

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка
Філологічний факультет

Кафедра української фольклористики
імені академіка Філарета Колесси

МАГІСТЕРСЬКА РОБОТА

на тему:

**«Міфологема нявки (мавки)
у фольклорі історико-етнографічних регіонів Карпат
та її літературна інтерпретація»**

Виконала: **Савинська Ганна Олегівна,**
студентка VI курсу, групи ФЛФм-21,
спеціальності 035. Філологія,
спеціалізації 035.09 Фольклористика

Керівник: **Гунчик Ігор Володимирович,**
кандидат філологічних наук, доцент

Львів 2021

ЗМІСТ

ВСТУП	3-7
РОЗДІЛ 1. ГЕНЕЗА НАРОДНИХ ВІРУВАНЬ ПРО НЯВКУ (МАВКУ) ТА ЕТИМОЛОГІЯ ЇЇ НАЗВИ	8-18
РОЗДІЛ 2. МОРФОЛОГІЯ ТА СТРУКТУРА ОБРАЗУ НЯВКИ (МАВКИ) В ДЕМОНОЛОГІЧНІЙ ПРОЗІ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИХ РЕГІОНІВ КАРПАТ І СУМІЖНИХ ТЕРИТОРІЙ	19-20
2.1. Зовнішність персонажа	21-24
2.2. Часопросторова характеристика	24-27
2.3. Улюблені звички, заняття	27-28
2.4. Взаємостосунки з людьми	28-29
2.5. Здатність до метаморфоз	29
2.6. Амбівалентний вплив на людину та природу.....	30-34
2.7. Захист і використання оберегів	34-36
РОЗДІЛ 3. АВТОРСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНО- МІФОЛОГІЧНОГО ОБРАЗУ МАВКИ (НЯВКИ) В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ.....	37-38
3.1. Жіночий персонаж Мавки у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня» та її карпатські прототипи	38-44
3.2. Первісне міфологічне мислення як основа метаморфози Марічки у нявку в повісті Михайла Коцюбинського «Тіні забутих предків»	44-47
3.3. Людське жіноче єство і внутрішній світ гуцульської Мавки Олександра Олеся в поемі «Ніч на полонині»	48-52
3.4. Дитяча психологія і трагічний світ звабливої Мавки в новелі Івана Франка про міфологічну лісову істоту	52-58
ВИСНОВКИ	59-62
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	63-64
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	64-70

ВСТУП

Актуальність теми. Міфологічний етнічний світ українців є архаїчним, поліреспективним та надзвичайно привабливим, він глибоко відображає релігійний світогляд і духовне єство українського народу. Стародавні уявлення про демонологічних істот, із якими співіснувала і стикалася щодень людина, були тісно переплетені з великим життєвим циклом народження-одруження-смерті, у рамках якого формувалася життєва народна мудрість і яка тепер є міцним фундаментом багатой духовної культури українців. Значний інтерес до нижчої міфології, який почав проявляти себе у літературі на початку ХІХ століття, у вік ХХ-ий і який триває досі, засвідчує, що така тривала цікавість до давніх образів-архетипів є проявом пізнати джерела власної національної свідомості, бажанням виявити на глибинному рівні не тільки їх кількісну «партитуру», а й полісемантизм і глибинні сенси етнокультурного мислення для подальшого їх наукового осмислення та дослідження.

Інтригуючий жіночий антропоморфний образ *нявки (мавки)* є одним із найпоширеніших персонажів народних вірувань Карпатського краю – території, яка вирізняється з-поміж усіх інших регіонів України тим, що має у своєму складі багаті в етнокультурному плані історико-етнографічні регіони Гуцульщини, Закарпаття, Бойківщини та суміжні прикарпатські зони. Дослідження цього образу саме в такому локальному форматі є надзвичайно **актуальним**, тому що на теперішній час відбуваються новітні модифікації та обструкції цієї міфологеми, як і окремих фрагментів духовної етнокультури в цілому. Подібні дослідження потрібні для того, аби зберегти національну своєрідність української культури, встановити стійкі типологічні характеристики автентичного етноперсонажа та запобігти неправильному трактуванню інших подібних міфологічних образів.

На образ мавки (нявки) тепер дуже часто можна натрапити на сторінках книг сучасних авторів ХХІ століття. Кожен письменник намагається розкрити її своєрідний духовний світ у зв'язках із людиною, по-своєму інтерпретувати цю

привабливу міфологічну істоту, вкласти в неї авторське індивідуальне бачення і тим самим наповнити її новими сенсами і смислами, донісши до читача суттєво змінене розуміння природи цього фольклорного персонажа. Саме це зумовлює нагальну потребу розпочати осмислення літературної інтерпретації демонологічного образу мавки. Це ми прагнемо зробити, звернувшись до більш раннього етапу розвитку української літератури – кінця XIX – початку XX століття і проаналізувавши чотири відомі твори класиків нашого письменства: Лесі Українки «Лісова пісня», Михайла Коцюбинського «Тіні забутих предків», Олександра Олеся «Ніч на полонині» та Івана Франка «Мавка».

Використані джерела та література. У вітчизняному народознавстві та науковій гуманітаристиці дослідники вже давно займаються вивченням проблематики національної міфології та демонології в різних її аспектах. Тому на сьогодні є чимало наукових напрацювань, які могли б стати науковою джерельною базою для цієї роботи. Цінними в цьому плані для нас є насамперед праця Антіна Онищука «Матеріали до гуцульської демонології» (1907-1908), записи з якої яскраво відображають демонологічний світ Гуцульщини. Важливою також є багатотомне видання Володимира Шухевича «Гуцульщина. Ч. 5» (1908), в якому зафіксовано народну демонологічну прозу Карпатського регіону, записи автора про демонологічних істот і зокрема нявок-мавок. Науково-теоретичним підґрунтям магістерської роботи стала низка інших праць, серед яких – розвідка Івана Нечуй-Левицького «Світогляд українського народу», монографія Віктора Давидюка «Українська міфологічна легенда», багатотомне видання Павла Чубинського «Труди статистично-етнографічної комісії...», які поглиблюють наші знання про появу та поширення міфологічного персонажа та його локальні етнокультурні особливості. Із більш сучасних досліджень до уваги було взято: «Нарис української міфології» Володимира Гнатюка, яка є ґрунтовним джерелом вивчення слов'янської та української міфології; працю Людмили Виноградової «Народна демонологія і міфо-ритуальна традиція слов'ян», яка подає детальну

інформацію про демонологічних персонажів слов'янських народів; видання Валерія Войтовича «Українська міфологія» з уміщеним у ньому авторським роз'ясненням демоніму «мавки». Було також опрацьовано: етнолінгвістичний словник гуцульської міфологічної лексики Наталі Хобзей «Гуцульська міфологія», працю Ольги Поріцької «Українська народна демонологія у загально-слов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)», в якій авторка наводить класифікацію персонажів за статевою ознакою та подає відомості про їх побутування та функціонування на теренах України. До уваги було взято результати нещодавнього монографічного дослідження Надії Войтович «Народна демонологія Бойківщини», де здійснено комплексну історико-етнографічну характеристику демонологічної системи бойків. Опрацьовано нову працю Володимира Галайчука «Українська міфологія» (2016), яка допомагала у встановленні цілісної характеристики досліджуваного персонажа. Із найновіших видань також було використано монографію Оксани Тиховської «Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект» (2021), в якій дослідниця проаналізувала зв'язок архетипних регіональних міфологічних образів із психологією українців.

Мета дослідження полягає у цілісному вивченні міфологеми нявки (мавки) як жіночого образу нижчої міфології історико-етнографічних і суміжних регіонів Карпатського краю з погляду етнокультурного походження та системного опису її морфології та структури, а також аналіз специфіки літературної інтерпретації регіональних народних уявлень про цей демонологічний персонаж у художніх творах української літератури кінця XIX – початку XX століття.

Зазначена мета передбачає виконання таких завдань:

- з'ясувати походження та генезу образу нявки (мавки) за працями дослідників-гуманітаріїв;
- відслідкувати напрацювання науковців, які стосуються вивчення етимології назви цього персонажа;

- сформуувати та розпрацювати цілісну схему опису міфологічного персонажа, врахувавши його регіональні особливості;
- реконструювати та описати образ нявки (мавки) за основними параметрами та характеристиками створеної схеми, опираючись на фольклорно-етнографічні джерела і літературу про Гуцульщину, Закарпаття, Бойківщину та інші суміжні прикарпатські історико-етнографічні регіони;
- проаналізувати специфіку літературної інтерпретації демонологічного образу мавки (нявки) в українській літературі на прикладі чотирьох найбільш відомих різножанрових творів кінця XIX – початку XX століття.

Об’єкт дослідження магістерської роботи – текстологічний: це демонологічна проза про нявок (мавок) у фольклорно-етнографічних й архівних записах матеріалів дослідників XIX – XX століть (Володимира Шухевича, Антіна Оніщука, Володимира Гнатюка та ін.); а також різножанрові літературні твори українських письменників – «Лісова пісня» Лесі Українки, «Тіні забутих предків» Михайла Коцюбинського, «Ніч на полонині» Олександра Олеся та «Мавка» Івана Франка.

Предмет дослідження – осмислення міфологеми персонажа нявки (мавки) як певної системи народних вірувань й уявлень – з одного боку, і мотивів та сюжетів – з іншого, про жіночу демонологічну істоту, що характерні для Карпатського регіону і суміжних територій, що передбачає їх систематизацію, генетичний аналіз та реконструкцію, а також специфіка літературної інтерпретації цього міфологічного персонажа в художніх творах української літератури зламу XIX – XX століть.

Методи дослідження. Головним методом дослідження магістерської роботи є *філологічний*, який передбачає з’ясування основних мотивів і сюжетів про нявку (мавку) в демонологічній прозі Карпатського краю, що дало змогу реконструювати морфологію і структуру цього образу. Ці методологічні принципи знайшли своє відображення також під час аналізу літературних інтерпретацій народних вірувань про нявку (мавку). Використано також

елементи *типологічного, культурно-історичного, структурного, порівняльного, описового, географічного* методів для вирішення поточних завдань у дослідженні регіональних особливостей цієї міфологеми. Крім того, у роботі застосовано загальнонауковий *метод аналізу та синтезу* для систематизації широкого фольклорно-етнографічного матеріалу, з'ясування загального і конкретного, що стосується осмислення міфологічного образу.

Апробація результатів дослідження. Магістерська робота була апробована на XIX Всеукраїнській науковій конференції молодих філологів «Vivat academia»: «Аристократка українського духу (до 150-річчя від дня народження Лесі Українки)», яка відбулася 16 квітня 2021 року в ЛНУ імені Івана Франка, у доповіді на тему «Міфологема *нявки (мавки)* у фольклорі історико-етнографічних регіонів Карпат та її літературна інтерпретація».

Структура магістерської роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури. Загальний обсяг роботи – 70 сторінок, із них – 55 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1. ГЕНЕЗА НАРОДНИХ ВІРУВАНЬ ПРО НЯВКУ (МАВКУ) ТА ЕТИМОЛОГІЯ ЇЇ НАЗВИ

Народна демонологія або нижча міфологія – це найархаїчніший пласт слов'янської духовної культури, одним із безпосередніх спадкоємців якої є українська традиція. Її було витворено уявою багатьох поколінь, і тепер вона становить собою складну світоглядну систему поглядів на навколишній світ. Українська міфологія виникла ще в дохристиянські часи, а саме в період язичництва, а потім трансформувалася під впливом нових християнських релігійних цінностей. Завдяки симбіозу давніх вірувань і нових християнських елементів духовна культура українців зуміла суттєво збагатитися. На теперішній час нижча міфологія посідає важливе місце у світогляді українців і впродовж другої половини ХІХ – початку ХХ століття привертала до себе увагу багатьох дослідників, ставши об'єктом вивчення в царині сучасних гуманітарних досліджень.

Основу нижчої міфології або демонології складають переважно вірування в надприродних істот, зокрема: духів природи (лісовика, водяника, русалку, мавку), домашніх духів (домовика), демонів і напівдемонів (відьом, вовкунів, градівників та ін.). Джерела формування нижчої міфології українців тепер важко визначити, а тим більше з'ясувати точну часову появу тих чи інших фольклорних образів. Їх походження губиться у стародавньому дохристиянському світогляді, що був властивий усім слов'янським народам і їхнім нащадкам. Деякі міфологічні образи, і це закономірно, виокремилися та сформувалися уже під впливом християнського віровчення й апокрифічної традиції. Значний вплив на формування міфологічних вірувань українців мали також запозичення із традиційних культур сусідніх етносів (східних і західних слов'ян, східних романів), які сповідували різні течії християнства, та, безперечно, мали свій пласт архаїчних вірувань. Особливо це стосується таких

етноконтактних історико-етнографічних регіонів як Буковина, Закарпаття, Полісся, а також південних територій України. Тому дослідження генези кожного окремого міфологічного образу, пошук його витоків потребує спеціального дослідження.

Унаслідок нашарування різних культур, релігійно-міфологічних вірувань, світоглядних традицій упродовж Середньовіччя серед українського народу сформувалася синкретична система традиційного світогляду, у структурі якого виокремлюється нижча міфологія. Час походження основних джерел датують серединою XIX – початком XX ст., коли народознавці зібрали величезний масив фактичного фольклорно-етнографічного матеріалу з різних регіонів України. Саме на той час зберігся основний пласт традиційних міфологічних вірувань та уявлень, який тепер є об'єктом наукових досліджень¹.

Згідно з стародавніми віруваннями слов'яни розмежовували два види померлих. До першого виду належали люди, які померли природною смертю. Це були так звані «правильні» небіжчики, їх ще називали у народі батьками або дідами. До другого виду зараховували тих, хто помер «неправильною» смертю, тобто від нещасного випадку (замерзли від холоду, згоріли під час пожежі, потонули у водоймі, самогубці). Головною ознакою «неправильної» смерті є те, що померлий не прожив свого віку або взагалі жив неповноцінно, наприклад, не одружився, не залишив нащадків. Тому окремо виділяють: мертвонароджених дітей, дітей, яких позбавили життя матері, та тих, які померли нехрещеними. Саме з категорії таких мерців, за народними віруваннями, походять упирі, русалки та інші демони. Відомий науковець Дмитро Зеленін на початку XX століття таких «неправильних» небіжчиків найменував «заложними» чи «ходячими» і першим описав пов'язані з ними народні вірування².

¹ Буйських Ю. Нижча міфологія українців у світлі проблем «двовір'я» та «народного християнства». Ю. Буйських. *Етнічна історія народів Європи*. Київ. 2010. Вип. 33. С. 74-75.

² Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. Москва: Астель: АСТ. 2000. С. 214-215.

В історико-етнографічних регіонах, що розташовані на території Карпат та сусідніх землях, а саме – на Бойківщині, Гуцульщині, Опіллі, Закарпатті, Покутті, Буковині – українці використовували різні лексеми на позначення «ходячих» померлих. Наприклад, бойки вживали на їх означення такі назви: *літавиця, вітерниця, перелесниця*³, а гуцули – *мавка, нявка, лісниця*⁴. В українській демонології налічують велику кількість різних номінацій жіночих міфологічних персонажів, однак одним із найпопулярніших образів карпатського регіону є *нявка* та *мавка*, уявлення про яких побутують також на Поліссі та Полтавщині. Ці антропоморфні образи досліджували у своїх фольклорних та етнографічних працях Іван Вагилевич, Яків Головацький, Іван Франко, Володимир Гнатюк, Володимир Шухевич, Антін Онищук та низка інших учених. Дослідники демонізмів нявки та мавки пропонували багато різноманітних думок щодо генезису цього персонажа, що викликало суперечки між науковцями.

Щодо етимології лексеми «нявка» існують різні версії її походження. Одну із них запропонувала дослідниця Наталя Хобзей у праці «Гуцульська міфологія». Вона зазначала, що у давніх слов'ян *навь* означало «покійник», а семантично між **navь* «покійник» і **navь* «демон» є умотивований зв'язок, і, можливо, проміжною ланкою між цими значеннями було «душа покійника»⁵. Подібне тлумачення подав Ізмаїл Срезневський, зазначаючи, що *навь* чи *навьь*, *навие* тлумачилося як «мертвець, труп»: «*Навь – мертвець, труп*», – а також про дітей, – «*Из навеи дети на емлю*»⁶. Етимолог Макс Фасмер із цього приводу писав, що латиське *nave* – «смерть», готське *naus* – «мертвий»,

³ Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів: СПОЛОМ. 2015. С. 80.

⁴ Шухевич В. Гуцульщина Ч. 5. Написав Володимир Шухевич. У Львові: З «Заг. друк.». 1908. С. 198-201.

⁵ Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Наталя Хобзей. НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. Львів. 2002. С. 140.

⁶ Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам: труд И. И. Срезневского. Санкт-Петербург: издание Отд-ния рус. яз. и словесности Императорской акад. наук. Т. 2: Л-П. 1902. С. 272.

давньоісландське *nak* – «мертвий»⁷. Індоевропейці для номінації смерті вживали слова з коренем **nai-*, які практично вийшли з ужитку в українській та російській мовах, але залишилися у стійких зворотах і прислів'ях⁸. Так, у пам'ятці української мови кінця XVII – поч. XVIII ст. «Вірші Приповісті посполиті» Климентія Зиновієва зафіксовано таке: «*Хто вмер то в нави, хто живъ то з нами*»⁹.

Луцька дослідниця Маргарита Жуйкова свою думку щодо етимології слова виклала у статті, де зазначила, що первинно корінь **nai-* передавав ідею тілесних страждань. Зокрема, він представлений в українському слові *нити*, давньопруському *nowis* «тулуб», литовському *novyti* «мучити, губити, пригнічувати», латиському *navities* «мучитися». Розвиток семантики йшов від номінації тілесних страждань до назв мертвого тіла, покійника, смерті: латиське *nave* «смерть», готське *naus* «мрець» та *nawis* «мертвий». Сюди ж відносяться і слов'янські слова *нав'є*, *навка*, *навський* тощо¹⁰.

Ще один відомий мовознавець і діалектолог Йосип Дзендзелівський притримувався думки, що номінації «*навка*», «*мавка*» походять із давньоруського *навь* (від праслов'янського **navь*) – мрець, труна – і пов'язані з поняттям «демон»¹¹, адже такої версії притримувалися й такі науковці як М. Фасмер, І. Огієнко, Т. Лукінова. Варто відзначити, що Й. Дзендзелівський визнавав тільки ту версію етимології, у якій зміна *n* на *m* відбулася внаслідок асиміляції *n* до *m* або як результат народної етимології через зближення з *мавки* (пор. *н'авка* утворилося під впливом *нявки*)¹². Можливо, укр. *навка*

⁷ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят). Москва: Прогресс. 1987. С. 35.

⁸ Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення. М. Жуйкова. *Студії з інтегральної культурології*. Вип. I: Thonatos. Львів. 1996. С. 60.

⁹ Зиновієв К. Приповісті посполиті. Климентій Зиновієв; підг. тексту І. П. Чепіги. Київ: Наукова думка. 1971. С. 250.

¹⁰ Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення ... С. 60.

¹¹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Наталя Хобзей. НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. Львів. 2002. С. 139-140.

¹² Дзендзелівський Й. Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». *Леся Українка. Публікації. Статті. Дослідження*. Київ: Видавництво АН УРСР. 1973. С. 160.

«мавка» є спорідненою з іншими слов'янськими персонажами. Скажімо, болг. нави «злі духи, наприклад, віли, самовіли, за різними твердженнями три, сім, дванадцять сестер, вони мучать породіль при пологах, а згодом, коли ті годують грудьми, висмоктують молоко, навалюються на них, душать їх до втрати свідомості, інколи породілля помирає при пологах. Ці злі духи живуть далеко за морем», «душі дітей, що померли нехрещеними». У Македонії «нави» – це «злі духи (12 чаклунок, які висмоктують молоко у породіль)». Хорватське, сербське «навје» – це «демонічні істоти, які вночі п'ють кров нехрещених маленьких дітей і смокчуть молоко в годувальниць та овець (народ вірить, що крики диких гусей, які летять уночі або в тумані, – це голоси цих істот). Словенське «навје» – «міфічні істоти, душі нехрещених дітей, які в образі птахів літають уночі», чеське пава, пав – «царство мертвих, пекло»¹³.

З цього приводу цікавим є порівняння з гуцульськими говірками, які зафіксовано на Закарпатті: «Реве, йак н'авка», «Волос'и, йак у н'авки», «Суха (тонка, худя), йик н'авка» [село Косівська Поляна, Рахівський р-н, Закарпатська обл.]. Останнє, очевидно, пов'язане з тим, що мавок уявляли дуже худими: «Нявки – красні з лиця, а сухі йик тріски», порівняти, також, у буковинських говірках мавка «Дуже худя, бліда жінка», «Петрува жінка після булини худя як та нявка» [Ставчани Кіцманського р-ну, Чернівецька обл.]. У закарпатських говірках зафіксовано таке слово як н'авоїа: «Н'авоїа би т'а вз'ала» [сmt. Буштино, Закарпатська обл.]. Можливо, із лексемою нявка в закарпатських говірках пов'язані назви н'алкастий/ н'алкаста, |н'алкоша, |н'елкош (|н'алкош): «Якийсь н'алкастий Іване» [с. Велика Копаня, Закарпатська обл.]¹⁴.

Цікаву версію виводити назву «навки» або «нявки» від дієслова «нявчати» запропонував науковець Федір Потушняк. Він уважав, що ця демонічна істота споріднена з образами повітруль. На Закарпатті «вона не має нічого спільного з мертвими, у той час як у решти українців (Мавка, Нейка,

¹³ *Этимологический словарь славянских языков. Праославянский лексический фонд. Вып. 24 (*navijati (se) / *navivati (se) – *nerodimъ(jъ)).* Москва: Наука. 1997. С. 49-50.

¹⁴ *Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник...* С. 141.

Нявка), у словенців (Navje, Mavje, Movje), у болгарів (Navi, Navjanci), у поляків і т. п., мавки походять від нехрещених дітей»¹⁵. Отже, серед перерахованих варіантів *навка* (*наўка, н'аўка, н'авка*), *майка, нейка, малка* найдавнішим, ймовірно, є *навка*, від якої утворились усі інші¹⁶.

У лексеми «*нявка*» в українській мові є її фонетичний відповідник – «*мавка*», який також має свої варіації генези. Так, однією з перших наукових спроб визначення етимології цього слова було припущення Івана Вагилевича про спорідненість *мавки* із словами *мавати, маяти*¹⁷. Олександр Потебня виводив лексему *мавки* (мн.) з *навки*, вважав незвичайною зміну *н* на *м*, однак, зазначав, що такою ж незвичною є зміна *мя* в *ма*¹⁸. А зіставити назву *мавка* з *нявка* (від *навь* – «мрець») вирішив Михайло Грушевський. «Як очевидний зв'язок *мавка* з *навь* приймається в етимологічних словниках М. Фасмера та О. Преображенського, в Етимологічно-семантичному словнику І. Огієнка, а також у спеціальних студіях Й. Дзензелівського та Т. Лукінової, присвячених демонологічній лексиці «Лісової пісні» Лесі Українки»¹⁹, – таку думку фіксує Н. Хобзей в праці «Гуцульська міфологія».

В ЕСУМ слово *мавка* тлумачать як «результати видозміни деетимологізованої форми *навка* «*мавка*», зближеної з основами *малій, [ма́вкати] «нявкати» та ін.*»²⁰. Через те, що мавки за своїм походженням близькі до потерчат («*Мавками ставали нехрещені діти, що повмирали*»²¹), то власне демононіми *мавка* чи *нявка* дослідники виводять від назви *навіє* – «померлі». Одну з найпопулярніших версій походження цієї лексеми описує Володимир Галайчук за записами Володимира Шухевича. Він висловлює

¹⁵ Тиховська О. М. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Оксана Тиховська. Ужгород: РІК-У. 2021. С. 392.

¹⁶ Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник ... С. 140.

¹⁷ Лукінова Т. Етимологічні коментарії до назв міфічних істот у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». Т. Б. Лукінова. *Мовознавство*. 1992. № 3. С. 17.

¹⁸ *Етимологічний словник української мови: В 7 т.* АН УРСР. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Т. 3: Кора – М. Укл.: Р. В. Болдирев та ін. Київ: Наукова думка. 1989. С. 349-350.

¹⁹ Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгв. слов... С. 140.

²⁰ *Етимологічний словник української мови ...* С. 349-350.

²¹ Галайчук В. Українська міфологія. Харків: «Клуб сімейного дозвілля». 2016. С. 144-145.

припущення, що назва походить від характерних звуків, які видають мавки: «[Нявки-мавки] – се нехрещені душі дітий, шо перед зеленими сьвіттами блукают по польх та над водами, та голосьит: «Мав, мав»²².

Завдання з'ясувати етимологію номінації «мавка» ставили перед собою і раніше дослідники XIX століття. Одним із перших серед них був відомий етнолог і фольклорист Олександр Афанасьєв, який вважав, що *мавка* це те ж саме, що і *навка* (зменшуване від *навь*), тобто «мертвушка». Але таке тлумачення, на його погляд, було не зовсім доречним: «Як не звабливе таке пояснення, – зазначає дослідник, – але ми не наважимося прийняти його, тому що українці дотепер вживають слова *нави*, *навсяки*, не допускаючи зміни початкового звука». О. Афанасьєв пише, що справедливіше цю назву виводити від *маль*, *мальй*; і що звук *л* «въ малорусскомъ нарѣчїи» переходить у *в*, через особливості української фонетики: *русавка* замість *русалка*, *мовчать* – *молчать* і т.д.²³.

Серед науковців прийнято вважати, що «мавка» – це жіночий антропоморфний образ. Однак відомі поодинокі випадки, коли фіксували на позначення цим демонімом осіб чоловічої статі. Наприклад, Антін Онищук у праці «Матеріали до гуцульської демонології» подає такий варіант запису: «Няўки, се чудово гарні хлопці й дівчата, які лиш тим різнять ся від чоловіка, що тулів їх від сторони плечий цілком отвертий»²⁴. Цікаво, що в гуцульських говірках (в Рахівському р-ні Закарпатської обл.) можна натрапити на дериват чоловічого роду *н'авкун* від *н'авка* – «демон у вигляді чоловіка, чорт», така лексема вживається в переносному значенні з емоційно-зниженим забарвленням²⁵. Володимир Шухевич у праці «Гуцульщина» зафіксував назви демононімів у формі множини: «Нявки-мавки се такі бісиці...», «нявки-

²² Там само. С. 145.

²³ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. Москва: Издательство «Индрик». 1994. С. 241.

²⁴ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 56.

²⁵ Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгв. словник ... С. 139.

бісиці»²⁶, а це вказує на те, що жіночий персонаж «мавки» чи «нявки» може мати і множинне вираження.

У науковому дискурсі дослідники демонологічного світу не тільки по-різному трактували демоніми «мавка» та «нявка», а кожен, хто займався цим питанням, наводив своє тлумачення образів. Так, на думку Й. Дзензелівського, «мавка – це міфічна істота у вигляді стрункої, вродливої, веселої і добродушної дівчини, що любить танці і легко вступає у взаємини з людьми – характерна передусім для лісистих та гірських місцевостей»²⁷. Словник української мови містить такі багатозначні пояснення: 1. «Казкова лісова істота в образі голої дівчини з довгим розпущеним волоссям; лісова німфа»; 2. «рідко. Те саме, що русалка; водяна німфа»²⁸. А Євген Онацький подав в «Українській малій енциклопедії» такий коментар: «Мавки, нявки – лісові русалки гарні молоді дівчата, тільки ззаду від плечей в них усе отворене, і видно всю утробу. Як і всі русалки, вони люблять заманювати до себе стрічних і залоскочують їх до смерті. Але вірили також, що мавки – вкрадені чортами діти. Думали також що це – душі померлих, ще неохрещених немовлят, змішуючи їх з потерчатами»²⁹.

Схоже бачення образу мав відомий учений XIX століття та автор слів до гімну України Павло Чубинський, котрий вважав, що «мавки – це не що інше, як чорти; що ніби це вкрадені дияволом діти. А також, що вони живуть в лісах і з'являються людям в подобі молодих і гарних дівчат. Своєю вродою вони привертають до себе увагу, починають розмовляти з перехожими, а потім залоскочують їх до смерті»³⁰.

²⁶ Шухевич В. Гуцульщина Ч. 5 ... С. 200-201.

²⁷ Дзензелівський Й. Лексика демонології у драмі-фесрії Лесі Українки «Лісова пісня»... С. 156-157.

²⁸ Словник української мови: в 11 т. АН Української РСР. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні; редкол.: І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка. 1970-1980. Т. 4: І-М. 1973. С. 587.

²⁹ Онацький Є. Українська мала енциклопедія: у 8 т., 16 кн. Є. Онацький. Буенос-Айрес: Накладом Адміністрації УАПЦ в Аргентині. 1960. Кн. 7. Літери Ле-Ме. 1960. С. 882.

³⁰ Чубинський П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: у 2 кн. П. П. Чубинський. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. 1995. С. 203.

Сучасний етнолог Володимир Галайчук висловлює думку про зближення образу мавки із потерчатами: *«Мавками ставали нехрещені діти, що повмирали»*³¹. Відповідно, тут можна прослідкувати деяку схожість між цими персонажами, адже потерчата (потрачені матерями) – це маленькі діти, які померли нехрещеними, а це дає можливість говорити про синонімічність образів мавки та потерчат. Згідно з народними віруваннями, якщо потерча до семи років так і залишиться нехрещеним, то воно перетвориться в мавку. Приклад такого перетворення знаходимо у праці Антіна Онищука: *«Буває однак, що і сім літ промине, а душа дитяти не найде чоловіка, що поступив би так, а тоді іде вона на Н я ў к у»*³².

Власний варіант тлумачення демоніму «мавки» подав Валерій Войтович: *«Мавки (мявки, нявки, навки, бісиці) – душі померлих дітей; живуть на деревах, у полях, іноді у гірських печерах. Мавок називають ще нявками, навками, бо їхні душі, як і душі русалок, випускаються на волю, і вони перетворюються на справжніх людей у «навій» день, тобто в день померлих, а саме в Чистий четвер (Навський Великдень)»*³³. Мавський Великдень, Навський Великдень, Мертвецький Великдень, Русальний тиждень, Сухий четвер – це народні назви свята мерців, коли русалки святкують свій Великдень на Троїцькому тижні (у різних регіонах України свято припадало на різні дні). Цей день був знаменним тим, що душі предків приходили до світу живих і спілкувалися зі своїми родичами. За давніми віруваннями, люди готувалися до Великодня покійників, вони прибирали могили і залишали там їжу, але обов'язково потрібно було пом'янути «закладених» небіжчиків у сімейному колі, куди вони належали. Цього дня на покійників нічого не могло подіяти, тому вони були небезпечними для людей, особливо під час сутінок. Крім того, було заборонено називати душі предків *«мерцями»*, *«покійниками»*, тільки на ім'я, адже вони в цей час

³¹ Галайчук В. Українська міфологія ... С. 145.

³² Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 56.

³³ Войтович В. Українська міфологія. Київ: Либідь. 2002. С. 285.

поверталися додому і чули все, що говорили про них. Люди вірили, що під час Троїцького тижня або ще тиждень після нього русалки та мавки ходять по землі, та їх можна зустріти³⁴.

У сучасних працях можна натрапити на ототожнення демонінів «русалка» та «мавка», що спричиняє певні непорозуміння між науковцями. Подібні ототожнення призводять до контамінації, а інколи й цілковитої взаємозаміни образів. Причиною цього явища, на нашу думку, могло стати те, що відбулося злиття основних функцій жіночих антропоморфних образів. Цей процес перешкоджає та створює проблеми з дослідженням генези демонологічних персонажів. Ще одною негативною тенденцією є те, що нявку, мавку разом із русалкою, повітрулею і лісницею ставлять в один типологічно-синонімічний ряд³⁵. Серед науковців побутує думка, що русалка належить переважно до водної стихії, хоча бували випадки, коли місцем їх перебування були і ліс, і поле. Улюбленим заняттям цих міфологічних істот було гойдатися на віттях дерев («У лісі гойдаються на деревах, ухопившись за гілля руками»³⁶), а найчастіше серед дерев вони обирали березу або дуб. Русалку часто можуть асоціювати із деревом, адже вважається, що дендронімний образ – це провідник між двома світами, між світом живих і світом померлих. Дерево може виступати як місце перебування душ померлих.

На західноукраїнських землях і зокрема в історико-етнографічних регіонах Карпат і прилеглих до них територій прототипом русалки вважають мавку, майку. Проте польові етнографічні матеріали з теренів бойківського краю дозволяють припускати, що це могли бути зовсім різні персонажі. Окремі дослідники фіксували відомості про русалок, наприклад: «*Шо ся втопит – то русалка. Они вилазять на берег, чешуться – то тато з мамов розказували*» (с. Тухля, Стрийський р-н, Львівська обл.), «*Русалка – як молода дівка втопиться,*

³⁴ Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О. 100 найвідоміших образів української міфології. Київ: Орфей. 2002. С. 138-139.

³⁵ Давидюк В. Українська міфологічна легенда. Львів: Світ. 1992. С. 101-102.

³⁶ Гнатюк В. Нарис української міфології. Володимир Гнатюк. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2000. С. 131.

то її дух ходит» (с. Хітар, Сколівський р-н, Львівська обл.)³⁷. Це дає привід вважати, що в Карпатах і навколишній території могли співіснувати вірування і про русалок, і про мавок. Перші тяжіють до образів передчасно померлих молодих дівчат, другі – до образів померлих нехрещених дітей³⁸. Інколи їх називали сестрами або подругами.

Отже, фольклорно-етнографічні записи XIX – XX століття дають змогу констатувати, що у демонологічній фольклорній прозі та традиційній етнічній культурі українців Карпатського регіону й суміжних територій збереглися відомості про побутування своєрідного жіночого антропоморфного образу нявки (мавки). Аналіз різноманітного наукового матеріалу дає змогу з'ясувати версії генези та етимологію демонінів «нявка» та «мавка». Більшість дослідників сходяться на думці, що їх походження необхідно пов'язувати зі словом *навь*, що означає «мрець», а нявка є істотою з мертвою душею. Співзвучне найменування *мавка*, на думку вчених, є фонетичним відповідником *нявки* і утворилося унаслідок уподібнення приголосних звуків. У фольклорно-етнографічних матеріалах можна натрапити на інші назви цих міфологічних істот, наприклад: «лісова дівчина», «гірська русалка». Окремі дослідники розглядають ці демонологічні персонажі як співвідносні з *русалкою*, *потерчатами*, *лісною* та *повітрулею*, ставлячи їх в один типологічно-синонімічний ряд. Однак, узагальнений фольклорний та етнографічний матеріал про нявку (мавку) дозволяє стверджувати, що перед нами оригінальний і поліфункціональний персонаж, який має стародавнє походження, амбівалентну природу, своєрідну регіональну специфіку, що є одним із маркерів вираження самотності національної етнічної культури українців.

³⁷ Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 98.

³⁸ Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини... С. 98-99.

РОЗДІЛ 2.
МОРФОЛОГІЯ ТА СТРУКТУРА ОБРАЗУ НЯВКИ (МАВКИ)
В ДЕМОНОЛОГІЧНІЙ ПРОЗІ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИХ
РЕГІОНІВ КАРПАТ І СУМІЖНИХ ТЕРИТОРІЙ

Слов'янська міфологія і зокрема українська надзвичайно багата на різноманітні символи та образи, які пов'язані з народними міфологічними уявленнями. У фольклористичному науковому дискурсі дослідження образно-символічної системи української народної творчості розпочалося ще на початку ХІХ століття. Одними з перших українських дослідників, хто зацікавився та почав займатися вивченням цього питання, були фольклористи Іван Вагилевич («Слов'янська символіка») та Микола Костомаров («Про історичне значення руської народної поезії»). У їхніх працях знаходимо перші спроби обширного аналізу символів і персонажів українського фольклору.

Грунтовне та системне вивчення персонажного коду фольклору, його зооморфних, орнітоморфних і міфологічних образів почалося лише в 90-х роках ХХ століття. Серйозні напрацювання в цій сфері досліджень мають російські вчені з Інституту слов'янознавства та балканістики: Світлана Толстая, Ольга Терновська, Олександр Гура, Людмила Виноградова, Галина Кабакова, Валерія Усачова та інші. Серед сучасних українських вчених, хто досліджував фольклорні образи-зоосимволи, варто згадати Надію Пастух, яка є автором монографії «Символіка тварин в українському фольклорі: зозуля», та Вікторію Пономаренко, яка описала «Еволюцію хтонічного образу в українському фольклорі». Підготовлено дисертацію та опубліковано низку статей про образ коня львівської дослідниці Оксани Левчук³⁹. І українських, і російських науковців об'єднує тотожний системний підхід до повного вивчення зооморфного світу фольклору.

³⁹ Левчук О. Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Зб. наук. праць*. Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 173-178.

Як відомо, Олександр Гура в російськомовній монографії «Символіка тварин у слов'янській народній традиції» (1997) використав методику опису тваринного образу на основі попередньої схеми, яку було створено для аналізу демонологічних персонажів в Інституті слов'янознавства та балканістики РАН і опубліковано в матеріалах VI Конгресу балканістів 1989 року. Її авторами є Л. Виноградова, С. Толстая та інші славісти. Ця схема-анкета була призначена для опису міфологічних персонажів на матеріалі слов'янської та балканської традицій. Вона мала на меті з'ясувати характерні особливості міфонімів на різних рівнях: лінгвістичному, морфологічному, функціональному⁴⁰.

У нашій магістерській роботі для аналізу образу *мавки* (*нявки*) ми використовуємо саме цю схему аналізу персонажа, яку дещо доповнили та адаптували для українського фольклорно-етнографічного матеріалу Карпатського регіону, як це робили інші українські дослідники. Вона включає 7 ключових характеристик:

- 1) зовнішність персонажа (опис статі, віку, зросту, одягу; співвідношення краси і потворності; колір шкіри та волосся);
- 2) часопростір (місце постійного та тимчасового перебування, час активності);
- 3) улюблені звички, заняття (танці, співи; господарська діяльність);
- 4) взаємостосунки з людьми;
- 5) здатність до метаморфоз;
- 6) амбівалентний вплив на людину та природу;
- 7) захист і використання оберегів.

⁴⁰ Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачова В. В. Схема описания мифологических персонажей. Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89-6.IX.89. Проблемы культуры. Москва. 1989. С. 78-85.

2.1. Зовнішність персонажа.

Стать, вік, зріст, одяг. Уявлення про мавок чи нявок найбільше побутували насамперед в етнотрадиції Карпатського краю, а також у сусідніх історико-етнографічних регіонах Поділля та Волині. Згідно з фольклористичними записами з цих територій переважно *«мавками ставали нехрещені діти, що повмирали»*⁴¹. В опублікованих фольклорно-етнографічних матеріалах Павла Чубинського подано іншу версію, за якою мавки – це вкрадені чортами діти⁴². Найчастіше мавки, як і молоді дівчата, *«бувають високого росту, лице мають округле»*, одяг у них *«тонкий, прозорий, спадає недбало по усім тілі»*⁴³. За статтю карпатські нявки мали переважно жіночу природу, хоч могли бути і дівчатами, і хлопцями. Вони відзначалися гарною зовнішністю, але мали відкрити спину⁴⁴.

Співвідношення краси й потворності. Для нявки як жіночого демонічного образу Карпатського регіону головною диференційною ознакою й особливою рисою, яка виділяє цей образ із-поміж інших та яка властива тільки *«неправильним»* мерцям, є тілесні аномалії. У праці Володимира Шухевича яскраво представлені саме такі характеристики: *«Нявки-мавки се такі бісиці, шо з переду йик чельидина, а з заду видко їх утробу; ноги у них, йик у дитини, а голова жіноча»*; *«Нявки вігльидают з переду йик дівка, а з заду отверте тіло и видко, шо висьи з неї калюхи»*⁴⁵. Фольклорист Антін Онищук зафіксував такий варіант тілесної аномалії нявки: *«Няўки, се чудово гарні хлопці й дівчата, які лиш тим рїжняться від чоловіка, що тулів їх від сторони плечий цілком отвертий. У няўки то перед так, як у нас, а – не дивуйте – на заду цалом*

⁴¹ Галайчук В. Українська міфологія. Харків: «Клуб сімейного дозвілля». 2016. С. 144-145.

⁴² Чубинський П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: у 2 кн. П. П. Чубинський. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. 1995. С. 203.

⁴³ Гнатюк В. Нарис української міфології. Володимир Гнатюк. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2000. С. 126.

⁴⁴ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.). Київ. 2004. С. 121.

⁴⁵ Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5. Написав Володимир Шухевич. У Львові: З «Заг. друк.». 1908. С. 200-201.

отворене так, що усі ключі видно; всьо, гет до чиста – и утробу и серци и кылюхи; усьо, що у чоловіці, то усьо видно»⁴⁶.

На думку етнологу Володимира Галайчука, мавки були гарними панночками, вони мали зелені коси і зі спини було видно всі нутрощі, про що переповідали старі люди⁴⁷. Карпатські мавки (нявки) наділені антропоморфними властивостями, вони зображуються як гарні лісові істоти в подобі жінки, а ще, окрім гарної зовнішності, вони вирізнялися тим, що їх спини були відкритими і було видно усі нутрощі, а спереду вони виглядали, як звичайні дівчата, хоча не мали ні тіла, ні душі, а коли бігали по траві, то вона під їхніми ногами, навіть, не хиталася⁴⁸. Для гуцульських мавок, нявок характерна ще одна аномалія: у них ноги, як у дитини, а голова жіноча. Вони також можуть мати дуже малі ступні, це ймовірно пов'язане з уявленнями про походження, адже вважається, що ці демонічні істоти походять від померлих дітей⁴⁹.

У фольклорно-етнографічних записах нявки частіше зображені потворнішими, з відхиленнями, аніж мавки. Як влучно зауважує В. Пропп, «демонами вважалися скелети, які розкладаються, тому відсутність спини, поряд з кульгавістю, горбатістю та іншими рисами, входить у ряд ознак зовнішності персонажа, які вказують на його приналежність до «іншого» світу»⁵⁰, – пише у своїй статті Світлана Ягело.

Такі супротивні параметри краси, які одночасно поєднуються в одному образі мавки чи нявки, свідчать тільки про приналежність цього демонологічного персонажу до виду «ходячих» покійників та відображають її потойбічну сторону жіночого начала.

⁴⁶ *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 56.

⁴⁷ *Галайчук В.* Українська міфологія... С. 146.

⁴⁸ *Войтович В.* Міфи та легенди давньої України. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2009. С. 276.

⁴⁹ *Поріцька О.* Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 123.

⁵⁰ *Ягело С.* Духи-господарі природних локусів у демонічній прозі Карпат. С. Ягело. *Народознавчі зошити.* № 3 (99). 2011. С. 420.

Колір шкіри. Проаналізувавши фольклорно-етнографічні записи з Карпатського регіону, можна стверджувати, що для нявок характерний блідий/білий колір шкіри. Таку ж особливість відзначала й Ольга Поріцька у праці «Українська народна демонологія». На її думку, карпатські мавки, навки відрізнялися серед усіх жіночих міфологічних персонажів, відомих і українцям, і слов'янам, тільки блідим кольором обличчя та шкіри і незвичайною худорбою. Зі спини їхні тіла були відкриті, а спереду нічим не відрізнялися від звичайних людей.

На Гуцульщині мавка представлялася як *«дівчина незвичайної вроди, з гарним білим обличчям, великими синіми очима, ніжним білим тілом, довгим руським волоссям, а ззаду в неї видні нутроці, не прикриті навіть плівкою»*⁵¹. Білий колір в різних культурах світу має значення позитивного, нейтрального та негативного маркеру. В українській етнокulturі білий колір традиційно означає невинність, чистоту та радість, тобто символізує гармонію та світло, є нейтральним маркером. Проте цей колір може мати і протилежне значення у співвідношенні з порожнечою, безтілесністю, а також він пов'язаний з образом смерті. Так, примари та мерці могли з'являтися людям у білій одежі. Вважалося, що від Різдва Христового до Водохрищ – це білі дні, коли нечиста сила починає гуляти⁵². За народними віруваннями, вважалося, що колір шкіри може вказувати на походження міфологічного персонажа, оскільки етимологію демоніму *«мавки»*, *«нявки»* пов'язують з *павь*, що тлумачиться як *«мрець»*, *«покійник»* або ж *«демон»*, то можна провести семантичний зв'язок, який чітко вказує на те, що блідий/білий колір шкіри мавки, нявки є ознакою приналежності до демонологічного світу.

⁵¹ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX - поч. XX ст.)... С. 121.

⁵² Веклич Ю. І. Значення кольорів у культурах народів світу у контексті формування соціокультурної компетенції майбутніх учителів початкової школи. Ю. І. Веклич. *Проблеми сучасної педагогічної освіти. Педагогіка і психологія*. Вип. 39 (3). Київ. 2013. С. 61-62.

Колір волосся. Описи в різних фольклорно-етнографічних матеріалах засвідчують, що лісові нявки мали дуже гарне довге волосся, яке робило їх своєрідними та впізнаваними жіночими міфологічними персонажами. Володимир Гнатюк подав таку їх характеристику: «довгі коси спускають на плечі», а коли наступала весняна пора і все розцвітало, то вони любили прикрашати своє волосся квітами⁵³. У збірнику Володимира Галайчука в описах мавок йдеться також про їх зелене волосся: «зеленоволосі дівчата», «з зеленими косами», «в них коси такі зелені», «пані з зеленим волоссям»⁵⁴. Мавки могли мати і русяве волосся⁵⁵, але в більшості випадків переважає саме зелений колір волосся. Таку спільну ознаку можна пов'язати із приналежністю до місця локалізації, адже цих антропоморфних істот визначають як лісових красунь, тобто відносять до лісової місцевості.

2.2. Часопросторова характеристика

На думку Світлани Ягело, хронотоп фольклорно-міфологічного образу нявки (мавки) – необхідна складова її характеристики. «У демонологічній прозі Карпат, – стверджує дослідниця, – тісно переплітаються категорії місця та часу перебування демонічної істоти з її діями, властивостями та уподобаннями. Локативна характеристика демонологічного персонажа є важливою ідентифікуючою ознакою, яка часто мотивує їх назву – ім'я»⁵⁶. Загалом локуси перебування нявок та мавок можна поділити на два різновиди: *місце постійного перебування* та *місце тимчасового перебування*.

Місце постійного перебування. Просторове середовище мавок, нявок до певної міри обмежене. Адже проаналізувавши фольклорно-етнографічні матеріали, стає зрозуміло, що вони мешкали здебільшого в лісовій місцевості. У Карпатських горах ці міфологічні істоти «живуть на деревах у лісах, на полях

⁵³ Гнатюк В. Нарис української міфології... С. 126.

⁵⁴ Галайчук В. Українська міфологія... С. 146.

⁵⁵ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 121.

⁵⁶ Ягело С. Духи-господарі природних локусів у демонічній прозі Карпат... С. 422.

*і в траві»*⁵⁷. Ще одним місцем перебування мавок також вважали гірські печери та комори, які вони прикрашали килимами⁵⁸. Оскільки ці лісові істоти тісно пов'язані з природою, особливо з деревами, то вони часто перебувають на них та живуть на гілках. У демонологічних оповіданнях мавки найчастіше жили в ясеневих, ялових або хвойних лісах. Вони залишали свої сліди на деревах на ніч. Люди пояснювали, що вони таким чином міряли дерево, а вранці за цими слідами їх знаходили дроворуби. Через це небезпечно було залишати біля зрубаного дерева гострі предмети, адже мавки могли поранити ніжки, а тоді тому, хто залишив сокиру чи ще щось, загрожувала небезпека.

Дослідники стверджують, що згадки про мавок на деревах виникли на основі вірувань у богинь рослинності, лісів, покровительок природи. Як вважає Оксана Тиховська, ці демонічні персонажі дуже болісно сприймають знищення рослинності, тому так злісно реагували на все, що порушувало гармонію природи. Дослідниця розглядає цю ситуацію з психологічної точки зору й зауважує, що колись світ природи вважався одухотвореним, живим, тому такі вірування про мавок полегшували почуття провини лісорубів до природи. Через турботливе ставлення до мавок лісоруби ніби спокутували свою провину за зрубання дерев⁵⁹.

Місце тимчасового перебування. Місце, куди тимчасово сходилися нявки веселитися, називається *«розігри»*, а народна назва – *«ігровища»*. В «Матеріалах...» А. Онищука знаходимо, що ігровища – це ділянки землі, де танцювали нявки, з вигляду округлі, порослі мохом⁶⁰. Інколи в записах подано конкретну назву такого тимчасового локусу перебування нявок, яку подав інший учений Володимир Шухевич: *«На горі Скуповій, або на инчім високім*

⁵⁷ *Войтович В.* Міфи та легенди давньої України... С. 276.

⁵⁸ *Гнатюк В.* Нарис української міфології... С. 126.

⁵⁹ *Тиховська О. М.* Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Оксана Тиховська. Ужгород: РІК-У. 2021. С. 395-396.

⁶⁰ *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 56-58.

верху...»⁶¹. На ігрищах неподалік річок та озер на Зелені свята, як пише рівненський дослідник В. Войтович, мавки могли влаштовувати оргії-танці, особливо на свято Купала⁶².

У записах демонологічної прози Антіна Онищука зафіксовано цікаву міфологічну легенду, в якій розповідалося, що раніше нявок можна було побачити «всюди, близь села», але зараз вже ні. Це пояснюється тим, що на полонини почали ходити жінки, тому нявки пішли якнайдалі від тих місць, у найвищі «*граничні пасма гірські*», куди ніхто не зміг би зайти⁶³.

Таким чином, основними локусами перебування демонологічних мавок (нявок) є ліс (дерева) та гірська місцевість.

Час активності. Мавки активні у всі пори року, окрім зими, бо під час цього холодного періоду, за народними віруваннями, їх демонологічна сила стає слабшою, оскільки зимою природа засинає. Про це згадує Ольга Поріцька у праці «Українська народна демонологія...», зазначаючи, що мавки на Гуцульщині взимку ховаються, хоч інколи можуть виходити зі своїх схованок. У цей час на них можуть полювати мисливці, які відслідковують мавок за відбитками їх дитячих ніжок на снігу⁶⁴. Академік Володимир Гнатюк із цього приводу писав, що мавок можуть відстежувати стрільці, які теж знаходять їх за дитинячими слідами на снігу⁶⁵. Мавки найчастіше з'являються в темну пору доби або ж до світанку. І ці темні години є найбільш небезпечними для людей, тому що ці міфологічні персонажі дуже активні⁶⁶. Також активізуються мавки

⁶¹ Шухевич В. Гуцульщина Ч. 5 ... С. 201.

⁶² Войтович В. Міфи та легенди давньої України... С. 276.

⁶³ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 57.

⁶⁴ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 138.

⁶⁵ Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь. 1991. С. 395.

⁶⁶ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 138.

навесні, коли сходить сніг і все починає розцвітати, тоді вони бігають горами, долинами і засаджують на них квіти⁶⁷.

За народними віруваннями, існує спеціально відведений час, коли душі померлих, тобто нявок та мавок, можуть повернутися у світ живих і перетворюватися на справжніх людей. Цей день називають *Навій день* або *Навський Великдень*, *Мавський Великдень*, *Русальний Великдень* або ж *Мертвецький Великдень*. Із праці Валерія Войтовича «Міфи та легенди давньої України» довідуємося, що на Мавський Великдень русалки та мавки перетворюються на людей, вони ходять собі полями, луками, лісами, оскільки їхні душі цього дня є вільними. Міфологічні істоти харчуються звичайною людською їжею. А люди в цей день не працюють, бо не хочуть гнівати померлі душі⁶⁸.

2.3. Улюблені звички, заняття.

Танці, співи. Найулюбленішими заняттями для нявок і мавок були танці й співи. А ще їм подобалося бігати полями, гойдатися на віттях дерев. Міфологічні істоти збиралися на ігровищах («розіграх»), де влаштовували свої гуляння, подекуди й танці-оргії. Усе це відбувалося у спеціально відведений час, а саме перед святом Івана Купала. Відомий варіант, що вони збиралися на розігри «в тиждень по Святій неділі на горі Скуповій, або на інчїм високім верху в днину на полудни и гуляют, данцуют, грают си»⁶⁹. Серед мешканців Карпат переказували, що нявки танцюють душе швидко і парами – хлопець і дівчина, однак не кожен може побачити таке дійство і не в кожному пору. До танцю нявкам завжди приграє чорт на дудці – «осинавец на дутках»⁷⁰.

⁶⁷ Гнатюк В. Нарис української міфології... С. 126.

⁶⁸ Войтович В. Міфи та легенди давньої України... С. 276.

⁶⁹ Шухевич В. Гуцульщина Ч. 5 ... С. 200-201.

⁷⁰ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 56.

Також, улюбленим заняттям мавок є купання в річках та озерах, вони «люблять веселитися в теплих, розігрітих ще вдень сонцем Дажбога водах, хлюпаються у криницях, бо місяць і зірки для них – як для людей сонце в небі»⁷¹.

Господарська діяльність. Лісові мешканки могли не тільки розважатися, але й вести господарську діяльність. Відомо, що мавки на Гуцульщині могли прясти та ткати (але робили це з вкраденого льону), а також вміли шити собі одяг із вибіленого полотна. Ще їм подобалося прикрашати оселю гарними килимами, які вони самостійно виготовляли. Також мавки тримали свої оселі в чистоті та порядку. Рідше згадується, що вони займалися пранням білизни. А ще гуцульська мавка вміла випасати череду оленів, що наближає її образ до болгарської самодиви, самовіли. Одним із улюблених занять у мавок, нявок було бігати долинами й горами та засаджувати їх квітами та травами⁷². Такі вміння лісових міфологічних істот зближують їх зі звичайними людьми, зокрема зі звичайними жінками.

2.4. Взаємостосунки з людьми.

У Карпатському регіоні побутують різні легенди та перекази про романтичні та сімейні відносин нявок із хлопцями. Антін Онищук у «Матеріалах до гуцульської демонології» опублікував запис розповіді, в якій йдеться про випадок, коли парубок сам захотів одружитися з нявкою, а не навпаки, як це буває. Він заволодів хустиною найкрасивішої нявки, коли вона та інші купалися в озері, і не віддавав їй. Унаслідок цих дій міфологічна істота вже не могла від нього піти, і вони одружилися. Одного разу, коли хлопця не було вдома, нявка надурила його матір, забрала «фустку» та втекла назад у гори⁷³.

⁷¹ Войтович В. Міфи та легенди давньої України... С. 276.

⁷² Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 147.

⁷³ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 59.

У сюжеті цієї міфологічної легенди відображено відомий у фольклорній прозі і поширений у народних казках мотив, коли хлопець, заволодівши частиною вбрання нявки, змушує її одружуватися з ним. Демонологічний персонаж усупереч власній волі нібито потрапляє в «сімейний полон». Йому не вдається при звичаїтися до життя у світі «живих», він не відчуває себе комфортно в оточенні людей, тому тікає. Усе це вказує на те, що людина і нявка як представник потойбіччя не можуть гармонійно співіснувати в шлюбі і жити в соціумі, бо належать до двох цілком різних несумісних світів.

Відомі також фольклорні сюжети, в яких йдеться про нявок, які жили великими громадами, були дружніми, але не створювали сімей, що не сумісне з їхньою архетипною природою. Тому сюжетних творів, у яких йдеться про те, що нявки народжували дітей, збирачі фольклорно-етнографічного матеріалу ніколи не фіксували⁷⁴.

2.5. Здатність до метаморфоз.

У праці А. Онищука вміщено одну цікаву міфологічну легенду про нявку, у якій зображено здатність цих істот до метаморфоз, тобто перевтілень. У фольклорному сюжеті йдеться про чоловіка, який одного разу побачив в лісі сліди маленької дитини на снігу. Йому здалося це підозрілим, і він вирішив піти слідом. Так пройшов він три кілометри, але поступово сліди почали зникати. Оповідач, він же головний герой цієї розповіді, стверджував, що то була саме нявка: *«А тото Наўка тота...Но, ужєбим не віриў, алем сам витіў на свої очи; так би я здороў. А деж туди дитина ходит у таких безслихах та безвістьих, за чим?»*⁷⁵. Цей фольклорно-етнографічний запис свідчить, що нявки як демонологічні істоти можуть перевтілюватися, зокрема змінювати вигляд і розміри тіла, від дорослої людини до розміру дитини.

⁷⁴ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 150.

⁷⁵ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 58.

2.6. Амбівалентний вплив на людину та природу.

Поведінка мавок і нявок є неоднорідною та може мати різні наслідки для людей. Оскільки мавка є демонічною істотою або, як її називали мешканці Карпат, «темною богинею», вона могла шкодити людям. Іноді мавки стосовно людей, навпаки, були доброзичливими істотами, наприклад, вони могли допомагати стерегти худобу від хижих звірів. Із огляду на це можна виділити такі типові дії цих міфологічних істот: зваблення чоловіків, лоскотання до смерті, насилання блуду, ссання крові, відрізання голови, негативний/позитивний вплив на природу та здатність про все знати.

Зваблення чоловіків, лоскотання до смерті. Поширеною властивістю мавок була здатність зваблювати чоловіків. Ці лісові створіння могли забрати життя у випадкового подорожнього, у більшості випадків – представника сильної статі. Але перед тим змушували його відчувати радість, піднесення, а після цього лоскотали свою жертву, яка від перебільшеного емоційного збудження помирала. На думку Оксани Тиховської, подібні мотиви з погляду психоаналізу демонструють ідею деградації чоловіка як особистості внаслідок надмірного заглиблення в чуттєво-інстинктивну сферу, коли вони підпорядковують свої думки і вчинки еротичним фантазіям за відсутності справжнього кохання до жінки⁷⁶.

Семантику здатності залоскотати легеня до смерті інший учений Олександр Кирилук пояснює дещо по-іншому: *«Іноді лоскотання є засобом вмертвіння, а не захисту, і саме через лоскіт демонічні істоти гублять людей»*. Дослідник визнає, що мавки виглядають еротично, бо мають довгі коси та носять напівпрозорий одяг, що вступає в суперечність із аномальним тілом та холодними очима істоти. Він звертає увагу на те, що особливим моментом семантики лоскотання є також те, що воно часто ототожнювалась із статевим актом. А фольклорні джерела розповідають, що мавки-навки та мамуни доводять чоловіків до смерті виснажливим статевим актом, що згодом було

⁷⁶ Тиховська О. М. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект... С. 390.

замінено лоскотанням, яке зберегло ознаки «еротичності»⁷⁷. Мавки викликали у чоловіків різні емоції: від емоційного збудження до цілковитої порожнечі, від почуття щастя та радості до страху за своє життя. Нерідко в подобі мавки чоловіки могли уявляти свою кохану жінку, тим самим їх підсвідомість видавала бажане за дійсне, тобто вводила людину в оману, що наперекір суперечило дійсності.

Подібні небезпечні дії мавки також описав Павло Чубинський. Учений зазначав, що ці міфологічні істоти, яких він порівнював із лоскотницею, – це чорти. Вони дуже небезпечні, адже заманюють своєю красою чоловіка, говорять з ним, а потім залоскочують його до смерті. А ще мавки здатні відрізати голову перехожому⁷⁸.

Академік Володимир Гнатюк у своїх фольклорно-етнографічних записах подає сюжет, у якому карпатські мавки є нешкідливими для людей або нейтральними. Іноді вони могли тільки звабити хлопців для танців, проте були похливіми, а не злобними, а коли їх хтось лякав, вони відразу втікали⁷⁹.

Насилання блуду. Згідно з народними віруваннями, які побутували в історико-етнографічних регіонах Карпат, мавки мали здатність насилати блуд на перехожих, тобто могли дезорієнтувати на місцевості й провокувати на довге блукання по лісу. У цьому випадку демонім мавки семантично ототожнюють із образом «мани» (мана – це невидима істота, що перебуває в лісі або на пустирях). Їм обом приписували можливість насилати блуд/ману на подорожніх, заманювати у свою пастку. «Мавка (мана) асоціювалися з забороненим демонічним коханням, яке призводить до смерті. Синонімом їхніх гріховних почуттів є слово «блуд», яке народна уява об'єктивувала, увиразнивши повір'ям про можливість заблудитися (загубитися) в лісі під

⁷⁷ Кирилюк О. С. Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «сорока-воровка». Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 13. Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова. 2008. С. 123-124.

⁷⁸ Чубинський П. Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського... Кн. 1. 1995. С. 203.

⁷⁹ Гнатюк В. Нарис української міфології ... С. 127.

впливом чарів «лісових» жінок. Таким чином, обидва значення слова «блуд» відтворюють давнє праслов'янське вірування про загрозу потрапити під вплив «лісової жінки», себто блудити (загубитися) в лісі завдяки її магії і блудити – піддатися забороненій любовній пристрасті»⁸⁰, – інтерпретує згубні дії мавок дослідниця міфології Закарпаття Оксана Тиховська.

Крім того, мавки здатні завести людину, наприклад, глибоко в ліс і покинути її там. Подібну інформацію зафіксував Володимир Шухевич на Гуцульщині: коли нявки святкують розігри, людям не можна спати надворі, тому що вони ходять та співають і можуть натрапити на когось та обманом завести до лісу. Тоді людині вже не вийти звідти, бо *«єго водит Юда; він вже не умиває си, оченаші не говорит, а йик загине у лісі, то душу єго озме зараз Юда»*⁸¹.

У фольклорно-етнографічних записах Бойківщини є сюжети розповідей про русалку, яка могла наводити блуд: *«Русалка може чоловіка звести, шоб де лісом ходити. В нас тут є чоловік такий, шо русалка звела, то говорит сам до себе і йде си лісом, куда хоче»* (с. Верхнє Висоцьке, Львівська область)⁸².

Ссання людини. Ці вампіричні згубні для людини дії нявка може застосувати як відповідь на погане та зле ставлення до неї. Такий мотив про вкрай небезпечну поведінку нявки міститься у міфологічній легенді, яку опублікував Антін Онищук у праці «Матеріали до гуцульської демонології» від одного чоловіка з Карпат⁸³. Мавка, за його розповідями, може піти й почати ссати жінку за те, що вона витягла з грядок галузку, яку було заткнено на Зелені свята. Також нявки можуть піти і до дитини, і до чоловіка тільки через те, що його жінка скоїла такі дії стосовно цієї істоти. Така людина з часом марніє, шкіра її висихає до кісток, після чого вона помирає. Відповідно, через такі небезпечні дії нявки, люди почали краще стежити за майбутньою матір'ю на

⁸⁰ Тиховська О.М. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект... С. 390-391.

⁸¹ Шухевич В. Гуцульщина Ч. 5 ... С. 200-201.

⁸² Фольклорний архів КУФ. Документ ЕК_12AV20130701_vovczak_seans01_text01. С. 20.

⁸³ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 59.

Зелені свята. Крім того, на Бойківщині, люди вірили, що між *мавкою* або *майкою* є зв'язок з маєм, тобто гілкою, якою на Зелені свята замаюють оселю. Сучасна дослідниця Надія Левкович зафіксувала від бойків фольклорно-етнографічний матеріал, в якому йдеться про те, що коли збирали листя з маю, а потім в тому купали маленьку дитину, казали, що май ніби витягає перше у неї волосся, тобто відбувається прискорення росту волосся (с. Комарники, Самбірський р-н, Львівська обл.)⁸⁴.

Позитивний/негативний вплив на природу. Мавки та нявки дуже люблять розважатися, співати й танцювати, але такі гуляння мають різний вплив на рослинність. Як стверджує Іван Нечуй-Левицький, «*де танцюють мавки, там трава росте лучче й густіше*»⁸⁵. Але варто відзначити, що існує й протилежна думка щодо впливу мавок на природу, яку висловив рівненський дослідник Валерій Войтович: «*Де мавки перетанцюють, трава вік не буде рости*»⁸⁶. Відомості про негативний вплив на рослинність нявок подає також Антін Онищук: «*В таких то безлюдних й неприступних місцях святкують нявки й нині свої танці, а де раз перетанцюють, там трави не буде во вік*»⁸⁷. У цих же «Матеріалах...» вченого був зафіксований сюжет, що після веселощів нявок на їхніх ігровищах переставала рости трава. Для людей біда була в тому, що худобі, яку випасали, не було чого їсти і це завдавало шкоди на дійло⁸⁸. Згідно з гуцульськими віруваннями, як зауважує Ольга Поріцька, після танців мавок на траві залишаються жовті смуги у вигляді незамкнутого кола⁸⁹.

Можна зробити висновки, що в міфологічній прозі Карпат мавка є персонажем, який має позитивний вплив на відновлення природи після

⁸⁴ Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2012. Вип. 47. С. 236-252.

⁸⁵ Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). Київ: АТ «Обереги». 1992. С. 49.

⁸⁶ Войтович В. Міфи та легенди давньої України ... С. 276.

⁸⁷ Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908... С. 57-58.

⁸⁸ Там само. С. 59.

⁸⁹ Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.)... С. 147.

зимового періоду, що наближає її до дохристиянських богинь рослинного світу. З іншого боку, нявка здатна чинити негативний вплив на рослинність, що викриває темну сторону буття цього демонічного образу.

Здатність про все знати. Для мавок і нявок як антропоморфних демонологічних істот світу «мертвих» ще однією особливою властивістю була спроможність знати про все на світі. Цією здатністю обдаровані більшість казкових фольклорних персонажів, що є представниками потойбічного світу. Люди знали про цю особливість мавок і тому ставилися до них із пошаною, а мавка користувалася цією доброзичливістю з боку людей. Іноді у сюжетах фольклорної прози ця істота проявляє жіночу хитрість до парубка. Знаючи, що він має кохану дівчину, вона намагалася спокусити його та пропонувала закохатися в котрись із них⁹⁰.

Таким чином, поведінка та дії міфологічного персонажа мавки (нявки) сприймалася амбівалентно: вона і шкодила людям (звabлювала та наводила блуд), і була здатна чинити добре (турбувалася за природу, саджала квіти). Така подвійна сутність поведінки свідчить про архетипну основу цього образу⁹¹. Аналіз сюжетів із поведінкою міфологічних персонажів, які окреслено демонімами «мавка» та «нявка», свідчить про їхню психічну нестійкість та роздвоєність внутрішнього стану, що несе в собі шкідливі наслідки для навколишнього світу. Саме через ці характеристики нявок зараховують до міфологічних персонажів, які належать до «іншого» потойбічного світу.

2.7. Захист і використання оберегів.

У фольклорній прозі про мавок, яка побутує в історико-етнографічних регіонах Бойківщини, Гуцульщини, Буковини, Покуття, Опілля, поширений мотив захисту та використання оберегів від цих демонічних істот, які могли завдавати шкоди людині. Так, у фольклорно-етнографічних матеріалах описано

⁹⁰ Войтович В. Українська міфологія... С. 285.

⁹¹ Тиховська О. М. Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект... С. 397.

різні способи, як вберегтися від блуду, дезорієнтації на місцевості, яку наводять мавки, нявки. Дослідник Валерій Войтович у праці «Міфи та легенди давньої України» пише, що для цього потрібно зняти з себе сорочку, вивернути її навиворіт й одягти знову⁹². Такий же прийом оборони із сорочкою навиворіт від порятунку нявки зафіксував Антін Онищук⁹³. Це свідчить, що такий спосіб порятунку від блуду був найпоширенішим і серед мешканців Карпат.

Людина могла захиститися від цих міфологічних істот і за допомогою інших засобів-апотропеїв. Якщо мати при собі такі рослини як часник, цибуля або ж оделян, вони зможуть стати на заваді злим діям нечистої сили, через них відповідно блуд не зможе причепитися до подорожнього та завести його у густий незнайомий ліс. Ці рослини-обереги відлякують мавок і блуд через те, що є освяченими та мають специфічний різкий запах. У фольклорно-етнографічних записах Володимира Шухевича про такий варіант захисту навіть йдеться у коротких пісеньках, які нібито виспівують самі нявки на розіграх:

1. *«Йик би ни цибульи, ни чиснок*

Та ни кидрове зільи ані юдове зільи,

То би був наш сьвіток».

2. *«Йик би ни лук-чиснок, ни одилен-зіле,*

Мати синка породила, ми би єго взьили!»⁹⁴.

Отже, узагальнивши, можна констатувати, що образ нявки (мавки) належить до демонологічних персонажів нижчої міфології, які входять до цілісної міфологічної картини світу. Для його комплексного аналізу було розроблено узагальнену схему опису, в основу якої увійшли напрацювання російських та українських науковців, що стосуються вивчення міфологічних, зооморфних і орнітоморфних образів у слов'янському фольклорі та етнокультурі. Крім того, цю схему було адаптовано до українського

⁹² *Войтович В.* Міфи та легенди давньої України... С. 277.

⁹³ *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908... С. 58-59.

⁹⁴ *Шухевич В.* Гуцульщина Ч. 5 ... С. 200-201.

фольклорно-етнографічного матеріалу з Карпатського регіону, який охоплює Гуцульщину, Бойківщину, Закарпаття, Буковину, Покуття та деякі суміжні території. В основу опису демонологічного персонажа нявки (мавки) покладено такі характеристики: зовнішність персонажа (опис статі, віку, зросту, одягу; співвідношення краси і потворності; колір його шкіри та волосся); часопросторові особливості (місце постійного та тимчасового перебування, час активності); улюблені звички, заняття (танці, співи; господарська діяльність); взаємостосунки з людьми; здатність до метаморфоз; амбівалентний вплив на людину та природу; способи захисту від демонічної істоти та використання оберегів. Ці параметри дали змогу системно описати морфологію та структуру образу нявки (мавки), опираючись на регіональні фольклорно-етнографічні записи, що були опубліковані в XIX – XX століттях.

РОЗДІЛ 3.
АВТОРСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФОЛЬКЛОРНО-МІФОЛОГІЧНОГО
ОБРАЗУ МАВКИ (НЯВКИ) В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ
КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Синтез фольклору і літератури – це стало явище для українського письменства. Поєднання двох світів утворює надзвичайний симбіоз яскравих персонажів, мотивів і сюжетів. Українська література різноманітна численними фольклорними персонажами, які мають свою специфіку та глибинну природу походження, де кожен образ є самобутнім та неповторним у своєму роді, де кожен із персонажів має свій особливий зв'язок із реальним світом, із живими людьми. Завдяки фольклорним матеріалам письменники осмислюють і подають своє бачення давніх вірувань наших предків, таким чином вони закарбовують демонологічні образи в пам'яті народу навіки. Письменники надихалися українською усною словесністю та черпали для себе звідти нові ідеї та сюжети для майбутніх творів. Література вбирає в себе образи тих персонажів, які становлять світоглядні цінності та несуть у собі культурну значимість.

Одним із найпопулярніших жіночих антропоморфних образів, який письменники інтерпретують в українській літературі є лісова мавка. Цей персонаж наділений особливими індивідуальними жіночими рисами, завдяки яким легко можна ідентифікувати, що перед нами саме міфологічний образ мавки. Активне використання демонічних персонажів в українській літературі набуло поширення в ХІХ – на початку ХХ століття. У своїх художніх творах їх зображали такі відомі майстри слова як: Тарас Шевченко, Леся Українка, Михайло Коцюбинський, Іван Франко, Олександр Олесь, Борис Грінченко, Євген Гребінка та інші.

Серед цих письменників у першу чергу варто виділити Лесю Українку з її драмою-феєрією «Лісова пісня», завдяки якій міфологічний персонаж мавки став ще більш популярним і упізнаваним в українській літературі та серед

читачів. Письменниці вдалося створити найяскравіший і найбагатший літературний образ лісової мавки серед усіх інших персонажів української письменності. Вважається, що ця геніальна драма має паралелі та пов'язана з багатьма творами європейської літератури, серед яких: «Сон літньої ночі» В. Шекспіра, «Затоплений дзвін» Г. Гауптмана, «Снігуронька» О. Островського, «Синій птах» М. Метерлінка, «Русалка» О. Пушкіна та інші⁹⁵.

Міфологічний образ Лесиної мавки є найвідомішим в українській літературі. Проте, крім Лесі Українки, до нього зверталися й інші українські письменники: Михайло Коцюбинський у повісті «Тіні забутих предків», Олександр Олесь у творі «Ніч на полонині», Іван Франко в оповіданні «Мавка» та інші. У нашій магістерській роботі головну увагу буде приділено аналізу образу мавки саме у цих творах української літератури.

3.1. Жіночий персонаж Мавки у драмі-фесрії Лесі Українки «Лісова пісня» та її карпатські прототипи

Образ лісової мавки є одним із найскладніших в українській народній творчості з погляду генезису та його етимології, а також через амбівалентність характерних ознак притаманних мавці, які роблять її неординарну постать унікальною та особливою. Мавка є неймовірно сильним і таємничим персонажем, і всі ці ознаки зацікавлюють митців слова до її літературної інтерпретації та художньої апробації з метою донести до читача прості і привабливі, але водночас глибоко філософські ідеї. Поліфункціональність, архетипна природа та генетична основа мавки становлять певну складність для самобутнього трактування художнього замислу автора, адже цей міфологічний образ співвідносний з іншими слов'янськими демонологічними істотами, які належать до одного синонімічного ряду. Їх диференціація можлива тільки за функціональною природою та локативними характеристиками, які вказують на

⁹⁵ Голобородько Я. Емблематичність як вираження енігматичності. *Слово і Час*. 2007. № 8. С. 84.

їх приналежність до різних демонологічних груп. На думку луцького дослідника Віктора Давидюка, міфологічний образ мавки належить виключно до культу рослин, що визначається її зв'язком з духами природи та стародавнім походженням.

Леся Українка створила свою драму-феєрію влітку 1911 року за неповних два тижні у грузинському місті Кутаїсі, а вперше друком твір вийшов 1912 року. Написання «Лісової пісні» далось письменниці непросто, бо саме в цей період у неї були неабиякі проблеми зі здоров'ям, а після завершення своєї роботи вона ще довго відновлювала свої сили. Незважаючи на серйозні труднощі із самопочуттям, їй вдалося літературно укласти твір, який повертав її на рідні терени, який був своєрідним духовним прихистком, віддушиною для неї в чужій країні. «Лісова пісня» – це етноестетичний твір, який завдяки давнім віруванням українців, міфопоетичній мові, оновленому первісному мисленню та неймовірній красі волинської природи, зміг показати бездонну глибину почуттів та невмирущу красу людської душі.

Фольклор займав особливе і дуже важливе місце у творчості Лариси Косач, тому поетизація природи волинського краю, її традицій та етноментальності народу знайшли своє відтворення у творчості та неординарних художніх образах, які створила видатна українська письменниця. Одну із причин написання драми про Мавку Леся Українка описала у своєму листі до мами, де вона зазначала: *«Мені здається, що я просто згадала наші ліси та затужила за ними. А то ще я й здавна тую мавку «в умі держала», ще аж із того часу, як ти в Жабориці мені щось про мавок розказувала, як ми йшли якимсь лісом з маленькими, але дуже рясними деревами. Потім я в Колодяжному в місячну ніч бігала самотою в ліс (ви того ніхто не знали) і там ждала, щоб мені привиділася мавка. Видно, вже треба було мені її колись написати, а тепер чомусь прийшов «слушний час» – я й сама не збагну чому.*

*Зчарував мене сей образ на весь вік»*⁹⁶. Таким чином, Мавка для Лесі постає особливим, інтимно близьким і родинно важливим персонажем її «золотого» дитинства, чим ще більше зацікавлює дослідників її творчості.

У народній міфології мавку традиційно зображували як молоду гарну дівчину з довгим волоссям, красивими очима, яка любить співати й танцювати, а ще має струнку фігуру. Контрастною аномалією до цієї позитивної характеристики є те, що ззаду в неї видно нутрощі, хоч спереду це звичайна дівчина-красуня. За народними уявленнями, мавка виступає в ролі спокусниці, оскільки має здатність зваблювати молодих хлопців та чоловіків, яких вона може залоскотати до смерті або ж зігнути їм голови. Усі ці риси вказують на те, що мавка є типовим амбівалентним фольклорно-міфологічним образом, який містить у собі одночасно і вроду та красу, і потворність та небезпеку. Спробуємо з цього аспекту проаналізувати літературний образ мавки, який художньо переосмислила у своїй драмі Леся Українка.

Літературна Мавка на перших сторінках твору постає перед читачами істотою з довгим чорно-зеленим волоссям, в зеленому одязі, яка тільки-но пробудилася від зимового сну. Ця характеристика про зеленкуватість її волосся одразу зближує цього літературного героя з карпатською нявкою, про що ми зазначали у другому розділі роботи. З самого початку її увага зосереджується на музиці, яка лунає з сопілки Лукаша. І з цього моменту починається їхня історія кохання та реалізується головна проблематика твору – вічне протистояння природи та людини, суперечність між чистими почуттями та побутом, безсмертністю та буттям, протиріччя між свободою та неволею, антагонізм добра і зла.

Усі ці розбіжності впливають на психологію та поведінку головних героїв, тим самим вони розкриваються як неординарні особистості, які мають свій багатий внутрішній світ. Леся Українка виокремила жіночий демонологічний образ із народних уявлень і майстерно наділила його

⁹⁶ *Українка Л.* Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Том 14. Листи (1907-1913). Луцьк: ВНУ імені Лесі Українки. 2021. С. 284-285.

особистісно-людськими рисами, надавши їм глибокого змісту та значення. Їй вдалося переосмислити фольклорний образ та наблизити його до реального світу, який був завжди невідомим та недосяжним. Письменниця обдаровує лісову німфу людськими рисами зовнішності, подібними до народних джерел і зокрема до фольклорно-міфологічних матеріалів із Карпатського краю: *«Що ж, – ти зовсім така, як дівчина... ба ні, хутчій як панна, бо й руки білі, і сама тоненька, і якось так убрана не по-наськи...»*⁹⁷. Таке зображення демонічного персонажа свідчать про повноцінну ідентичність літературного образу з фольклорно-етнографічним, адже навіть Лукаш у сюжеті твору не відразу зрозумів, хто вона насправді.

Мистецька трансформація Мавки відбувається впродовж всього твору, а не відразу. Леся Українка поетапно втілює свої задуми та реалізує їх у тих ситуаціях, які найкраще підходять до літературного перевтілення образу. За фольклорними віруваннями в мавці продовжує існувати покійна душа, а у творі вона постає як та, що має безсмертя, тобто без людської душі: *«Мені здається, що жила я завжди...»*⁹⁸. І саме ця ознака є відмінною у літературній інтерпретації Лесі та першою ланкою її трансформації.

А далі Мавка та її тіло зазнають великих змін: у ній починають зароджуватися людські почуття, і вона стає відчувати різні людські емоції, такі як: гармонія, кохання, страждання, самотність, ненависть, злість та жертвовність. Завдяки їм Мавка поступово починає внутрішньо перевтілюватися та втрачати тілесне безсмертя, але натомість отримує безсмертну душу. Цей трагізм посилюється неприйнятними законами навколишнього світу, який так манив лісову мавку, за які всі герої понесли своє покарання. Леся Українка зуміла передати через загальнолюдські відносини персонажів глибинну сутність людини, її філософію мислення, а взаємодія героїв показала важливість людських цінностей. Письменниця, інтерпретуючи образ мавки в

⁹⁷ Українка Л. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Том 3. Драматичні твори (1909–1911). Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки. 2021. С. 256.

⁹⁸ Українка Л. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах... Т. 3. С. 257.

«Лісовій пісні», показала, що насправді хвилює головну героїню твору, що для неї важливо і заради чого вона готова йти на самопожертву. Літературний образ Лесиної мавки по-справжньому цінує у своєму житті волю, свободу, до цього почуття її привчив Лісовик (*«Я звик волю шанувати»*).

Коли Мавка зіштовхнулася з людським світом, то вона зрозуміла, наскільки взаємини між людьми складніші, аніж у світі природи. Їй було важко боротися з їхніми законами життя, вона не відчувала себе серед людей «своєю», тому її охоплював стан самотності, який був ще одним етапом її переродження. За буденними справами, які Мавці доводилося виконувати, вона втрачала свою свободу, гармонію та віру. Упродовж сюжету драми-феєрії прослідковується, як змінюється яскравість її вбрання, адже на початку твору вона з'являється в *«ясно-зеленій одежі»*, вона любить, коли волосся завітчане та розпущене, але поступово її одяг ставав простішим: *«на їй сорочка з десятки, скупо пошита і латана на плечах, вузька спідничина з набиванки і полиняний хвартух з димки, волосся гладко зачесане у дві коси і зложено навколо голови»*⁹⁹. Стає видно, що Мавка ніби перетворювалася з лісової німфи на сирітку, а Лісовик порівнював її із служницею: *«До кого ти подібна? До служебки, зарібниці...Згадай, якою ти була в ту ніч, коли твоє кохання розцвілося: була ти наче лісова царівна у зорянім вінку на темних косах»*¹⁰⁰. У третій дії Мавку вже було важко впізнати: *«вона в чорній одежі, в сивому непрозорому серпанку, тільки на грудях красіє маленький калиновий пучечок»*¹⁰¹, а згодом вона взагалі перетворюється на *«вербу з сухим листом та плакучим гіллям»*¹⁰².

Така зовнішня модифікація символізує внутрішню трансформацію, яка означає зміну внутрішнього світу та своєї ідентичності. Лесиній Мавці було важливо відчувати себе частиною «свого» світу та не втратити гармонію із природою, їй хотілося звичайного дівочого щастя, але не такою дорогою ціною.

⁹⁹ Там само. С. 286.

¹⁰⁰ Там само. С. 302.

¹⁰¹ Там само. С. 309.

¹⁰² Там само. С. 317.

А самопожертва заради кохання вказує тільки на її силу духу, здатність до щирих почуттів та бажання бути щасливою.

На нашу думку, саме в цьому і полягає відмінність між персонажем фольклорної мавки та її літературним прототипом у «Лісовій пісні». Більшість дослідників стверджували, що Леся Українка здійснила літературну інтерпретацію волинсько-поліського образу мавки і не завжди вдавалася до порівняння його з її гуцульським чи бойківським відповідниками. У фольклористичних працях дослідників Гуцульщини, Бойківщини, Покуття, Буковини, наприклад, А. Онищука, В. Шухевича, Є. Онацького, В. Галайчука та інших, карпатська мавка постає звабницею чоловіків. Подібною, але дещо іншою є ситуація у драмі-феєрії Лесі Українки: Мавка сама спочатку була спокушена грою Лукаша, а потім зваблена його красою і невимушеністю. По суті, вона сама потрапила у ту пастку, яку карпатська мавка завсіди готує для своїх злодіянь представникам чоловічої статі. Цікавим є також те, що лісова красуня стала для головного героя першим провідником у світ кохання: *«Я не любився ні з ким ще зроду. Я того й не знав, що любовці такі солодкі!»*¹⁰³. Вона привчала Лукаша до природи, гармонії, намагалася показати, що його душа прекрасна і все навкруги теж.

Мавка у творі Лесі Українки є яскравим прикладом героя неоромантичного типу. Позаяк неоромантиків цікавить душа персонажа та його внутрішній світ. Неоромантичний характер Мавки проявляється у прагненні відшукати свій ідеал, у бажанні стати вільною та зберегти гармонію природи у своєму досконалому світі. Леся Українка при створенні літературного образу Мавки застосувала неоромантичний принцип розкриття внутрішнього світу образів. Зображуючи Мавку, вона представила її як індивідуальність, яка має людські характеристики. Письменниця прагнула показати сильну особистість, якій буде під силу подолати межу конфлікту «природа-людина»¹⁰⁴. Лесі

¹⁰³ Там само. С. 274.

¹⁰⁴ Гулак А. С. Проблема двосвіття в «Лісовій пісні» Лесі Українки. *Вісник студентського наукового товариства ДонНУ імені Василя Стуса*. Том 1. № 6. 2014. С. 132-133.

Українці, як модерністові, на мою думку, вдалося повністю перевернути образ мавки, вона зробила із жінки, дівчини – спасителя, в якому закладено абсолют природи, абсолют філософської категорії любові й духовності. Через мистецтво слова авторці вдалося показати свої власні емоції, своє світобачення та відчуття фольклорного світу. У творі наявні елементи автобіографічності, оскільки він просякнутий її психоемоційним станом, душею та життям.

Літературна інтерпретація образу мавки у творі «Лісова пісня» – це філософське поєднання соціального та духовного життя, ліризму та глибокого драматизму. Мавка Лесі Українки – це втілення краси, енергії та людяності, її героїня весела та позитивна лісова мешканка, якій дістався трагічний шлях до щасливого життя. Антропоморфний демонологічний образ був представлений у творі зі світлого боку, тобто вона втілювала в собі позитивні якості (чистосердечність, щирість, відкритість), які були протилежними для міфологічного образу карпатської мавки. Це пояснюється тим, що наприкінці твору, коли Мавка вже перетворилася на вербу, Лукаш визнав свою провину і був готовий понести заслужене покарання: «...*Живи мою кров'ю! Так і треба, бо я тебе занастив*»¹⁰⁵. Але Мавка проявила своє прощення та жіночу мудрість і відповіла йому: «*Ні, милий, ти душу дав мені, як гострий ніж дає вербовій тихій гілці голос*»¹⁰⁶. Мавка втратила своє тіло, але одержала душу: «*стане початком тоді мій кінець*», вона віднайшла своє щастя та гармонію в тому, що тепер зможе співати людям «*все, що колись ти для мене співав*»¹⁰⁷.

3.2. Первісне міфологічне мислення як основа метаморфози Марічки у нявку в повісті Михайла Коцюбинського «Тіні забутих предків»

Майже одночасно з Ларисою Петрівною Косач в 1910-1911 рр. постав в українській літературі один із кращих творів Михайла Коцюбинського – «Тіні

¹⁰⁵ Українка Л. Повне академічне зібрання творів: у 14 томах... Т. 3. С. 328.

¹⁰⁶ Там само. С. 328.

¹⁰⁷ Там само. С. 328.

забутих предків». Це повість про неймовірну історію кохання гуцульських підлітків із двох ворогуючих родів, яка продемонструвала самотнє життя, дивовижний гуцульський світ, збагачено описами традицій, обрядів і вірувань Карпатського краю. Автор був настільки захоплений Гуцульщиною, що спеціально їздив туди, щоб дослідити для себе цей культурно багатий регіон, повністю поринути у його глибокий духовний світ, а згодом детально передати у творі всю культуру, природу та психологію його героїв – мешканців гір.

Твір М. Коцюбинського має різну проблематику: від гармонії між людиною та природою до зіткнення життя й смерті. Оскільки «Тіні забутих предків» – це повість про життя гуцульського народу, нас цікавить відображений у ньому духовний світ і народні вірування. Головні герої твору – Іван та Марічка стали своєрідними українськими прототипами героїв твору «Ромео і Джульєтта» англійського письменника Вільяма Шекспіра. Вони мають спільну трагічну історію кохання – усі головні герої обох творів гинуть. Ця філософська повість також перегукується із драмою-феєрією Лесі Українки «Лісова пісня». У цих творах є багато схожих рис, які паралельно відображаються в образах головних героїв: Івана й Лукаша, Марічки й Мавки. А ще тут прослідковується подібність в ідеї творів: це дві історії, які присвячені величному світу природи, щирим людським відносинам та порятункові свого внутрішнього голосу.

Літературна інтерпретація демонологічної мавки Михайла Коцюбинського втілена у творі в образі гуцульської нявки (мавки). Авторіві значною мірою вдалося зберегти відповідність у передачі традиційних уявлень народного міфологічного образу в літературній. Так, головного героя зваблює і спонукає до смерті Мавка-Марічка¹⁰⁸, подібний мотив знаходимо у фольклорно-етнографічних записах з Гуцульщини, Закарпаття та Бойківщини, де чоловік стає жертвою лісової жінки-демона.

¹⁰⁸ Марків Р. Міфологізм «Лісової пісні» (Мавка: неоромантична концепція міфологічного персонажа). Р. В. Марків. *Парадигма*. Львів: НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. 2004. Вип. 3: *Збірник наукових праць*. 2008. С. 332.

Письменник більше робить акцент на змалюванні зовнішності Марічки. Коли вже «взяла її вода», дівчина повернулася до милого у вигляді нявки і почала ввижатися Іванові: «Він знов бачив Марічку, її миле обличчя, її просту і щиру ласкавість, чув її голос, її співанки...»¹⁰⁹. У літературному зображенні зовнішнього вигляду міфологічної істоти із повісті «Тіні забутих предків», як і в фольклорно-етнографічних записах науковців, знаходимо також аналогічні тілесні аномалії: «Йшов поруч із нею й боявся пустити Марічку вперед, щоб не побачить криваву дірку ззаду у неї, де видно серце, утробу і все, як се у нявки буває»¹¹⁰.

М. Коцюбинський також передав вплив нявок на рослинність: під їхніми ногами трава зеленіла, тобто відбувався позитивний вплив цих істот на рослинний покрив. Це підтверджує і водночас суперечить характеристиці нявок із фольклорної народної прози. Адже, наприклад, Антін Онищук у своїх записах зафіксував твердження, що на тому місці, де танцювали нявки, трава не буде більше рости ніколи.

Значне місце у повісті письменник приділив художньому зображенню гуцульського краю, описав флору й фауну того місця як складну систему, яка здатна впливати на долі головних героїв. Завдяки стихіям людина відчувала велич та силу природи, яка надихала та впливала на емоційний стан героїв. А весь колорит повісті ще більше збагатився шляхом уведення міфологічних персонажів.

У повісті наявні елементи символізму так, наприклад, вода (річка Черемош) є одночасно символом і смерті, і переродження. У контексті цього можна трактувати, що Марічка відродилася у демонологічній подобі нявки через те, що загинула у воді, адже серед мешканців Карпат побутували народні вірування, що нявками могли стати душі молодих дівчат-потопельниць.

¹⁰⁹ Коцюбинський М. М. Тіні забутих предків: повість, оповідання. Михайло Коцюбинський. Харків: Фоліо. 2017. С. 68.

¹¹⁰ Там само. С. 69.

Марічка не є самогубцею, бо вода збила її з ніг несподівано, дівчина не збиралася вкорочувати собі віку.

Михайло Коцюбинський поділяє образ Марічки на дві частини: на початку твору вона постає гарною, доброзичливою, відкритою дівчиною, яка вірить у кохання, тобто висвітлює позитивну, світлу сторону героїні. Тоді як наприкінці повісті з'являється її протилежна сторона, яка є деструктивною, руйнуючою, і саме цей бік пробуджує демонічну сутність нявки. Цей руйнівний стан прослідковується, коли Іван шукав присутність Марічки серед лісу, йшов на її голос і загинув через поклик кохання: *«Ханав руками повітря, ловив ногою камінь, одірваний нею, і чув, що летить вниз, сповнений холодком та дивною пусткою в тілі»¹¹¹*.

Тож можна твердити, що у творі Михайла Коцюбинського відбулася художня трансформація образу Марічки-нявки, яка з ліричного персонажа перетворилася на демонологічну амбівалентну істоту, завдяки чому сюжет набув трагічного закінчення. У цих та інших ознаках проявляється художній міфологізм повісті, який відрізняється від подібного явища у «Лісовій пісні». Адже Леся Україна змінює семантичну структуру міфологічного образу таким чином, що її образ Мавки олюднюється, вона наділяє його цілісними людськими рисами зовнішності. Натомість Михайло Коцюбинський міфологізує людський персонаж, літературний образ людини вростає у міфологічний контекст¹¹².

Повість «Тіні забутих предків» була написана сонцепоклонником, так письменника називали колеги та друзі за те, що він любив сонце, соняхи, життя, що був красивою людиною всередині. І цей твір Михайла Коцюбинського є відображенням тих світлих людських рис, які згасали перед близькою смертю автора.

¹¹¹ Там само. С. 74.

¹¹² Марків Р. Міфологізм «Лісової пісні» (Мавка: неоромантична концепція міфологічного персонажа). Р. В.Марків. *Парадигма*. Львів: НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. 2004. Вип. 3: *Збірник наукових праць*. 2008. С. 337.

3.3. Людське жіноче єство і внутрішній світ гуцульської Мавки Олександра Олеся в поемі «Ніч на полонині»

Звертався до інтерпретації міфологічного образу мавки й відомий український письменник – поет і драматург Олександр Олесь, який був одним із перших представників раннього українського модернізму, а його поезія і творчість тяжіла до символізму. На схилі своїх літ митець написав останню зі своїх драматичних поем «Ніч на полонині» (1941 р.). Цей ліро-епічний твір розповідає історію кохання молодого вівчара Івана, який у горах на полонинах пас маржину – овець, до гірської красуні – Мавки, яка мріяла зустріти свою любов. Цей твір є народнопоетичною картиною, який відображає дуалізм реального та міфологічного світів, зіткнення добра й зла, показує щирі людські почуття.

Головну проблему твору можна сформулювати загальновідомим висловом: на чужому нещасті свого щастя не побудуєш. Історія кохання Івана та Мавки була несподіваною. Хлопець мав наречену в селі, і восени вони мали одружитися. Але ж кохання і відрізняється тим, що виринає зненацька. Тож ця риса несподіваності та інші ознаки додали поемі загадковості та містичності.

Олександр Олесь на початку твору використав сон як художній прийом. Саме через цей психологічний стан людина мала можливість ніби втекти від реального світу до ірреального, у неї виникала можливість пізнати свої фантазії та прожити маленьке життя уві сні. Літературне сновидіння письменники використовують для того, щоб глибше розкрити психологію персонажів. Такий прийом відрізняється від природного сновидіння тим, що у літературному сні підсвідомість виявляється у певному художньому вияві, опосередковано, через слово, яке у міфологічному просторі сновидіння набуває значення символу. Значення сну полягає в зображенні виконання бажань, сновидіння відносить

нас у майбутнє, але представляє собою копію і відтворення минулого¹¹³, – такі думки австрійського психолога З. Фрейда помістила у своїй статті Ванда Чайковська. Сон в поемі виступає символом бажання стати частиною казкового світу, наповнити своє буденне життя чарівністю та магією. Адже Іван – це персонаж, який не вірить в красу природи і в «інший» світ, але все змінюється, коли йому розповідає історії Степан (колишній вівчар) про міфологічний світ і вірування гуцулів у чортів, лісовиків та мавок.

Літературна Мавка Олександра Олеся – це прототип фольклорної гуцульської мавки. На нашу думку, саме цей образ мавки з-посеред тих творів, які проаналізовані в магістерській праці, є найповнішим та найчіткішим відображенням народних уявлень гуцулів про демонічну істоту. Це підтверджується її детальним описом та характеристиками в тексті твору, які співпадають із записами дослідників карпатського регіону. У поемі ця героїня представлена як дівчина неймовірної краси, в яку з першого погляду закохався Іван. Вона має властиві демонічній істоті тілесні аномалії («як крейда біла»¹¹⁴), породжена матір'ю і любить переміщуватися з місця на місце, бо в ній «тече мандрівна кров»¹¹⁵, тому вона живе і в горах, і в лісах. Загалом, Мавки в ліро-епічній поемі «Ніч на полонині» не є шкідливими демонами: вони стережуть свій дім, тобто ліс, проганяють злодіїв із долин, щоб ті нічого не вкрали. Гірські красуні зображені працьовитими, оскільки вміють робити трембіти та ріжки, люблять вишивати сорочки та плести вінки з квітів, – усе так само, як про них розповідають у народних переказах місцеві мешканці Карпат.

Аналізуючи поему, одразу відчуваєш, що письменник закладав позитивну енергетику в літературний образ Мавки, бо впродовж твору вона була зображена веселою, жвавою та справедливою. Однак її образ обтяжує той факт,

¹¹³ Чайковська В. Сон і сновидіння як художні прийоми психологічного розкриття персонажів в українській літературі. Ванда Чайковська. *Волинь-Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем*. 2002. № 9. С. 182-183.

¹¹⁴ Олесь О. Твори: в 2 т. Т. 2: Драматичні твори. Проза. Переклади. Київ: Дніпро. 1990. С. 246.

¹¹⁵ Там само. С. 209.

що вона стає тою демонічною істотою, яка несе за собою смерть, хоч не вона вбила наречену Івана, а Чорт, який був ладен за неї на все. У цьому випадку не можна стверджувати, що Мавка повністю винна у загибелі Марічки, адже вона не зверталася до Чорта вбити дівчину. Вона хотіла тільки, щоб він налякав її, і та пішла з полонини. Мавка в такий спосіб боролася за своє щастя: *«Я ж не хотіла й не могла забити дівчину з села. І як би я її убила, коли й вона його любила!»*¹¹⁶. У своїх висловлюваннях вона була щирою та чесною із собою та Іваном, їй теж було важко пережити біль і страждання від втрати: *«як ніч, глибока моя рана...»*¹¹⁷.

Відтворені у творі трагічні обставини змушують героїв поеми розібратися у своїх почуттях, зрозуміти наскільки відносини між ними правдиві та чи можна їх зберегти. Елемент смерті виступає в поемі переломним моментом, завдяки якому оголюється сутність персонажів, розкривається їх єство. Головні герої усвідомлюють, що закохані одне в одного, але наслідки після загибелі нареченої Івана відобразилися на їхніх відносинах. Мавка відчувала себе винною у тому, що була собою: *«Чи винна я, що народилась в цім лісі мавкою на світ?»*¹¹⁸. Натомість Іван теж болісно переживав утрату: *«Я хочу вмерти... Світ холодний»*¹¹⁹. Його природний морально-психологічний стан був порушений, він прагнув віднайти спокій, його непокоїли внутрішні переживання, через які він кричав: *«Мені ні вмерти, ані жити...»*¹²⁰.

Паралельно автор твору наділяє літературний образ Мавки антропоморфними здібностями, тобто зображує міфологічну істоту як повноцінну жіночу особу: *«Розбите серце пополам, чужу і людям, і своїм ношу дитину я під ним»*¹²¹. У художній літературі така особливість рідко застосовується по відношенню до демонологічного образу мавки, адже для цих

¹¹⁶ Там само. С. 243.

¹¹⁷ Там само. С. 243.

¹¹⁸ Там само. С. 248.

¹¹⁹ Там само. С. 247.

¹²⁰ Там само. С. 250.

¹²¹ Там само. С. 243.

істот таке явище непритаманне, їхнє серце розбитим не буває. І вагітність для цього персонажа не є природною рисою. Якщо порівнювати з попередніми проаналізованими творами, то у поемі Олександра Олеся ми вперше натрапляємо на цю рису характеру нявки. Можливо, автор таким чином хотів показати співіснування земного й неземного, міфологічного та реального світів, але тоді порушується гармонія людини та природи, що призводить до драматичного конфлікту. Леся Українка у своїй «Лісовій пісні», Михайло Коцюбинський у «Тінях забутих предків» також використали споріднену ідею протистояння двох світів, яка спричинила неабиякий відголос, але подали дещо іншу її інтерпретацію.

У художній поемі Мавка символізує бажане щастя, чарівність та ілюзорні мрії, які Іванові так хотілося зберегти в ірреальному світі. Однак він прокинувся, і все це виявилось лише сном, який на підсвідомому рівні проектував його приховані бажання. Це можна тлумачити як роздвоєння свідомості спричинене буденщиною, адже за його словами саме від цього він намагався втекти, а Мавка стала його спасінням: *«Село, нудьга, щоденна праця, нужда, те саме день у день. А тут твій сміх, цей пралис сонце і ночі з танців і пісень»*¹²². Коли Іван отямився, до нього прийшло розуміння, що все це було тільки сновидінням і його наречена Марічка жива.

Проте психологічний стан героя був нестабільний. Очевидно, сон дуже сильно вплинув на Івана і настільки, що він загубився поміж двох світів, не відразу відчув межу свідомого й підсвідомого. Він почав кликати Мавку на допомогу, а це свідчить про те, що його зв'язок із потойбічним світом був міцним, що увесь сон він сприймав серйозно та по-справжньому. Це сприймається так, ніби головний герой морально й духовно помер, а фізично все ще існував, але це вже був зовсім інший Іван¹²³.

¹²² Там само. С. 248.

¹²³ Хороб С. І. Драматургія Олександра Олеся і Моріса Метерлінка: типологія символістської ідейно-естетичної свідомості. С. І. Хороб. *Вісник Львівського університету*. Вип. 36. Львів. 2005. С.124-137.

Олександр Олесь написав поему, яка наповнена багатьма глибокими смислами та символами і яка промовляє до читача метафоричною мовою – оригінальними образами, художнім втіленням. Авторові вдалося передати значення таких понять як гармонія й потойбіччя, кохання та зрада, мораль і совість, фізичне та духовне.

3.4. Дитяча психологія і трагічний світ звабливої Мавки в новелі Івана Франка про міфологічну лісову істоту

В українському письменстві існує ще один приклад твору, який має сакральні-містичний зв'язок літератури з міфологією – це твір Івана Франка «Мавка» (1878 р.). За жанровою атрибуцією і всіма ознаками його зараховують до новели, однак автор подає підзаголовок – «літня казочка», що дає розуміння часу дії у творі та налаштовує читача на наявність казкового елемента в сюжеті. На перший погляд, твір є легким у сприйнятті, з використанням казково-міфологічних особливостей, тобто справжня «казочка», однак це глибоко-психологічна новела, яка відображає дитяче світосприйняття реального та ірреального. На думку науковців, письменникові вдалося через внутрішній світ маленької п'ятирічної дитини розкрити психологічну підоснову її образу. Іван Франко був одним із перших хто торкнувся теми дитячої психології в літературі, не дивлячись на те, що сам ще був у молодому віці, коли написав новелу «Мавку».

Головними персонажами у творі виступають: п'ятирічна дівчинка Гандзя та її матір. Але впродовж усього твору відчувається наскрізна присутність ще одного персонажа, якого автор вводить у новелу, хоча й як візію, – це міфологічний образ лісової мавки. Навколо цього образу закріплюється весь сюжет тексту, тобто Мавка проникає всюди і захоплює всю художню площину новели. Гандзя – маленька мрійлива дівчинка, яка вірить у казку та чарівний світ, вона любить природу, та її зовсім не лякає *«густий, темний, вічно*

тужливий ліс, що шумів раз у раз та заводив якусь таємничу пісню»¹²⁴. Своє життя їй видавалося лісовою казочкою, наповнене таємницями та міфологічними істотами, а її мрією було зустріти мавку наживо, оскільки вони перетиналися з нею тільки уві сні: «Мені ген-то снилася одна, – так любо ми бавилися! А вона все смієся до мене та й каже: «Гандзю, куку!» А я кажу: «Я тут!» А вона каже: «Ходи, Гандзю, в ліс, там у нас такі гойданки, у-у! у-у!... Я так би хотіла погойдатися з нею!»¹²⁵.

Мати дівчинки усіяко відмовляла та залякувала доньку тим, що «там, у лісі, мавки, – знаєш, такі з зеленими косами! Вони беруть маленьких дівчаток»¹²⁶. Взагалі, персонаж матері дуже дисонує із типажем Гандзі, значною мірою через те, що вони наче з різних світів і вона не її мати. Це виявляється в їхніх діалогах, які демонструють відмінності в їхніх характерах та способі мислення. Мати дівчинки не розуміє її внутрішній світ і не відчуває її на духовному рівні.

Однак Гандзя була сміливою особистістю та у всі байки про злісних мавок не вірила: «Адже ж вони такі гарні, такі добрі для добрих дітей, так радо бавляться з ними серед лісової зелені гойдаються на довгих тонких березових гілках і сміються так весело, співають так пречудово!»¹²⁷. Дівчинка настільки потрапила під вплив того таємничого та привабливого образу мавки, що вірила тому, що дійсно може її зустріти й гуляти з нею, що вони можуть стати друзями. Тут прослідковується зображення вигаданого світу, яке замінює реальність дитині і стає найголовнішою ціллю, якій вона слідує. Дитяча психіка дуже крихка та тендітна, у цьому віці в дітей загострюється світосприйняття та вони легко піддаються будь-якому діянню зі сторони. Тому, Гандзя була захоплена мріями про мавку настільки, що, попри наказ сидіти вдома, вилізла через вікно хати й побігла назустріч пригодам у ліс.

¹²⁴ Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Т. 15: Повісті та оповідання (1878-1882). Київ: Наукова думка. 1978. С. 91-92.

¹²⁵ Там само. С. 91.

¹²⁶ Там само. С. 91.

¹²⁷ Там само. С. 92.

В її уяві Мавка поставала доброю, веселою та красивою істотою «з білим, як березова кора, личком і з довгими зеленими косами!»¹²⁸. Вона бігла щосили до Мавок, думала, що вони сховалися, але знала, що «вони не витримують довго в схованці»¹²⁹. «Міфологічний образ виступає у Франка як істотний чинник психологізму твору. Невеликий психологічний образок є тут тонкою студією душі героя. Але це не лише студія дитячого світосприймання, «дослідження» природи. Водночас це символічний образ народження людського ідеалу взагалі, того ідеалу, який, раз витворений, опановує всю людську істоту, і задля якого вона іде навіть на смерть. Так сприймається загибель у лісі п'ятирічної дитини, яка померла, обіймаючи березу»¹³⁰, – зазначає Тамара Скрипка в одній із своїх статей. Смерть маленької Гандзі є переломним моментом усього твору, адже трагічний фінал «казочки» засвідчує те, що на шляху до здійснення мрій ідеальний світ може стати потойбічним. Якщо провести паралелі з народними віруваннями, то душа Гандзі могла перетворитися на демонологічну мавку, оскільки вважається, що мавками ставали душі померлих дітей. Дівчинка нарешті зустрілася із лісовою красунею, здійснила свою мрію та віднайшла свою «казку»¹³¹.

Не випадково дівчинка знайшлась саме під березою («Вона лежала, обнявши міцно березу заков'язлими ручками»¹³²), адже це дерево у слов'янській міфології символізує світове дерево, дерево-тотем. За народними уявленнями, вважалося, що березу найбільше люблять лісові духи: нявки гойдаються на її вітах, співаючи своїх пісень. А в народів Півночі побутувало повір'я, що береза – це шаманське дерево, що зв'язує небо й землю. Узагалі, у Карпатах від лісу значною мірою залежало життя людей, а дерева оточували великою повагою і

¹²⁸ Там само. С. 92.

¹²⁹ Там само. С. 95.

¹³⁰ Скрипка Т. Мавка у творчості Івана Франка і Лесі Українки: типологія чи контактні зв'язки? *Українське літературознавство*. Вип. 50. Львів: Вища школа. 1988. С. 60-67.

¹³¹ Тихолоз Н. Лісова душа: ліс у життєтворчості Івана Франка. Електронний ресурс. https://frankolive.wordpress.com/2018/06/29/лісова-душа-ліс-у-життєтворчості-іван/#_edn59

¹³² Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Т. 15: Повісті та оповідання (1878-1882). Київ: Наукова думка. 1978. С. 95.

шаною¹³³. Також вважається, що дерево – це такий медіатор, провідник між «цим» та потойбічним світом, воно символізується як пристановище для покійних душ та «нечистої сили». Саме з березою виконували різні ритуальні дієства під час Троїцького тижня, які характеризували «проводи русалок», вважали, що таким чином можна звільнитися від чогось шкідливого та небезпечного¹³⁴.

Тому роль берези в новелі «Мавка» можна трактувати як перехідний етап у потойбічний світ, який відніс душу Гандзі до світу мертвих, і вона перетворилася на мавку. Подібний трагічний фінал зображує й Леся Українка в «Лісовій пісні»: коли Лукаш, запорошений снігом, засинає під березою із сопілкою в руках. Такий спільний елемент у творах можна розглядати як уподібнення та наслідування творчим ідеям або ж звичайною аналогією. Іван Франко, як і Леся Українка, зверталися до фольклорно-міфологічних джерел для глибокої характеристики образу мавки. Їхня літературна інтерпретація антропоморфної мавки дещо схожа, адже вони показали її естетичну, позитивну сторону образу, продемонстрували через метафоричність гуманістичні погляди та підкреслили значимість гармонії у світі.

Літературна інтерпретація Мавки Івана Франка в однойменній новелі постає головним образом-концептом вигаданої дійсності п'ятирічної дівчинки, адже уявна Мавка повністю заповонила її дитяче ество, стала ідеєю-фікс¹³⁵. Франкова літературна Мавка прийшла до дівчинки уві сні, тобто автор використовує вже знайомий прийом сну для більш глибокого пізнання психологічного стану персонажу. Саме в такий спосіб Каменяр уводить образ міфологічної істоти в новелу, що характеризує новаторський підхід письменника до широкого розуміння психологічної детермінації героїв твору.

¹³³ Бердник Г. Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). Київ: Зелений пес. 2006. С. 255-256.

¹³⁴ Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Издательство «Индрик». 2000. С. 186-189.

¹³⁵ Хороб М. Фольклорно-міфологічний концепт новели Івана Франка «Мавка». *Матеріали Міжнародного наукового конгресу присвяченого 150-річчю від дня народження Івана Франка*. Том 1. Львів. 2008. С. 1004.

Підсвідомість маленької Гандзі виявилася дуже піддатливою, оскільки демонологічний образ Мавки легко поселився в її голові, тому можна припустити, що її нервова система була слабкою: *«Якесь уродилось таке слабеньке та мізерне, а тепер уже з місяць, то раз у раз як що говорить, то ніби в горячці!»*¹³⁶, але це пояснюється й тим, що вона ще не сформована індивідуальність.

Іван Франко представив літературну Мавку у творі як візію, мрію та мару, характеристики якої цілком відповідають особливостям опису зовнішності з фольклорних записів науковців. Антропоморфна міфологічна істота описана як гарна, добра дівчина з білим кольором шкіри та довгими зеленими косами. У вільний час вони гойдалися *«на довгих тонких березових гілках»*, а ще любили співати: *«їх голоси, мов срібні дзвіночки»*. Локусом перебування мавок у новелі виступав ліс, що підтверджує народні уявлення про лісових німф: *«Ходи до нас до лісу! У нас так тепло, так весело, так любо!»*¹³⁷.

У новелі літературна Мавка виступає, на нашу думку, неоднозначним і амбівалентним героєм, оскільки не зрозуміло до кінця, чи вона є позитивним чи негативним персонажем. Попри те, що автор напряду не зазначає того, що Мавка винна у смерті маленької Гандзі, така думка закрадається в читача. Оскільки впродовж усього твору наскрізний образ лісової красуні всюди супроводжував дівчинку, він заповнив її думки і, таким чином, привів до лісу, де сталася трагічна розв'язка новели, то постає питання: хто винний у цій ситуації – сама дівчинка, яка піддалася мрії та пішла до лісу, чи все ж таки Мавка, яка була марою-звabницею? Безумовно, автор використав прийом прихованого психологічного тиску зі сторони Мавки на маленьку героїню, щоб розкрити демонологічну сутність цього міфологічного образу. Тому ми схилиємося до думки, що цей літературний образ має більш негативну семантику, аніж позитивну.

¹³⁶ Франко І. Я. Зібрання творів: у 50 т. Т. 15: Повісті та оповідання (1878-1882). Київ: Наукова думка. 1978. С. 95.

¹³⁷ Там само. С. 93.

Таким чином, розглянувши та проаналізувавши чотири літературні інтерпретації фольклорно-міфологічного образу нявки (мавки) у творах письменників, можемо вкотре переконатися, що українська література має унікальну здатність глибоко занурювати читача у художній світ слова, розкривати йому свої таємниці й приховані бажання, а також бути провідником у таємничий світ міфології. Історико-етнографічний регіон Карпат для митця – це невичерпне джерело найрізноманітніших міфологічних вірувань і уявлень. Одним із популярних демонологічних образів серед них є мавка чи нявка, літературний образ якої знайшов своє відлуння у творах українських письменників. Причина їхнього зацікавлення цим міфологічним персонажем полягала, перш за все, у простому бажанні закарбувати цей образ навіки в українському письменстві, донести його прекрасні і таємничі іпостасі до пересічного читача. Але, безперечно, у кожного з письменників була своя місія.

Наприклад, Леся Українка ще з дитинства хотіла розкрити внутрішній світ Мавки, адже була зачарована нею. Як результат, вона створила унікальну та етнофілософську неоромантичну драму, яка своїм художнім словом зуміла настільки глибоко актуалізувати проблеми людей через фольклорні уявлення про міфологічних персонажів, що сама, не очікуючи того, зробила літературний образ Мавки головною окрасою своєї творчості. Важливо, що генезу цього персонажа треба шукати не тільки у близькому авторці волинсько-поліському фольклорі та народних віруваннях, а й у фольклорно-етнографічних матеріалах Карпатського краю, який зможе допомогти поглибити осмислення суті літературного образу Мавки в інтерпретації Лесі Українки.

Надзвичайно цікавим видається цей образ і в повісті Михайла Коцюбинського «Тіні забутих предків» – імпресіоністичному і водночас наближеному до неоромантизму творі. Письменник вдається до нового напрямку у своїй творчості, він застосовує психологічні методи, які доповнюються ознаками імпресіонізму, що по-новому розкривають філософію твору. Це видно в поезиці повісті і особливо в зображенні героїні твору Марічки, яка після

трагічної смерті перетворюється в нявку. Автор зумів правдиво передати демонологічну природу цієї надприродної істоти, відтворити її внутрішні потерпання, таємничу психологію метаморфізму, в основі яких лежить первісне міфологічне мислення, властиве давнім місцевим мешканцям Карпатського краю.

Ще одна літературна інтерпретація мавки у виконанні Олександра Олеся в поемі «Ніч на полонині» – це поєднання неоромантичних принципів та символістських ідей. Головна героїня поеми піддається своїм почуттям та емоціям, вони затягують її в любовну драму, яка призводить до трагічних наслідків. Літературна мавка письменника стала уособленням міфологічно-фольклорних вірувань українського народу про демонологічну істоту. У порівнянні з іншими проаналізованими літературними образами саме Мавка Олександра Олеся відображає, на нашу думку, повноцінний образ гуцульської мавки у її регіональному народному вияві.

Для письменника Івана Франка образ Мавки – це спосіб донести читачеві через психологічно-трагічний контекст взаємозв'язок людини з внутрішнім світом, спроба розкриття меж ірреального світу та зображення відкритості до ідеального. Новелу «Мавку» зближує з вище проаналізованими творами Лесі Українки, Михайла Коцюбинського та Олександра Олеся те, що всі вони поєднані заглибленням у першооснови людського мислення про світ і природу, доносять ідею ствердження єдності всього живого на землі, глибинне осмислення складних взаємовідносин людини і природи¹³⁸.

¹³⁸ Скрипка Т. Мавка у творчості Івана Франка і Лесі Українки: типологія чи контактні зв'язки? *Українське літературознавство*. Вип. 50. Львів: Вища школа. 1988. С. 60-67.

ВИСНОВКИ

Український міфологічний світ навіть у рамках історико-етнографічних регіонів Карпат та їх фольклорно-міфологічних матеріалів – це невичерпне джерело вивчення світогляду та національної душі українського народу. Особливе місце серед цього етнокультурного шару займає нижча міфологія, яка вирізняється своєю унікальністю та своєрідною екзотикою. В основі народних міфологічних уявлень, зафіксованих упродовж XIX – XX століть, лежать стародавні, ще дохристиянські вірування, основа яких – це антропоморфізм, анімізм, магія, релігія, культ предків.

Широко відомим і поширеним серед антропоморфних демонологічних образів у Карпатському регіоні є «нявки» або «мавки». У працях учених із початку XX століття їх найменували «заложними» або «ходячими» небіжчиками, тобто відносили до розряду «неправильних» покійників. Ці образи сьогодні добре досліджено на рівнях генезису, етимології та морфології. Опираючись на ці праці, ми встановили генеалогічні зв'язки походження імені цього персонажа і з'ясували, що лексеми «нявка», «навка», «мавка» мають спільний праслов'янський корінь – **nauь*, який пов'язаний із номінацією смерті та трактується як мрець, демон.

Морфологічний рівень аналізу персонажа нявки (мавки) завдяки запропонованій схемі-опису показав багатогранність та самотність його хтонічної природи. Карпатська мавка (нявка) вирізняється серед інших жіночих демонологічних істот своїми зовнішніми особливостями, а саме поєднанням краси й тілесних аномалій, що наближає її міфологічний образ до потойбічного світу. Поширеним регіональним локусом перебування мавок (нявок) є лісова та гірська місцевість Карпат, що не скажеш про закарпатський ареал, де її образ є менш популярним. Цей міфологічний персонаж наділений такими небезпечними для людини характеристиками як: зваблення та лоскотання до смерті, наведення блуду, ссання людини, що свідчать про амбівалентну природу та архаїчні корені цього антропоморфного образу. Як свідчать

дослідники, його демонологічна сутність відображає, за Карлом Густавом Юнгом, роздвоєність архетипу Аніми, тобто метафоричний образ мавки можна розглядати як втілення внутрішньої суперечливої фемінності в чоловіків, до яких, як представників протилежної статі, ця міфологічна істота проявляє агресивні дії та наміри, що відображено у фольклорно-етнографічних матеріалах і записах.

Кожен фольклорний образ із загальної системи міфологічних вірувань є певним штрих-кодом української нації, який існував в дохристиянські часи і продовжує жити в сучасному світі у метафоричній формі. Цього не оминуло і демонологічний образ мавки (нявки): він був переосмислений у творчості українських письменників XIX – XX століть і поданий в авторських ідейно-художніх версіях. Кожен із чотирьох літературних творів, проаналізованих у нашій магістерській роботі, демонструє індивідуальний підхід до авторської інтерпретації лісової істоти, що дає змогу читачеві подивитися на цей демонологічний образ під іншим кутом та відкрити його для себе по-новому. Письменники, звертаючись до відображення персонажів міфологічного світу, зокрема мавки та нявки, прагнули навечно зафіксувати і прописати ці образи у своєрідний національний класичний канон українського письменства. Цими зверненнями до національного демонімікону автори хотіли показати відкритість до християнсько-релігійного світогляду українців, який увібрав у себе й чимало дохристиянського. У такий спосіб через подібні міфологічні архаїчні концепти вони апелювали до етнічної самоідентифікації та національних цінностей. Так, наприклад, Леся Українка обрала лісову героїню для твору не випадково, а саме через свою дитячу мрію, адже з дитинства вона була зачарована мавкою утаємниченими народними розповідями про неї, про що письменниця писала матері в одному з листів.

Проаналізувавши літературні версифікації мавок письменників, можна говорити про різні фольклорно-етнографічні прототипи демонологічного образу нявки (мавки). Скажімо, Леся Українка в «Лісовій пісні» зобразила цей

образ більш близьким до поліських русалок, який усе ж дисонує із карпатськими прототипами. Михайло Коцюбинський у повісті «Тіні забутих предків» представив винятково гуцульську інтерпретацію образу нявки, що підтверджується матеріалами опису морфології та структури її народного відповідника. Олександр Олесь у поемі «Ніч на полонині» теж намагався інтерпретувати його варіант у властивій гуцульській манері, більш олюднивши та позитивно видозмінивши. Іван Франко в новелі «Мавка», на нашу думку, подав більше бойківську версію персонажа нявки (мавки), що підтверджують фольклорно-етнографічні матеріали.

Спільною особливістю усіх чотирьох варіантів літературних інтерпретацій є те, що вони транслюють через цей міфологічний образ справжні людські цінності, окрім природних демонічних і негативних. Кожен твір має той світоглядний філософсько-естетичний рівень побудови, який демонструє найкращі письменницькі здібності митців до осмислення національної етнокультури. Для поглиблення світогляду та характеристики лісової істоти майже всі письменники вдавалися до психологічних прийомів. Так, наприклад, в одному з творів про мавку був використаний прийом сну з метою пізнати підсвідомість та мислення героя. У такий спосіб автор намагався детальніше розкрити психологію персонажа і показати, як співвідноситься реальне з бажаним, як фантазії захоплюють свідомість та змінюють дійсність.

Літературна мавка (нявка) письменника відповідно до свого етнографічного прототипу в кожному з творів проявилася по-різному: Лесину Мавку було зображено закоханою дівчиною, яка здатна на все, аби бути щасливою; Коцюбинський бачив Нявку як прекрасну, але небезпечну дівчину, яка здатна довести до смерті; олюднена Мавка Олеся була у творі витвором потаємного бажання для Івана, яке сколихнуло його підсвідомість і показало прихований світ людських фантазій; відповідно Франкова Мавка втілює зваблєве і нав'язливе сновидіння, яке призводить до смерті п'ятирічної дівчинки. Усі авторські інтерпретації та бачення проаналізованого образу є

тісно суголосними з народними уявленнями, адже в основі головних літературних характеристик демонологічної істоти лежать фольклорно-етнографічні матеріали.

Таким чином, наша магістерська робота є дослідженням, у якому показано актуальність і необхідність вивчення образу нявки (мавки) як наукового етнокультурного феномену давнього і сучасного простору українського міфологічного світу, що має літературні інтерпретації не тільки у ХІХ, ХХ-му, а й у ХХІ столітті. Міфологема «мавки», «нявки» як переважно карпатського демонологічного образу містить унікальні яскраві характеристики етномаркованості української культури, які виділяють її з-поміж усіх інших персонажів і фольклорно-етнографічних явищ.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Архівні джерела

1. *Фольклорний архів Кафедри української фольклористики імені академіка Філарета Колесси Львівського національного університету імені Івана Франка.* Фонд ЕК. Серія ЕК_12AV20130701. Справа ЕК_12AV20130701_vovczak. Одиниця зберігання ЕК_12AV20130701_vovczak_seans01. Документ ЕК_12AV20130701_vovczak_seans01_text01. С. 19-20.

Опубліковані джерела

2. *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Володимир Гнатюк. Львів: Інститут народознавства НАН України. 2000. 264 с.
3. *Гнатюк В.* Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія.* Київ: Либідь. 1991. С. 383-407.
4. *Коцюбинський М. М.* Тіні забутих предків: повість, оповідання. Михайло Коцюбинський. Харків: Фоліо. 2017. 156 с.
5. *Українка Л.* Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Том 3. Драматичні твори (1909–1911). Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки. 2021. 656 с.
6. *Українка Л.* Повне академічне зібрання творів: у 14 томах. Том 14. Листи (1907-1913). Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки. 2021. 616 с.
7. *Олесь О.* Твори: в 2 т. Т. 2: Драматичні твори. Проза. Переклади. Київ: Дніпро. 1990. 683 с.
8. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології. Записані у Зелениці, надвірнянського повіта, 1907-1908. Матеріали до української етнології. Львів. 1909. Т. XI. Ч. 2. С. 1-139.
9. *Франко І. Я.* Зібрання творів: у 50 т. Т. 15: Повісті та оповідання (1878-1882). Київ: Наукова думка. 1978. С. 91-95.

10. *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 5. Написав Володимир Шухевич. У Львові: З «Заг. друк.». 1908. 332 с.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов: В 3 т. Т. 3. Москва: Издательство «Индрик». 1994. 847 с.
2. *Бердник Г.* Знаки карпатської магії (Таємниця старого мольфара). Київ: Зелений пес. 2006. 368 с.
3. *Бойківщина: історико-етнографічне дослідження.* АН УРСР. Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського. Львівське відділення. Київ: Наукова думка. 1983. 303 с.
4. *Борисюк Т.* «Лісова пісня» Лесі Українки і «Затоплений дзвін» Гергарта Гауптмана. *Слово і час.* 1990. № 3. С. 15-20.
5. *Буйських Ю. С.* Нижча міфологія українців у світлі проблем «двовір'я» та «народного християнства». Ю. Буйських. *Етнічна історія народів Європи.* Вип. 33. Київ. 2010. С. 70-80.
6. *Буйських Ю.* Проблема класифікації персонажів нижчої міфології в українській та зарубіжній історіографії. *Етнічна історія народів Європи.* 2007. Вип. 22. С. 144-152.
7. *Буйських Ю.* Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій. *Етнічна історія народів Європи.* 2008. Вип. 24. С. 75-81.
8. *Веклич Ю. І.* Значення кольорів у культурах народів світу у контексті формування соціокультурної компетенції майбутніх учителів початкової школи. Ю. І. Веклич. *Проблеми сучасної педагогічної освіти. Педагогіка і психологія.* Вип. 39 (3). Київ. 2013. С. 56-62.
9. *Виноградова Л. Н., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Толстая С. М., Усачова В. В.* Схема описания мифологических персонажей.

- Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89-6.IX.89. Проблемы культуры. Москва. 1989. С. 78-85.*
10. *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. Москва: Издательство «Индрик». 2000. 432 с.
 11. *Вишневська Г.* Особливості об'єктивації концепту «мавка» у поетичній драмі Олександра Олеся «Ніч на полонині». Г. Вишневська. *Мовознавчий вісник*. Вип. 10. Черкаси. 2010. С. 307-310.
 12. *Вільчинська Т.* Демонологічна лексика української мови (на матеріалі «Лісової пісні» Лесі Українки). *Леся Українка і сучасність: Збірник наукових праць. Мовна концептосфера Лесі Українки*. Луцьк: «Вежа» ВНУ. 2008. Т. 4. Кн. 2. С. 240-252.
 13. *Войтович В.* Міфи та легенди давньої України. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан. 2009. 392 с.
 14. *Войтович В.* Українська міфологія. Київ: Либідь. 2002. 664 с.
 15. *Войтович Н. М.* Народна демонологія Бойківщини. Львів: СПОЛОМ. 2015. 228 с.
 16. *Галайчук В.* Українська міфологія. Харків: «Клуб сімейного дозвілля». 2016. 288 с.
 17. *Голобородько Я.* Емблематичність як вираження енігматичності. Я. Голобородько. *Слово і Час*. 2007. № 8. С. 83-85.
 18. *Гошко Ю. Г.* Населення українських Карпат XV-XVIII ст. Заселення. Міграції. Побут. Київ: Наукова думка. 1976. 209 с.
 19. *Гулак А. С.* Проблема двосвіття в «Лісовій пісні» Лесі Українки. *Вісник студентського наукового товариства ДонНУ імені Василя Стуса*. Том 1. № 6. 2014. С. 132-135.
 20. *Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження*. АН УРСР. Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського. Львівське відділення. Київ: Наукова думка. 1987. 472 с.

21. *Давидюк В. Ф.* Українська міфологічна легенда. Львів: Світ. 1992. 176 с.
22. *Давидюк В.* Первісна міфологія українського фольклору. Луцьк: Волинська обласна друкарня. 2005. 310 с.
23. *Данилюк-Терещук Т.* Українська народна міфологія у фольклористичних дослідженнях першої половини ХІХ ст. *Слово і час*. № 4. 2011. С. 96-107.
24. *Дзєндзелівський Й.* Лексика демонології у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». *Леся Українка. Публікації. Статті. Дослідження*. Київ: Видавництво АН УРСР. 1973. С. 155-177.
25. *Етимологічний словник української мови: В 7 т.* АН УРСР. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. Т. 3: Кора М. Укл.: Р. В. Болдирев та ін. Київ: Наукова думка 1989. 552 с.
26. *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Выпуск 24 (*navijati (se) / *navivati (se) – *perodimъ(jь)).* Москва: Наука. 1997. 234 с.
27. *Жуйкова М.* Номінація смерті та архаїчне мислення. М. Жуйкова. *Студії з інтегральної культурології*. Вип. І: Thanatos. Львів. 1996. С. 28-62.
28. *Завадська В., Музиченко Я., Таланчук О., Шалак О.* 100 найвідоміших образів української міфології. Київ: Орфей. 2002. 448 с.
29. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. *Зеленин Д. К. Избранные труды*. Москва: Индрик. 1995. Вып. 1: Умершие неестественной смертью и русалки. 432 с.
30. *Зіновійв К.* Вірші. Приповіді посполиті. Климентій Зіновійв; підг. тексту І. П. Чепіги. Київ: Наукова думка. 1971. 392 с.
31. *Кирилюк О. С.* Універсалії культури в мові опису дитячої забавлянки «сорока-воровка». *Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 13. Сміх та серйозність: множинність видів та взаємин. Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова. 2008. С. 119-126.
32. *Кордун В. М.* Фольклорно-міфологічна образність у структурі «Лісової пісні» Лесі Українки. *Нар. Творчість та етнографія*. 1983. № 3. С. 60-65.

33. *Костомаров М.* Слов'янська міфологія. Київ: Либідь. 1994. 384 с.
34. *Левкиевская Е. Е.* Мифы русского народа. Москва: Астель: АСТ. 2000. 526 с.
35. *Левкович Н.* Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити.* № 2 (104). 2012. С. 261-267.
36. *Левкович Н.* Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (за польовими матеріалами). *Вісник Львівського університету. Серія історична.* 2012. Вип. 47. С. 236-252.
37. *Левчук О.* Зооморфні образи українського фольклору: історія і методологія дослідження. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства: Зб. наук. праць.* Вип. 15. Відп. ред. І. В. Сабадош. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла». 2011. С. 173-178.
38. *Лукінова Т.* Етимологічні коментарії до назв міфічних істот у драмі-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». Т. Б. Лукінова. *Мовознавство.* 1992. № 3. С. 15-23.
39. *Марків Р.* Міфологізм «Лісової пісні» (Мавка: неоромантична концепція міфологічного персонажа). Р. В. Марків. *Парадигма.* Львів: НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. 2004. Вип. 3: *Збірник наукових праць.* 2008. С. 314-343.
40. *Марко В.* «Лісова пісня»: взаємодія цінностей. *Дивослово.* 2011. № 2. С. 38-43.
41. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). Київ: АТ «Обереги». 1992. 143 с.
42. *Онацький Є.* Українська мала енциклопедія: у 8 т., 16 кн. Є. Онацький. Буенос-Айрес: Накладом Адміністрації УАПЦ в Аргентині. 1960. Кн. 7. Літери Ле-Ме. 1960. С. 823-948.
43. *Павко А.* Феномен Івана Франка. *Світогляд Івана Франка. Матеріали Міжнародного наукового конгресу присвяченого 150-річчю від дня народження Івана Франка.* Т.1. Львів. 2008. С. 229-234.

44. Підгорна Л. Слов'янська народна демонологія: паралелі, інтерпретації. *Studia Methodologica*. Вип. 35. Тернопіль: ТНПУ. 2013. С. 89-96.
45. Поліщук Я. «Лісова пісня» Лесі Українки: неопоганство і семантика міфу. *Дивослово*. 2000. № 3. С. 2-7.
46. Поріцька О. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). Київ. 2004. 180 с.
47. Потушняк Ф. Я і безконечність: нариси історії філософії Закарпаття. Ужгород: Гражда. 2003. 127 с.
48. Рожко С. В. Семантико-граматичний та етимологічний аналіз імен демонологічних персонажів драми-феєрії Лесі Українки «Лісова пісня». *Учені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. 2014. Т. 27 (66). № 4. С. 69-73.
49. Романова О. М. Лісова русалка в обрядах і віруваннях східнослов'янських народів. *Гуржіївські читання*. Вип. 6. 2013. С. 180-182.
50. Романова О. М. Народні уявлення про лісову русалку. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. Вип. 35. 2013. С. 369-373.
51. Скрипка Т. Мавка у творчості Івана Франка і Лесі Українки: типологія чи контактні зв'язки? *Українське літературознавство*. Вип. 50. Львів: Вища школа. 1988. С. 60-67.
52. *Словник української мови: в 11 т.* АН Української РСР. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні; редкол.: І. К. Білодід (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка. 1970-1980. Т. 4: І-М. 1973. 840 с.
53. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам: труд И. И. Срезневского. Санкт-Петербург: издание Отд-ния рус. яз. и словесности Императорской акад. наук. Т. 2: Л-П. 1902. 1802 с.

54. *Тиховська О. М.* Магія та міфологія в українському фольклорі Закарпаття: етнопсихологічний аспект. Оксана Тиховська. Ужгород: РІК-У. 2021. 512 с.
55. *Тиховська О.* Образ мавки в українській міфології та повісті Докії Гуменної «Небесний змій». Філологічний дискурс. Збірник наукових праць. Літературознавство. Хмельницький. Вип. № 9. 2019. С. 168-179.
56. *Тиховська О.* Психоаналітичний аспект образу русалки та повітрулі в українській міфології. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія.* Вип. 1 (37). 2017. С. 91-96.
57. *Тихолоз Н.* Лісова душа: ліс у життєтворчості Івана Франка. Електронний ресурс. https://frankolive.wordpress.com/2018/06/29/лісова-душа-ліс-у-життєтворчості-іван/#_edn59
58. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 3 (Муза–Сят). Москва: Прогресс. 1987. 832 с.
59. *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Наталя Хобзей. НАН України. Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. Львів. 2002. 216 с.
60. *Хороб М.* Фольклорно-міфологічний концепт новели Івана Франка «Мавка». *Матеріали Міжнародного наукового конгресу присвяченого 150-річчю від дня народження Івана Франка.* Том 1. Львів. 2008. С. 1002-1009.
61. *Хороб С. І.* Драматургія Олександра Олеся і Моріса Метерлінка: типологія символістської ідейно-естетичної свідомості. С. І. Хороб. *Вісник Львівського університету.* Вип. 36. Львів. 2005. С. 124-137.
62. *Чайковська В.* Сон і сновидіння як художні прийоми психологічного розкриття персонажів в українській літературі. Ванда Чайковська. *Волинь-Житомиричина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем.* 2002. № 9. С. 182-185.

63. *Чернова І. В.* Від первісного до синтезованого синкретизму: синтез мистецтв у творчості Олександра Олеся. *Вісник Запорізького державного університету. Філологічні науки.* 2001. № 1. С. 134-139.
64. *Чубинський П.* Мудрість віків: українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: у 2 кн. П. П. Чубинський. Київ: Мистецтво. 1995. Кн. 1. 1995. 224 с.
65. *Ягело С.* Духи-«господарі» природних локусів у демонологічній прозі Карпат. С. Ягело. *Народознавчі зошити.* №3 (99). 2011. С. 419-425.