Сенько 1992: 11). Або ж стає свідком зборищ відьом випадково. На Закарпатті трапляються легенди та бувальщини про зустріч мандрівника з відьмами, котрі дозволяють йому побачити їхні дії. Однак вранці всі неймовірні пригоди здаються чоловікові лише ілюзією: «Коли зустрічають подорожнього, то беруть його з собою на пирування, де він бачить різного виду привидів. Але після перших півнів (тоді закінчується час сили духів, який почався в 9 год. вечора) він звичайно бачить, що перебуває десь у недоступнім місці, у терновім кущі, а замість склянки має в руці кістки або щось подібне» (Потушняк 1938: 38). Така пригода набуває ознак галюцинації, марення, людина ніби прокидається зі сну в невідомій місцевості, і те, що було з нею напередодні, видається малоімовірним та бездоказовим. Відомі на Закарпатті також бувальщини про випадкову зустріч чоловіка з відьмами, яка трохи не закінчується для нього смертю. Зокрема, одна з них була записана П. Богатирьовим у с. Крива (Тячівський район, Закарпаття): тесть оповідача, селянина Прокопа, побачив опівночі п'ятьох знайомих жінок, які виявилися відьмами, «вони збиралися його вбити, але [...] він побожився, що нікому про них не скаже» (Богатирьов 2009: 335), і вони відпустили його.

Цікаву казку про зустріч чоловіка з відьмами «Як вийшов піп на гостині у чарівниць» записав В. Гнатюк 1896 року в селі Збруї (Земплинського повіту, тепер Словаччина) від М. Пустая. Але тут вже постає образ відьми-красуні, а не упириці чи демона, яку у попередніх текстах. Угорських впливів у цій казці нема. Тут босорканя постає доброзичливою до попа, погоджується взяти його з собою на гостину до босоркань, що відбувається щороку вночі на «живий» четвер. За попом приїжджає карета й відвозить його до будинку, де це відбувається: *«Нигди не видів такий шумний дім, ані нигди не чув таких музикантів, які там дуже грали. Не їв ніколи такої їжі, ані ніколи піп таких напоїв не пив. Піп собі сів на такий стілець, що жовтою фарбою пофарблений був. Лем тот еден столець там такий був. Як ся наїли, і танцювали»* (Гнатюк 1898: 150). Піп танцював з принцесою-відьмою, що прилетіла на зборище аж з Америки, а потім вона подарувала йому свій перстень. Однак піп забув про попередження босоркані, що не можна там було згадувати про Бога та хреститися. Піп благословив їжу – і підійнявся сильний вітер, поламав гілки дерев, усе зникло, а замість жовтого стільця, піп обіймав суху

гілку. Порушення табу метафорично змістило просторові координати, і піп опинився в чужій країні (в Америці). А повернутися до дому зміг лише через певний час – тоді, коли зустрів ту царівну, яка подарувала йому перстень – вона чарами перенесла його в рідне село.

У цій казці образ відьми позбавлений демонічного забарвлення: вона не прагне смерті людини, а навіть робить послугу тому, кого б мала ненавидіти, священнику. Відьма тут володіє магією моделювання іншої реальності, наповненої речами та розвагами, не баченими у світі людей. Новим також є мотив подорожі босоркані та її гостя між континентами. Запрошує попа на збори відьом босорканя-односельчанка, а відсилає до Америки – інша відьма. У казці символом укладання угоди з відьмою є подарований нею перстень: узявши перстень, піп метафорично поєднав своє життя з босорканею (коло, перстень є символами єдності на рівні духовному, є персоніфікованими образами архетипу Самості). Тож поки піп не позбувся персня, не повернув його власниці, доти (символічно) не зміг розірвати укладену угоду й повернутися додому. Жовтий стілець у казці, на який сідає піп на зборищі відьом, є проекцією марних сподівань чоловіка, ілюзорності його мрій. Жовтий колір часто асоціюється з кольором «віддаленого сонця, яке проливає благодатні промені в непроникну темряву лише для того, здається, щоб знову розтворити їх у півночі»; жовтий колір символізує «інтуїцію, котра просвітлює, ніби спалахом блискавки, витоки й тенденції, того, що відбувається» (Керлот 1994: 550). Жовтий стілець не випадково був призначений для попа: саме він мав наштовхнути святого отця на думку про оманливість усього, що відбувається. «Стілець під впливом молитви перетворюється на суху гілку, що теж символізує нежиттєздатність ілюзій про можливість щастя через заглиблення у сферу несвідомого (метафоричним образом якого постає будинок, де відбуваються збори босоркань)» (Тиховська 2021: 269).

У більшості слов'янських країн збереглося вірування в те, що відьми літають на свої зборища крізь комин з розпущеним волоссям, оголені або одягнені в довгі білі сорочки, крадуть зорі, місяць, дощ. Білі сорочки відповідно асоціюються з хмарами і натякають на близькість відьом до небесної вологи. Зокрема, рецепцію народних уявлень про відьму знаходимо в повісті Докії Гуменної «Велике Цабе» (твір про період трипільської культури), письменниця описує ціле поселення яг-посестер – жінок, які вміють чаклувати. Одну з них під час виконання магічного акту побачив головний герой твору – Лука. *«Там на ниві, що прилягає до толоки, стоїть якась постать із розпущеним волоссям [...], вона здійснює з неба одну зірку за одною, одну за одною, і ховає десь за пазуху та в рукав. А як не стало зірок, то й місяця якось спритно стягла – та так, що Лука й не вглядів і коли, десь там у неї повно в пазусі тих зірок! Відьма не гадала собі, мабуть, що на неї хтось дивиться – всю ж толоку сном заговорила – і далі робила своє. З пазухи, з рукава перекладала зірки у глечик, а потім сама роздяглася*

та й накрила сорочкою глечика. Гола й дебела, вона піднесла руки догори [...] і ото так із розпущеним волоссям почала оббігати ниву. А-а, це ж вона дощ кличе! Так ось, як то воно коло збіжжя чарувати!» (Гуменна 1952: 11).

У повісті Д. Гуменної відьма – це гарна молодиця, яка прагне магичним чином підпорядкувати собі природу. Вона володіє магією слова, і магичний ритуал супроводжує замовлянням: «Дай, боже, дай, боже! – примовляла вона. – Турди, кутурди, мемеме! Отак, як я позбирала собі в пазуху зорі з неба, так і ви прибудьте, вітре-вітриську, громе-громиську, доще-дощиську! Доще-дощиську, полий нашу яглицю, жито-пшеницю та всяку пашницю. Дай, боже, дай! І другий раз кличу я тебе, доще-дощиську, бо як не прийдеш, то порепаються тобі руки й ноги, як порепалась оця свята земля. Та покорчатся тобі кишки, як покорчилося оце сухе стебло. Дай, боже, дай! І ще третій раз кличу я тебе й наказую, я, найстарша посестра Яга, бо як не послухаєш, то обернуся ярим Хорсом і спалю тебе, як жар-вогонь спалює у печі руду глину на червоного черепка... Дай, боже, дай! Турди, кутурди, мемеме...» (Гуменна 1952: 11–12). Відьма-ягилка тричі звертається до дощу як до одухотвореної стихії, наказуючи йому пролитися на землю. Її замовляння яскраво відображає магію родючості давніх українців (трипільців), містить у собі згадку про язичницького бога Хорса (сонячного бога) та елемент погрози – обіцянку знищити непокірну стихію (дощ-дощиську, грім-громиську, вітер-вітриську).

Свій магичний акт відьма-ягилка виконує до сходу сонця, оголена, перебуваючи далеко від людей. Присутність випадкового свідка здатна зруйнувати її чари. Тож коли до відьми озвався Лука, вона створила навколо себе магичний бар'єр (магія межі) і промовила захисне замовляння: «обвела круг себе чародійне коло, промовила: «Щезни, згинь, пропади, маро, нечиста сило!»» (Гуменна 1952: 12). Образ відьми у повісті Докії Гуменної суттєво відрізняється від образу босоркани, що постає в українських казках, записаних на Закарпатті. У «Великому Цабе» відьма більше нагадує жрицю або напівбогиню, оскільки переконана у здатності підпорядкувати собі природні стихії.

Отже, образ відьми в українських казках Закарпаття має багато ознак угорської босоркани: різні дефекти зовнішності (залізний ніс, залізні зуби, великі губи, непропорційні риси обличчя тощо). Вона постає уособленням зла, прагне знищити/з'їсти головного героя / головну героїню казки. У казці «Про Білого Полянина» образ відьми проектується на матір головного героя, а демонічних рис вона набуває після смерті – перетворюється на упирицю. У бувальщинах Закарпаття відьми теж перетворюються на упириць після смерті, випивають кров худоби. У казці «Шовкова держава» відьма пов'язана зі стихією війни і «тче» на кроснах воїнів, перебуваючи у середині гори. Демонічної сутності вона позбувається лише після смерті – переродившись у вогні, втрачає ознаки Страшної Матері. На Закарпатті, як і в Угорщині, поширені легенди про польоти відьом на свої зборища верхи

на власному або чужому чоловікові – це своєрідна метафора підкорення фемінним маскулітного, заперечення патріархату. Українська казка «Як вийшов піп на гостині у чарівниць» містить образ відьми-спокусниці й перейнята певним дидактизмом: застерігає необачних чоловіків перед зустрічами з відьмами. У повісті Докії Гуменної образ відьми є наближенням до образу давньої богині, покровительки природи, рослинності. Вона названа ягілкою і походить з поселення, де багато подібних до неї жінок. Відьма викрадає місяць, зорі й намагається керувати дощем, громом, блискавкою. Письменниця художньо моделює період трипільської культури і крізь призму сприйняття головного героя повісті показує побут наших далеких предків, який базувався на міфологічному світогляді, а магичні ритуали були невід'ємною частиною їх життя. У трипільську добу особливе місце відводилося жінкам, деякі з них наділялися магичною здатністю впливати на природу, а тому були подібними до відьом – тих, які постають у збережених у нас час народних легендах.

ЛІТЕРАТУРА

- Афанасьев А. 2009. Славянские колдуны и их свита. Москва: РИПОЛ классик. 480 с.
- Богатырев П. 2009. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини / упоряд., підготовка текстів, передмова та примітки О. Мазурка та І. Мандрика.* Ужгород: Ужгородська міська друкарня. 221–353.
- Гнатюк В. 1898. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Том 2: Казки, байки, оповідання про історичні особи, анекдоти. *Етнографічний збірник.* Львів, Том 4. 256 с.
- Гуменна Д. 1952. Велике Цабе. Нью-Йорк. 155 с.
- Зачаровані казкою: Українські народні казки Закарпаття в записах П.В. Лінтура. 1984. Ужгород: Карпати. 526 с.
- Казки Буковини. Казки Верховини. 1968. Ужгород: Карпати. 223 с.
- Казки зелених гір: Закарпатські казки Михайла Галиці, 1965. Ужгород: Карпати. 238 с.
- Казки Карпат: Українські народні казки. 1989. Ужгород: Карпати. 418 с.
- Калшед Д. 2007. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа. М.: Академический Проект. 368 с.
- Керлот Х. Э. 1994. Словарь символов. Мифология. Магия. Психоанализ. М.: REFL-book, 608 с.
- Ленц Фр. 2000. Образный язык народных сказок. М.: Evidentis. 328 с.
- Потушняк Ф. 1944. Вѣдьма и еѣ признаки *Литературна недѣля.* Унгарь, Рочник IV. Ч.5. 57–59.
- Потушняк Ф. 1938. Душа в народнім повір'ю села Осій. *Науковий збірник товариства «Просвіта» за 1937-1938р.* Річник XIII–XIV. Друкарня оо. Василян в Ужгороді. 33–44.

ОКСАНА ТИХОВСЬКА, ІРИНА БУРА

- Пропп В. Я. 2005. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 332 с.
- Сенько І. 1992. Босорканя на терлиці. Карпатський край. № 31–34. Ужгород, С. 10–11.
- Сенько І., Бідзіля Ю. 2000. Тлін тіла і безсмертя душі. *Карпатський край*. Ужгород, № 1–4 (120). Річник 10. С. 103–104.
- Таємниця скляної гори. Закарпатські народні казки, зібрані М.Фінцицьким. 1975. / пер. з угорської та післямова Ю. Шкробинця. Ужгород: Карпати, 190 с.
- Тиховська О. 2021. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Ужгород: Рік-У, 512 с.
- Три золоті слова : Закарпатські казки Василя Короловича / [запис текстів та впорядкування П.Лінтура]. Ужгород : Карпати, 1968. 239 с.
- Франц М.-Л. фон. 2007. Архетипические паттерны в волшебных сказках. М.: Независимая фирма «Класс». 256 с.
- Франц М.-Л. фон. 1998. Психология сказки; Толкование волшебных сказок; Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке. СПб.: Б.С.К. 360 с.
- Эстес К.-П. 2006. Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. М. : ИД «София». 496 с.
- Юнг К.-Г. 2007. Психологический аспект фигуры Керы. *Структура психики и архетипы*. М. : Академический Проект. 114–137.
- Юнг К.-Г. 1998. Символы матери и возрождения. *Между Едипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа: сборник*. Львов : Инициатива. 313–380.

ПРИМІТКА:

- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. 1979. Сост. Л. Бараг, И. Березовский, К. Кабашников, Н. Новиков. Ленинград: Наука. 437с.