

УДК 94(477.6)«19»
DOI <https://doi.org/10.32838/2663-5984/2021/4.34>

Войтович Н.М.

Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Гжицького

Штангрет Г.З.

Національний лісотехнічний університет України

РУСАЛКА В СИСТЕМІ ДЕМОНОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ

У статті розглядається образ русалки в контексті народних демонологічних вірувань; аналізуються ті мотиви, які, за уявленням українців, маркували її образ; детально описуються зовнішній вигляд, основні функції русалок; ритуально-магічні дії, які проводили українці під час русального тижня. Методологія дослідження – системний підхід до вивчення традиційно-побутової культури, зокрема русальних обрядів з використанням загальнонаукових методів, передусім систематизації та узагальнення. Для уточнення вже відомої інформації, відстеження трансформаційних процесів у народних віруваннях про русалку проведено низку польових експедицій. Застосовуємо також метод пережитків та історико-порівняльного аналізу. Наукова новизна розвідки – це акцент на традиційних демонологічних аспектах образу на підставі введення в науковий обіг польових етнографічних матеріалів. Висновки. Звісно, що сьогодні розпізнати первісну семантику образу русалки є майже неможливим. Проте ключові мотиви все ж залишаються незмінними. По-перше, це образи духів (бо не залишають сліду, бувають невидимі/перевтілюються). По-друге, місце перебування русалок пов'язане з полем, житом. По-третє, очевидний їх зв'язок із родом (приходять до матері змінити сорочку, діти впізнають у них тітку тощо). По-четверте, функції русалок відрізняються залежно від їхнього вікового статусу. По-п'яте, частково ці функції корелюються з категорією «нечистих» покійників. Щоб дати чіткішу відповідь на питання, пов'язані з дослідженням генези образу, дослідник повинен вивчати старі джерела й опиратися на нові польові етнографічні матеріали.

Ключові слова: русалки, мавки, народна демонологія, народна культура.

Постановка проблеми. Уявлення українців про потойбічний світ тісно пов'язані з традиційною обрядовістю, зокрема з народним календарем. Позитивно, що в календарному циклі збережено багато різнобічної інформації про русалок. З іншого боку, на жаль, відбувається процес стирання локальних особливостей, розмивання давніше цілісних за своєю структурою русальних обрядів. Саме тому сучасному дослідникові доволі важко розпізнати автентичність у їх описах і в самому образі русалки як демонічної істоти. Науковці не дали однозначної відповіді на питання: яким є походження самого терміна «русалка»; русалка й мавка – це лише різновиди одного образу чи, можливо, різні персонажі; поминали русалок лише на Зелені свята чи в інші періоди народного календаря тощо.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Відомий російський етнограф О. Веселовський пов'язував походження терміна «русалка» з давньоруським *Rosa* – святом на честь померлих предків. Аналіз східнослов'янських забобонів свідчить, що весняні русалії – головним чином

поминальний обід, тому він уважав їх явищем одного типологічного ряду з подібними святами інших народів [7, с. 183]. Одні вчені в генезі русалок убачали безперечний зв'язок із культом предків, інші наполягали на домінуванні в них культу рослинності. Виходячи із цього, Д. Зеленін уважав, що первісно образ русалок – це образ подавальниць літньої живодатної вологи [15, с. 402]. Тому й свято русалій відзначають на початку літа. Водночас генезис образу він убачав у «заложенні» покійниках. Схожої думки дотримувався й В. Петров, який бачив у русалках викликаних із води предків, котрі «йдуть у поля й ліси, щоб забезпечити ріст і цвітіння посівів» [25, с. 67]. «Русалка – жителька русла води. Вона постійно у воді, але весною вона виходить із води», – писав М. Костомаров [16, с. 227]. Але деякі дослідники заперечували зв'язок русалок із водою, натомість стверджували, що русалки – це душі померлих, які виходять навесні насолоджуватися природою. Б. Рибаків, аналізуючи пам'ятки XII–XIII ст., зробив висновок: «Зв'язок русалок з водою не підлягає сумніву» [27, с. 15–16]. Отже, в українську

історіографію образ русалки увійшов надто опотизовано-романтичним. Зі сучасних дослідників, які займаються цією проблематикою чи принаймні торкаються певних її аспектів, можна назвати Корнелія Кутельмаха [17; 18; 19], Володимира Галайчука [9], Віктора Давидюка [10; 11], Віру Соколову [28], Людмилу Виноградову [8] та ін.

Постановка завдання. Мета статті – показати й проаналізувати місце, роль і значення русалок у демонологічних уявленнях українців.

Для досягнення мети автором поставлено завдання проаналізувати основні функції, зовнішній вигляд, генезис образу русалок на теренах України, провести певні паралелі з іншими ареальними зонами східної Слов'янщини.

Виклад основного матеріалу дослідження. Виявити щось нове у справі дослідження демонологічних вірувань та уявлень про русалок сьогодні є справою досить важкою, бо, здається, про них написано майже все. Та все ж питання генезису русальних уявлень як зі світоглядного, так з історичного та географічного боків усе ще є мало вивченими. Дослідники майже не звертали увагу на місце виявлення та побутування уявлень, пов'язаних із русалками. А ця обставина є дуже важливою. Як зауважує дослідниця В. Соколова, у росіян повір'я про русалок трапляються рідше, ніж в українців і білорусів [28, с. 214]. Крім того, розвиток семантики цих вірувань у межах Росії пішов по лінії відьмарства [28, с. 216]. Інколи русалкам приписувалися навіть закрутки та заломы в житі. В інших місцях цей образ невіддільно переплетений з уявленнями про категорію «заложенных» небіжчиків [15].

Не можна стверджувати про однорідність трактувань даних істот і в межах України. Найархаїчніші уявлення про русалок збереглися на Поліссі, де значне місце займає образ «страшної» русалки, голої, зарослої шерстю, з великими грудьми, іноді баби із залізним товкачем у руках [20, с. 180]. Вигляд русалки як напівжінки-напівриби, поширений в західно- й частково східнослов'янських ареалах, є наслідком пізнішого впливу та пов'язаний з апокрифічними повір'ями про військо фараона, яке потонуло при переході через море.

Крім того, у слов'янських міфологічних традиціях існує група персонажів, які походять з мертвонароджених, нехрещених, проклятих дітей. У сучасних традиціях в одних випадках вони осмислюються як самостійні персонажі (російські *igoshi*, українські *страдчата*, *потерчата*), в інших – поповнюють собою всі категорії нечистої сили. На Поліссі образи русалки та потер-

чати між собою не диференційовані [9, с. 231]. Проте якщо потерчата у фольклорній традиції все ж визначаються як майбутні русалки, то до збірного образу останніх поліщуки відносять ще один, не завжди з русалками пов'язаний. Власне цей образ певним чином перетворює русалку з абстрактного в цілком конкретного, більше того, навіть «свого» покійника (рідна тітка-русалка врятувала племінницю від інших русалок) [9, с. 231]. Це є яскравим підтвердженням тези В. Милорадовича, що русалки, не маючи у своїй природі нічого стихійного і двоїстого, є лише різновидом мерців [23, с. 25].

У світовій традиції русалка має кілька підвидів зовнішності: маленькі дітки-семилітки в довгих білих сорочках; дівчата-красуні в білому одязі, обов'язково високі й худі; жінки з риб'ячими хвостами; страшні неохайні баби [11, с. 120]. Фактично таку ж класифікацію запропонував ще в кінці XIX ст. Д. Лепкий. Він виділяв русалок трьох видів: русалки-мавки, або недолітки – це утоплені матерями нехрещені діти; русалки-дівки – утоплені дівчата; русалки морські – малюзини [21, с. 233–234]. Від русалок-малоліток русалки-дівчата в уявленнях поліщуків відрізняються зростом. Бачили русалок переважно на межі, щоправда, не на русальному тижні, а в жнива. Інколи в русалці можна впізнати родичку – жінку в білих онучах і білій хустці. Зовнішність русалок і поверхові вияви їхньої поведінки дають підстави дослідникам говорити про наявність у свідомості населення Полісся двох типів образів. Один із них пов'язаний із якимось груповим обрядом за участі молоді, а на формування іншого вплинули уявлення про небіжчиків-предків [11, с. 121], адже навіть така деталь, як обмотки на ногах русалки-жінки, багато про що свідчить, оскільки одяг покійників, як відомо, мав вікову та сімейно-станову диференціацію. А в білих обмотках, за етнографічними даними, ховали лише жінок похилого віку.

Характерною рисою русалок, яка підкреслює їхнє потойбічне походження, є сезонність перебування на землі. Постійним місцем локалізації вважався «той світ» – небо, рай, цвинтар, могили [20, с. 180], а тимчасовим, сезонним – житні поля [31, с. 18]. Від покійних предків вони відрізняються тим, що відвідують своїх родичів тільки раз на рік, тоді як предки навідуються декілька разів. Русалка й образ людини, русалка й душі мертвих – самогубців, що випадково прийшли на цей світ і також випадково відійшли; русалка

й охоронці нив – усі ці мотиви й образи переплелися між собою.

За народними віруваннями, русалками ставали ще й ті дівчата, що померли неприродною смертю – утопленіці, вішалниці або померлі до хрещення діти. Нехрещені діти ходять чередою в довгих білих сорочках і бавляться серед жита, побачивши людей, непомітно зникають. Тип дорослої русалки має зовсім інший функціональний вияв. Маючи чаруючу зовнішність і нерозтрачену жагу кохання, дівчина-утопленниця зваблює хлопців і навіть одружених чоловіків. У фіналі кожної з таких сюжетних колізій неодмінно постає мотив караючого кохання [10, с. 141].

Упадає в око їхня зовнішня безтурботність. Такої якості не виявляють ні упир, ні домовик, ні жоден інший демонологічний персонаж, хоч якимось чином пов'язаний з уявленнями про «заложних» небіжчиків, це при тому, що головним у структурі їхнього образу є мотив передчасної смерті. З'являлися русалки людям в такому одязі, у якому були поховані. Але найчастіше це був білий одяг. Як відомо, білий колір відігравав важливу роль у весільно-поховальній обрядовості. Донедавна він сприймався як символ жалоби. На Гуцульщині вивішена над вікном знадвору біла перемітка сповіщала, що в хаті є небіжчик і там готуються до похорону. На Поліссі дівчат, які померли до весілля, хоронили в білому одязі, з розпущеними косами й зеленим вінком на голові. Дарування одягу русалкам, тобто ритуальне вивішування його до русального тижня, можна пояснити відображенням зв'язку русалок з утопленницями, які не мали на собі одягу під час купання.

Доповненням зовнішньої характеристики русалок є їхні функції. Вода й рослини символізували в традиційних уявленнях шляхи переходу на «той світ». У цей період русалки ставали видимими для людини. Уважалося, що там, «де русалки танцюють, там ще краще росте жито, а трава як рута зеленіє» [24, с. 148]. Отже, вони осмислювалися як охоронці посівів, під владою яких знаходилася доля майбутнього врожаю. З іншого боку, русалка могла й причинити шкоду посівам: як й інші померлі не-своєю смертю, – насилаючи бурі, проливні дощі, град. Позитивний чи шкідливий вплив русалок багато в чому залежав від поведінки людини.

У народі говорили, що русалки заманювали до себе перестрічних красивим голосом. Їхній спів «має силу настільки, що людина може слухати його декілька років, не сходячи з місця»

[14, с. 179]. Зустріч із русалкою могла закінчитися для людини навіть хворобою.

У Карпатах вважали, що особливо небезпечними русалки є для дітей. Тому стерегли дітей, бо русалки їх можуть украсти: щоби не трапилося з дитиною біди, колиску обмаювали полином [22, с. 269]. Виходячи з уявлень про недожитий вік русалок і про їхню жіночу природу, пов'язану з материнством, сучасні дослідники простежують в образі русалок риси жіночих божеств долі, покровительок породіль, близьких до давньоруських берегинь і рожаниць. Трансформація цих уявлень із часом призвела до появи в міфологічному й обрядовому образі русалки еротичних рис і трагедичних елементів.

В українській демонологічній традиції русалки не є виключно жіночими персонажами. Жіночність збережена лише за назвою. Водночас існує чимало інформації, що русалками бувають і чоловіки. Жіночий тип цього образу не зводиться лише до дівчат: бувають і літні жінки, і старі бабусі [32, с. 14]. Це підтверджується й польовими матеріалами: «Русавки бігають – у білому, хустка зав'язана на штрумак» [12]. До цієї категорії могли належати як хлопці-підлітки, так і старі діди.

Русалок уважали мстивими істотами: їх боялися ще через те, що не всі живі мали здатність їх бачити, оскільки вони самі вирішували, кому показатися, а кому ні: «Бачили русалок лише праведні і щасливі» [13]. Ознаками належності русалок до потойбічних сил є відсутність у них сліду, холодний дух, часті зустрічі з ними неподалік від кладовища, залежність від місяця, оскільки місяць ототожнювався зі світом померлих [34, с. 649].

Зв'язок із житом, полем, домашнім господарством ставить русалок в один ряд із духами-господарями, якби не одна обставина: виходять вони з води й у воду йдуть назад. Але дуже часто полішуки вказують, що повертаються вони на кладовище, а не у воду. Дерево, вогнище, воду, жито і кладовище Людмила Виноградова визначає як міфологічні «зони смерті» [8, с. 120]. У такому випадку заміна будь-якого з елементів на інший із цього ряду може вважатися цілком умотивованою. Найчастіше в русалках очевидці (переважно малі діти) упізнають своїх родичів. Проте показуються вони лише переважно дітям, та й до дітей такі русалки ставляться поблажливо, можливо, тому, що побачити русалку може не кожна людина, грішна ніколи не побачить. А дитина, яка не перейшла в дорослий стан, уважалася неприступною для смерті через відсутність будь-яких

контактів з нею. Ще однією цікавою обставиною є те, що, наприклад, на Слобожанщині русалки бояться сміху, це ставить їх в один ряд із небіжчиками [11, с. 132]. Оскільки ж, за спостереженнями дослідників, сміх несумісний із зонами смерті й може навіть виконувати очисну функцію [26, с. 67], русалки, які сміються, не можуть сприйматися як виключно хтонічні істоти. Тому дослідник В. Давидюк вважає, що існує принаймні два незалежні один від одного образи, що мають різну генезу, але однакову назву. Один тип цього образу потойбічний, інший – цілком земний. Суть такої розбіжності може полягати в тому, що русалками називали не лише уявних духів небіжчиків, а й учасниць русального обряду [11, с. 132].

Прийнято вважати, що на західноукраїнських землях аналогом русалки є мавка, майка. Проте польові етнографічні матеріали з теренів бойківського краю дають змогу припускати, що це могли бути зовсім різні персонажі, адже тут є й відомості про русалок: «Казали, що дівчата, що топляться, то русалки ходять» [3, арк. 7]; «Які повмирали дівчата ще не рухані (цнотливі – Н. В.) – русалки. Їх мають за добрих» [2, арк. 4]; «Що 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» [5, арк. 9].

Хочемо наголосити, що, незважаючи на всі негативні функції (описані вище), виразними є й позитивні риси демонічних істот типу мавки. На Гуцульщині дуже часто їх пов'язують із певним місцем, на яке вони сходяться на *розигри, игровища*. Одне з таких *игровищ* на Стрийщині описував І. Срезневський і зазначав, що, «де майки танцюють, ще краща трава росте»

[29, с. 52]. На позитивний вплив майок на поля вказував також І. Шараневич [33, с. 123]. Аналогічні мотиви простежуються в південних слов'ян [6, с. 11]. Проте сербські *віли* не терплять переваги людей у будь-чому, тому здатні на помсту, якщо в тих досконаліші краса, голос тощо [30, 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» [4, арк. 19].

Висновки. Сьогодні образ русалки є контамінованим, розмитим, поетично-міфологізованим, тому розпізнати первісну семантику видається неможливим. Проте на основі етнографічних матеріалів можна виділити ключові мотиви, які їй властиві. По-перше, це образи духів (бо не залишають сліду, бувають невидимі/перевтілюються). По-друге, місце перебування русалок пов'язане з полем, житом. По-третє, очевидний їх зв'язок із родом (приходять до матері змінити сорочку, діти впізнають у них тітку тощо). По-четверте, функції русалок відрізняються залежно від їхнього вікового статусу. По-п'яте, частково ці функції корелюються з категорією «нечистих» покійників. Щоб дати однозначну відповідь на всі запитання, пов'язані з дослідженням генези образу русалки та її вшанування, дослідник повинен скрупульозно вивчати старі джерела й опиратися на нові польові етнографічні матеріали, зафіксовані етнологами в різних етнографічних районах України та поза її межами.

Список літератури:

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 207-Е, 12 арк.
2. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 208-Е, 8 арк.
3. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 210-Е, 23 арк.
4. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 211-Е, 19 арк.
5. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка, ф. 119, оп. 17, спр. 216-Е, 9 арк.
6. Белова О., Круг В. Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т. Москва : Международные отношения, 2004. Т. 3 : К (Круг) – П (Перепелка). С. 11–12.
7. Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. *Сборник ОРЯС Академии наук*. Санкт-Петербург, 1980. Т. 46. С. 150–237.
8. Виноградова Л.Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1986. С. 88–135.
9. Галайчук В.В. Прозовий фольклор Київського Полісся. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів : ІН НАН України, 1997. Вип. 1 : Київське Полісся. 1994. С. 229–244.
10. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк : Вежа, 1997. 310 с.
11. Давидюк В. Русалки і русальці. Реліктові форми русальної звичаєвості. *Давидюк В.Ф. Кроковее колесо : нариси з історичної семантики українського фольклору*. Київ : Наукова думка, 2002. С. 118–138.

12. Записано Надією Войтович 16.06.2008 р. в селі Довга Нива Камінь-Каширського р-ну Волинської області від Бродовської Анни Терентіївни, 1933 р. народж.
13. Записано Надією Войтович 25.07.2008 р. в селі Дубчиці Зарічненського р-ну Рівненської обл. від Леонєць Оксани Дмитрівни, 1931 р. народж.
14. Зеленин Д. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. Москва : Индрик, 1995. 432 с.
15. Зеленин Д. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественною смертью, у русских и у финнов). *Живая Старина*. Санкт-Петербург, 1911. Выпуск III–IV. С. 357–424.
16. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія : Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. Київ : Либідь, 1994. 384 с.
17. Кутельмах К. Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів, 1999. Вип. 2 : Овруччина. 1995. С. 191–210.
18. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків. *Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів : ІН НАН України, 1994–1997. Вип. 1 : Київське Полісся. С. 172–203.
19. Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків. *Записки НТШ*. Львів, 2001. Т. ССХLII : Праці Секції етнології і фольклористики. С. 87–153.
20. Левкиевская Е.Е. Низшая мифология славян. *Очерки истории культуры славян*. Москва : Индрик, 1996. С. 175–195.
21. Лепкій Д. Весняні звичаї, обряди та веровання на Русі. *Зоря : Письмо літературно-наукове для руских родин*. Львов, 1883. Ч. 14. С. 232–234.
22. Лепкій Д. Деякі вірування про дитину. *Зоря : Письмо літературно-наукове для руских родин*. Львов, 1886. Ч. 15–16. С. 269–270.
23. Милорадович В.П. Українська відьма : Нариси з української демонології. Київ : Веселка, 1993. 72 с.
24. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. Київ : Обереги, 1992. 88 с.
25. Петров В. Фольклор і проблема балто-слов'янської спільності. *Слов'янське літературознавство і фольклористика*. 1970. № 5. С. 60–73.
26. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1946. 365 с.
27. Рыбаков Б. Язычество древних славян. Москва, 1981. 387 с.
28. Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов XIX – начало XX в. Москва : Наука, 1979. 280 с.
29. Срезневский И. И. Дополнения и замечания. *Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссян*. Харьков, 1843. С. 45–57.
30. Толстая С.М. Вила. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь : в 5 т.* Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 369–371.
31. Фісун В. Демонологія центрального регіону Українського Полісся. *Берегиня : Всеукраїнський народознавчий часопис*. Київ, 1999. № 2 (21). С. 8–22.
32. Шандор Ф. Таємниче Закарпаття: Духи повітря, лугів, лісів та водойм Карпат. *Старий Замок*. Ужгород, 2004. № 11–12. С. 14.
33. Шараневич І. Слов'янські начатки у склонов Карпат. *Walny zjazd członków towarzystwa pedagogicznego w Kołomyi*. Lwów, 1871. S. 113–127.
34. Moszyński K. Kultura ludowa słowian. Kraków, 1934. Część 2 : Kultura duchowa. 725 s.

Voitovych N.M., Shtanhret H.Z. A MERMAID IN THE SYSTEM OF DEMONOLOGICAL IMAGINATION OF UKRAINIANS

The aim of the research. The article considers the image of a mermaid in the context of folk demonological beliefs; the motives that, according to Ukrainians, marked her image are analyzed; the appearance, the main functions of mermaids are described in detail; ritual and magical actions performed by Ukrainians during the mermaid week. The methodological basis is a systematic approach to the study of traditional culture, in particular mermaid rites using general scientific methods, especially systematization and generalization. To clarify the already known information, to trace the transformation processes in folk beliefs about the mermaid, a number of field expeditions were conducted. We also use the method of remnants and historical-comparative analysis. The scientific novelty is the emphasis on the traditional demonological aspects of the image on the basis of the introduction into scientific circulation of field ethnographic materials. Conclusions. Of course, today it is almost impossible to recognize the original semantics of the image of a mermaid. However, the

main motives still remain unchanged. Firstly, these are images of spirits (because they do not leave a trace, they are invisible/reincarnated). Secondly, the location of mermaids is associated with the field, rye. Thirdly, their connection with the family is obvious (they come to the mother to change their shirts, the children recognize their aunt, etc.). Fourthly, the functions of mermaids differ depending on their age status. Fifthly, these functions are partially correlated with the category of “evil” deceased. In order to give a clearer answer to the questions related to the study of the genesis of the image, the researcher must study old sources and rely on new field ethnographic materials.

Key words: *mermaids, water nymphs, folk demonology, folk culture.*