

УДК 398.2:[398.4:392.6]

ЧОЛОВІЧЕ ТІЛО ЯК ВМІСТИЛИЩЕ ДЛЯ ДУХА-КОХАНЦЯ (“ПЕРЕЛЕСНИКА”)

Ірина ІГНАТЕНКО

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
кафедра етнології та краєзнавства
вул. Володимирська 64/13, Київ, 01601, Україна

У статті на основі етнографічних джерел та польових матеріалів розглянуто народні вірування про можливість статевого зв'язку між молодою вдовою та демоном у тілесному образі її покійного чоловіка. Серед найпоширеніших сюжетів виокремлено такі: велика туга та жаль за покійником; поява демонічного коханця задля сексуального контакту; втрата жінкою життєвої енергії та сил після тривалого зв'язку з демонічною істотою; можливість вагітності від демона; смерть жінки/дитини або віднадування демона й припинення контакту з ним. Розглянуто міфологічні компоненти народного світогляду, які стали підґрунтям для такого роду вірувань, серед яких: поділ покійників на “чистих” і “нечистих”; уявлення про “недожитий вік” та неповне розтрачення сексуальної енергії тощо.

Ключові слова: міфи, демонологія, вірування, чоловіче тіло, жінка, вдова, перелесник, етнологія.

Людське тіло – один із найцікавіших, але водночас найскладніших для вивчення предметів. До останньої третини ХХ ст. дослідження над тілом, як правило, проводили лише медики та біологи, адже його вважали об'єктивною даністю природи. Гуманітарії, якщо й торкалися людської тілесності, то хіба що в контексті філософських проблем, зокрема, співвідношення душі й тіла, або ж у межах історії мистецтва. Натомість вже з 70-х років ХХ ст. у Західній Європі та США тема тілесності привертає неабияку увагу культурних антропологів, які доводять, що тіло – не лише природна даність, але й складний соціальний конструкт. Вивчення історії тіла розростається в безліч напрямків¹.

Що стосується України, то хоча людське тіло донедавна й не ставало спеціальним предметом дослідження (винятком може бути хіба що блискуча публікація Катерини Грушевської²), українські етнологи середини ХІХ – початку ХХ ст. мали чітке розуміння важливості вивчення “сороміцьких” тем, куди

¹ Олена Боряк, Марія Маєрчик. “Тіло в контексті культурно-антропологічних студій: ретроспекція та сучасні підходи,” у *Тіло в текстах культур: зб. мат. наук. конф.*, ред. Ганна Скрипник (Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики, та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2003), 16.

² Катерина Грушевська. “З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарської магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства,” *Первісне громадянство та його пережитки на Україні* 1–3 (1927): 9–44.

сміливо можна включити й історію тілесності. У цьому контексті варто згадати насамперед доробок таких українських народознавців, як Михайло Максимович, Марко Грушевський, Зенон Кузеля, Федір Вовк, Володимир Гнатюк³.

Радянська етнографія не помічала й узагалі не визнавала такий напрям, як “етносексологія”. Знаний дослідник чоловічого тіла в історії культури Ігор Кон зазначає: “...у двох повоєнних виданнях Великої Радянської Енциклопедії тіло представлено двома статтями: “Тіло алгебраїчне” та “Тіло геометричне”, маємо також статті “Тілесні покарання” та “Тілесні пошкодження”. [...] Цензура, або самоцензура, розповсюджувалась навіть на довідники з історії мистецтва та релігії”⁴.

Наразі сучасні науковці добре розуміють, що уникаючи дослідження “сороміцьких” тем, у т. ч. вивчення історії тіла, оголення, сексуальності тощо ми будемо не в змозі дослідити та досягнути весь пласт культури; зрозуміти світогляд, морально-етичні настанови, побутові реалії минулих століть; проаналізувати, які стереотипи та упередження віджили своє, а які донині лишаються актуальними. З огляду на це, останніми роками починають з’являтися й спеціальні дослідження на вказану тематику⁵.

Між тим, ігнорування “незручних” тем або певна фрагментарність у їх дослідженні ще спостерігається, зокрема й у такому добре розробленому в українській етнології та фольклористиці напрямі, як демонологія. Насамперед йдеться про українські традиційні міфологічні уявлення, пов’язані з можливістю статевого зв’язку між демоном та жінкою. Таким чином, з огляду на відсутність окремого дослідження в українській етнології (наявні лише загальний опис або фрагментарні згадки в контексті інших тем⁶), вважаємо заявлену тему актуальною та мало розробленою. Отже, в жодному разі не претендуючи на повну вичерпаність, перейдемо безпосередньо до її розгляду.

³ “Сороміцькі весільні пісні, записані М. О. Максимовичем. Подав Хв. Вовк,” *Матеріали до українсько-руської етнології* 1 (1899): 157–168; “Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини, зібрав М[а]р[ко] Гр[ушевський]. Обробив Др. Зенон Кузеля,” *Матеріали до українсько-руської етнології* 8 (1906), 1–220; Хведір Вовк, “Шлюбний ритуал та обряди на Україні,” у *Професор Хведір Вовк. Студії з української етнографії та антропології* (Київ: Мистецтво, 1995), 276–307; Володимир Гнатюк, “Пісня про покритку, що втопила дитину,” *Матеріали до української етнології* 19–20 (1919), 249–389; Його ж, “Пісня про неплодну матір і ненароджені діти,” *Записки Наукового товариства імені Шевченка* 133 (1922), 173–224; Його ж, *Про студії “Антропofітеї”*, пер. з нім. Василя Балушка, ред. Олена Боряк і Марія Маєрчик (Київ: Центр культурно-антропологічних студій, 2013), 32–39.

⁴ Ігорь Кон, *Мужское тело в истории культуры* (Москва: Издательство “Слово”, 2003), 8.

⁵ *Етнографія статевого життя й тілесності: зб. ст.*, ред. Олена Боряк і Марія Маєрчик (Київ: Центр культурно-антропологічних студій, 2013); Ірина Ігнатенко, *Жіноче тіло у традиційній культурі українців*, 3-тє вид. доп. і перероб. (Київ: Інтелектуальна книга, 2014).

⁶ Надія Вархол, “Чоловік-демон в народному повір’ї українців Східної Словаччини,” *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику* 12 (1985): 245–246; Роман Гузій, *З народної танатології: карпатознавчі розсліди* (Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007), 94–95; Валентина Сушко, *Життя нескінченне: поховальна обрядовість українців*

Серед українських народних легенд існує значний пласт переказів про те, що образ людської подоби у чоловічому тілі міг на себе перебирати дух-коханець – перелесник, який літає до жінки щоночі задля сексуальних утіх. Щоправда, в сюжетах такого роду завжди уточнюється: демон прилітав тільки до молодих вдів, самотніх жінок та дівчат, які втратили коханого, або не мали від нього довгий час вісточки, не знали, живий він чи мертвий, через що сильно тужили й побивалися:

“Если жинка за мужиком померлим сильно плаче, то недобрый прийде в его віде. То нечестивий дух убереться у тіло і ходить чоловіком”⁷; “Жинка удумаєцца, удумаєцца і плаче, дак к жінке цей лихий літає. Вин, як чоловік, ходи [Зап. у с. Веприні Радомишльського р-ну Житомирської обл. – І. І.]⁸; “Только потужи два-три дня по умершому – і побачиш нечистого”⁹; “Була дівчина, любила з парубком. І так любила з ним, жи ни могла биз него дихати. Тим часом він умер. Як умер, вона почала тужити за ним так страшно, жи аж її привид жив”¹⁰.

Ця істота (у народних переказах вона найчастіше фігурує як “перелесник”, “змій-перелесник”, тобто змій-спокусник), як правило, з’являється в небі у вигляді вогняної кулі, сильного вихору, блискавки тощо, а потім проникає через комин до хати, де перебирає на себе подобу покійного чоловіка й усю ніч проводить з жінкою, зникаючи під ранок:

“Був умер іден дужи молодий господар, що-но було півтора року, як він ожинивсь з дужи файною, найфайнішою на все село дівчиною і він її так любив, шо страх! Али прийшло, умер він. Тей зарас третої ночі десь коло півночі дивились люди, а над хатою теї удови літают якісь гискри. Дивляться, а ті гискри політили у комин до сиридини. Аш запійгали когути, а ті гискри – гуть! Та й вилітают з комина і десь зарас щезли. А то її той чоловік умерлий літав до неї гискрами”¹¹; “Він прилітає і стане людиною. Иде у хату і

Слобожанщини XIX–XXI ст. (Харків: СПДФО Бровін О. В., 2012), 82; Юлія Буйських, *Нижча міфологія в системі традиційного світогляду українців (кінець XIX – початок XX ст.)* (Дис. канд. іст. наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2010), 92–94, 99–100, 165–166; Надія Войтович, *Народна демонологія Бойківщини* (Львів: СПОЛОМ, 2015), 99–100; Окремо варто згадати розвідки російських дослідниць Людмили Виноградової та Світлани Толстої, щоправда написані на загальнослов’янському матеріалі: Людмила Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян* (Москва: Издательство “Индрик”, 2000), 316–327; Светлана Толстая, “Полесские поверья о ходячих покойниках,” *Восточнославянский этнолингвистический сборник: исследования и материалы* (Москва: Издательство “Индрик”, 2001), 151–205.

⁷ Виноградова, *Народная демонология*, 317.

⁸ *Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней: материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой*, сост., подгот. текстов и справочный аппарат В. Д. Кен (Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2004), 44.

⁹ Виноградова, *Народная демонология*, 317.

¹⁰ Володимир Гнатюк, “Знадоби до галицько-руської демонології,” *Етнографічний збірник* 15 (1904): 139.

¹¹ Там само, 126–127.

ходить с 12 до 3-х ночи. [...] А звук, каже, як самолет: шипить. Подняв голову, а там, як мовнія: летит на двор і на дворі россипаецца” [Зап. у с. Веприні Радомишльського р-ну Житомирської обл. – І. І.]¹².

Статевий акт із самотньою жінкою, в образі її втраченого коханого чоловіка, власне й був головною метою цих відвідин: “...приходи її чоловік до неї що ночі. Каже, прийде і йде до неї спати і так сі тіши неї”¹³; “А колись я чула: влітає комином, ходи, да балакаєт, да спит з ею, як хто дуже плаче (по покойніку)”¹⁴; “Соусед пошов в армію, це чоловік, а жинка ждала его да й плакала дуже. Вин (нечистий) і приходит до ее чьоловіком, змий цей. Она питає его: “Гди ти був?” [...] А вин іде і каже ей: “Душечка моя”. Он прилітає у комин і уходит, як хозяин. Она з ним спит” [Зап. у с. Веприні Радомишльського р-ну Житомирської обл. – І. І.]¹⁵.

Науковому аналізу, класифікації та поясненню народних вірувань про “чистих” та “нечистих” мерців присвятив багато уваги відомий етнограф Дмитро Зеленін, з-під пера якого вийшло безліч публікацій, зібраних та перевиданих у 1995 р.¹⁶ Згодом за теорією Д. Зеленіна пішли й інші дослідники, підтримуючи чи деінде критикуючи, але загалом визнаючи фундаментальне значення його досліджень для науки¹⁷. Отже, до розряду “чистих” покійників зараховують небіжчиків, які померли власною, природною смертю в літньому віці й були поховані з дотриманням усіх необхідних поховальних обрядів. Вони переходять до розряду пращурів, охоронців роду (“деди”, як казали на Поліссі). Другі – самогубці, потопельники, нехрещені тощо мають статус “демонів”, “нечистих покійників”. Вони “несанкціоновано” порушують кордони між “цим” і “тим” світом, вчиняючи різні неподобства серед живих¹⁸.

“Неправильною” смертю вважали й відхід у потойбіччя в розквіті життєвих сил, коли енергія, в т. ч. сексуальна, була не розтрачена, не використана повною мірою. Саме тому похорон одружених або старих людей у традиційному суспільстві відрізнявся від похорону неодружених. Поховальна процедура останніх обов’язково містила компоненти весільної обрядовості: вибір шлюбної пари, випікання короваю,

¹² Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней, 54.

¹³ Гнатюк, “Знадоби до галицько-руської демонології,” 127.

¹⁴ Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней, 57.

¹⁵ Там же, 42.

¹⁶ Дмитрий Зеленин, *Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки* (Москва: Издательство “Индрик”, 1995), 38–73.

¹⁷ Докладніше див: Роман Гузій, *З народної танатології: карпатознавчі розсліди* (Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007); Валентина Сушко, *Життя нескінченне: поховальна обрядовість українців Слобожанщини XIX–XXI ст.* (Харків: СПДФО Бровін О. В., 2012); *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження: у 5 т.*, ред. Марина Гримич (Київ: Видавництво “Дуліби”, 2015), т. 5: Старість. Смерть. Культура шанування небіжчиків.

¹⁸ Марина Гримич, “Статевікова група небіжчиків у контексті культу предків,” Там само, 266–287.

плетення весільних вінків та деревця, присутність весільних чинів, весільне вбрання для покійника/покійниці тощо. До того ж, усім неодруженим, у т. ч. дітям, одягали на палець обручку з воску – символ шлюбного життя¹⁹. У такий спосіб молодому небіжчику символічно надавали все, що він мав би, залишившись живим, зокрема й подружню пару:

“Парубків і всіх хлопців убирають так само, як і мушін, лиш шо на шапку шиють вінок такий, ек до вінчання, а в головах лагодє деревце таке, ек до вінчення. [...] Деревце затикають у зголовах на гробу. Дівчєта убирают си так само, ек і жінки, лиш шо не завиває си голов ані в перемітку, ані у фустку, лише голов убирают у волочки і шиють вінок дівчині на голов та й лагодє деревце слюбне”²⁰; “Як невінчана людина вмірала, то їй у ноги ложили рушник. Як умре маленька дівочка, і велика, до, обов’язково накладали юй наміточку і віночка на голову. Маленькой дівочці рушника у ногах в труну клали і на пальчик кільцо з воску, а як уже буольшеньке, до з копієчки з мідної. Це вона на туом світі буде вінчаця. Хлопчикові цвіточка пришивали і каблечку клали на палець, тільки рушника не клали, бо його пара – дівочка”²¹.

В окремих поліських селах до труни молодого чоловіка-небіжчика клали ляльку, щоб не “ходив” до дружини і “не забрав її з собою”²². Така традиція добре відома й іншим архаїчним культурам, коли в могилу молодому небіжчику-чоловіку закопували, крім побутових предметів і тварин ще й убиту жінку. Цей звичай був стрижнем найдавнішого поховального ритуалу молодих людей у багатьох народів світу²³. У деяких культурах роль нареченого/нареченої могли виконувати навіть предмети. Приміром у болгар небіжчика-юнака “одружували” з каменем, обв’язаним жіночою хустиною, небіжчицю – з каменем у чоловічій шапці. Народи Індії перед похованням небіжчика символічно одружували його з якимось із предметів: деревом, гілкою, букетом квітів, каменем тощо²⁴.

Усі ці дії зводилися до символічного одруження, надання пари. До того ж, молодим вдовам категорично заборонялося довго плакати та побиватися за померлим коханим, а громада намагалася якнайшвидше одружити жінку вдруге. Все це є зрозумілим та пояснюваним: хоча жінка продовжує жити, але залишається самотньою і, відповідно, не приласканою та не викоханою. Її сум та нерозтрачена

¹⁹ Інна Щербак, “Давній український обряд поховання тих, хто помер у «невижитому віці»,” *Народна творчість та етнографія* 5–6 (1998): 109–113; Гузій, *З народної танатології*, 85; Сушко, *Життя нескінченне*, 134–135.

²⁰ Володимир Гнатюк, “Похоронні звичаї й обряди,” *Етнографічний збірник* 31–32 (1912): 258.

²¹ Інна Щербак, “Обрядові форми статевої ідентифікації дітей,” у *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження: у 5 т.*, ред. Марина Гримич (Київ: Видавництво “Дуліби”, 2008), т. 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура, 75.

²² Гузій, *З народної танатології*, 94.

²³ Александр Котляревский, *О погребальных обрядах языческих славян* (Москва: Издательство К. А. Попова, 1868), 34, 226.

²⁴ Виноградова, *Народная демонология*, 325–326.

сексуальна енергія “викликає” померлого чоловіка, дух якого, за народними віруваннями, продовжує відчувати сексуальні потреби навіть після смерті. Цим може користатися й демон, приходячи до жінки, котра тужить за померлим чоловіком, в образі її коханого:

Мила моя, серце єдино.
Подякуй Богу милому,
І когутіві ночьному.
Кеб бил когут не заспівал,
Бил би-м ти голову знимал.
Ах, бо я уж не твой милий,
Лем я дябол справедливий!²⁵

Між тим, перетворюючись на померлого чоловіка, нечистий дух не спроможний приховати своє демонічне єство повністю. Наприклад, його видають ноги з копитами: *“Чоловик мертвий ходив к жонке. [...] Мати її слишит по ночам, як Марья з кем-то говорит, обнімаєтса, целуетса. Присмотрелась: вроде это єе умерший зять, только ноги у него такіє, як у коня, з копитами”*²⁶.

Власне, всі сюжети, в яких фігурують вихідці з потойбіччя, акцентують увагу на тому, що демонічні персонажі в людський подобі обов’язково мають нелюдські, волохаті ноги-копита (ще один міфологічний сюжет), через що їх і можливо викрити: *“Той нечистий усяким може быть. Чоловиком скидаєцца, только ноги не може зробиць (людськими), вони з шерстью остаюцца”*²⁷. Ноги є найбільш міфологізованою частиною тіла, адже саме вони постійно мають контакт із землею, під якою розташоване потойбіччя. До того ж, ноги демонів у народній уяві мали вигляд саме кінських теж не випадково. У багатьох традиціях кінь – міфічний посередник між світами, який спілкується з мертвими (у давнину був відомий звичай ховати коня разом із померлим). За деякими легендами, кінь – це перетворений за велінням Бога чорт. Саме тому вірили, що коней любить домовик²⁸.

В українській міфології, власне як і в міфології багатьох народів світу, нечистий дух часто виступає в образі змія – потойбічної, хтонічної істоти, пов’язаної із підземеллям, низом світового дерева, пеклом. Під впливом біблійно-християнських

²⁵ Александр Павлович, “Песни русского маковицкого люда в Угрии,” у Яков Головацкий, *Народные песни Галицкой и Угорской Руси* (Москва: В Унив. тип. (М. Катков), 1878), ч. 2: Обрядовые песни, 710.

²⁶ Виноградова, *Народная демонология*, 318.

²⁷ Людмила Виноградова, “Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях,” *Телесный код в славянских культурах* (Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 2005), 22.

²⁸ Елена Левкиевская, “Мифологические персонажи в славянской традиции. 1. Восточнославянский домовый,” *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология* (Москва: Издательство “Индрик”, 2000), 96–161.

сюжетів образ змія набув рис хтивого спокусника, ненаситного до сексуальних утіх, який вводить жінку в гріх перелюбу²⁹.

Згідно з джерел, дух-коханець проникає у хату найчастіше через комин. Чому? Піч, з одного боку, була серед найбільш важливих складових інтер'єру української хати, символізувала єдність сім'ї та родинне вогнище, слугувала джерелом тепла, засобом для приготування їжі, ліжком тощо. Водночас деякі частини печі сприймалися як “канали”, які ведуть до потойбіччя, тому вважалися небезпечними й нечистими. Насамперед це стосувалося димаря (комина), призначеного для відведення диму понад дахом будівлі. Його встановлювали на горіщі чи закріплювали в сінях над каглою. Українці вірили, що через димар у хату могли проникати (а також вилітати назад) різні міфічні та демонічні істоти (чорти, відьми, душі самогубців, змії-демони та ін.)³⁰.

Джерела засвідчують, що стосунки жінки з перелесником могли тривати місяцями, а подекуди й роками. Перелесник забороняв жінці розповідати про них будь-кому, загрожуючи помститися за непослух. Існують перекази, згідно з якими жінка могла навіть завагітніти від міфічного коханця: “Жінка має від мерця дитину, але вона зараз по народженню розливається смолою; одна жінка ходить два роки в тяжі від померлого чоловіка і вмирає”³¹. Цікаво, що схожі вірування етнологи фіксують й сьогодні, приміром на Бойківщині переповідають таке: “Вмер чоловік. Потім приходив, і жона забеременіла. Вродила дітинку. А він приходив і дитину колисав, всьо і робив, таздував”³². Між тим, перебуваючи у любовному полоні перелесника, жінка починала марніти, в’янути, ставала дивною та відлюдькуватою, й односельчани, помічаючи такі зміни, розуміли, у чому справа.

У багатьох міфологіях потойбічна істота, обравши собі жертву зі світу живих для любовних утіх, поступово “випиває” з неї життєдайну силу, енергію й згодом забирає у світ померлих. Приміром, подібний сюжет сексуального зв'язку між демоном та жінкою існував і в західноєвропейських середньовічних віруваннях, де подібних істот позначали термінами “інкуби” та “суккуби”³³.

У народі вірили: якщо не “відробити”, не віднадити духа-коханця, емоційно та енергетично знесилена жінка помре. Для віднадження непроханого гостя вдавалися до магічних дій та ритуалів. Дієвими апотропеями вважали свячену воду та деякі рослини, зокрема, щенець або герань лучну (*Geranium pratense*), бедронець (*Pimpinella saxifraga L.*), тою (*Thuja occidentalis L.*). Особливо

²⁹ Александр Гура, *Символика животных в славянской народной традиции* (Москва: Издательство “Индрик”, 1997), 280–289.

³⁰ Роман Сілецький, *Традиційна будівельна обрядовість українців* (Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2011), 310, 321.

³¹ Володимир Гнатюк, “Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків,” в *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*, упорд. Анатолій Пономарьов (Київ: Либідь, 1992), 399.

³² Левкович, *Народна демонологія Бойківщини*, 99–100.

³³ Николай Сумцов, “Культурные переживания,” *Киевская Старина* 10 (1890): 59.

ефективною у відлякуванні демонічних істот була остання. Вірили, що коли тримати тою при собі, жодна нечисть не підступить, натомість втративши цей оберіг стаєш вразливим:

“В одну девушку был влюблен чорт. Он ходил к ней очень долго и наконец порешил взять ее к себе совершенно. Чорт был в образе человека. Мать, приготавливая свою дочь к отъезду, убрала ее голову цветами терлыча и тои; когда же пришел черт, то не мог приступить к девушке и начал просить ее сбросить с себя цветы. Девица, не понимая, чего от нее требуют, начала сбрасывать с себя все свои вещи и таким образом дотянула, пока запели петухи; тогда чорт сказал: “Кали би не терлич, да не тоя, була б дівчина моя”. И в один миг исчез. [...] Однажды, в день Ивана Купалы, девки, собравшись по обыкновению на улице, начали свои игры. В это время пролетавший над ними чорт закричал: “гоя, гоя, всяка дывка моя!” В числе этих девушек действительно была одна, которая украсила свою голову цветами “тои”. В другой раз, та же самая девушка и в том же головном уборе вышла на прогулку в лес. Там встретился с нею чорт в образе молодого и очень красивого парня и завел с нею любовный разговор, приговаривая безперестанно: “Скинь, дівко, тою, будеш моя”. В порыве сердечных чувств, девушка исполнила домогательства мнимого парня, и ею сейчас же овладел чорт”³⁴.

Сильними обереговими властивостями, зокрема й від ходячих мерців, українці наділяли й дикорослий мак (мак-відюк)³⁵. Ним радили обсіпати насамперед поріг хати, а також навколо неї й саму оселю. Обсіпаючи, примовляли: “*Тоді в хату ввійдеш, як цей мак весь збереш і почитаєш*”. З огляду на те, що мак дуже дрібний, його неможливо зібрати увесь та перелічити, що, за народними віруваннями, унеможливило повернення демонічної істоти:

“Відюк-мак росте, ото росте самосійно, знаєте?! О, самосійний мак. Ото відюк називається. [...] Тоді цей мак збираєш. Я хату навіть обсіпаю їм у свята. Всередині обсіпаю їм. [...] Мій [чоловік] не ходив до мене, а сильно снівся. [...] Всьо приходить і сниться мені вночі. Токо їздила могилки обсіпала. І казала йому: “Не чіпай, Ваня, мене! Нащо ти мене чіпаєш? Ти помер, я не виновата!”³⁶.

Ще одним ефективним магічним прийомом вважалося здивувати духа-коханця (повестися дивакувато, неадекватно, так, як зазвичай не поведуться люди), після чого розчарований поведінкою жінки “коханець” більше не прилітатиме:

“Вмер чоловік. Вітак приходит до свої жінки. Так до неї ходив що вечора. Вона зачала уповідати людям, шо: Мій чоловік до мене ходит! Вже так ослабла. Вона приходит

³⁴ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел: материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским (Санкт-Петербург, 1872), т. 1, 80.

³⁵ Иван Бенѣковский, “Мак в народной демонологии на Вольни,” *Киевская Старина* 4 (1905): 34–36; Труды этнографическо-статистической экспедиции, 81.

³⁶ Ірина Ігнатенко, *Народна медицина українців середнього Полісся (на польових етнографічних матеріалах)*, 2-ге вид. (Київ: Інтелектуальна книга, 2015), 191.

до ксендза і кажи: Прошу єгомосьце, що я буду робити, що ви мого чоловіка так поховали, що він до мене приходит?! Він кажи: Знаєш що, віддавайся! – Вона взяла та й віддаєси. Поклала диривце собі на стіл, попросила си госьці та й поклала собі кулешник на голову та й собі сидит за столом; а він входить та й кажи: Тобі можна віддаватися, – Вона каже: Вмирлому можна ходити до жінки, –А він тогди її хап тот кулешник з голови – кажи: Коли ти віддаєшся, то вже більше до тебе не прийду! Бо якби вона була сиділа сама, то він би був її голову зірвав, а так лише кулешник взяв”³⁷; ““Седай на порозе, и рочесай коси, и ешь симья з коноплі” (Его ишь, а оно трешчит). А він приходить у першем часу і питає єе:

– Шо ти робиш?

– Чесу косу.

– Чего чеши?

– Воши.

Да он розвернув комина и перекинувся на змия. Нечистий це щчитаєцца, змій”
[Зап. у с. *Веприні Радомишльського р-ну Житомирської обл. – І. І.*]³⁸.

У подібних оповідках трапляється й сюжет, що демона відлякує немовля, яке уособлює ангела:

“Бабин зять пішов у москалі і там умер. Дочка не бачила чоловіка і як его ховали. Вона каже: “Якби я, мамо, побачила який він, москаль?!” От він уночі приходить до неї, а мати кудись пішла. Одчинив хату и пита: “Чи хочеш мене побачить коло себе?” Вона злякалась; а в неї дитина маленька була, от вона ту дитинку схопила та й сіла. Він дійшов тільки до половини хати, до сволока, і каже: “Ну, спасена твоя душа, що ангола взяла у руки, а то б ти знала, як хотить, щоб я прийшов до тебе!” Пишов витром з хати, подчиняв двери й сіни”³⁹.

Якщо уважно придивитися до джерел, то можна помітити, що в магічних прийомах відлякування нечистого досить часто фігурує поріг (сидіння на порозі, обов’язкове обсіпання порогу маком та ін.), що є не випадковим. Символіка порогу дуже багатогранна: поріг обмежував зону “свого”, освоєного людського простору й водночас означав сусідство з “чужим”, неосвоєним, а тому небезпечним простором. Між тим, поріг, як й інші символічні кордони (межа, перехрестя), які розділяли “свій” і “чужий” локуси, не належали жодному з просторів, мали яскраві ознаки лімінальності із позицією “ні тут, ні там” (тому не дозволялося сидати або ставати на поріг, вітатися через нього тощо). Аби зупинити нечисть й не дати їй можливості увійти до хати, поріг обсіпали маком, свяченою сіллю, клали на нього магічне зілля, осикові пруті, підкову тощо.

³⁷ Гнатюк, “Знадоби до галицько-руської демонології,” 128.

³⁸ *Представления восточных славян о нечистой силе и контакты с ней*, 53.

³⁹ Василь Милорадович, “Заметки о малорусской демонологии,” *Українці: народні вірування, повір’я, демонологія*, 410–411.

Отже, підводячи підсумки, зазначимо, що українці, як і багато інших народів, вірили у можливість статевого зв'язку між живою людиною та демоном, який приходив в образі померлого. Такий світогляд насамперед ґрунтувався на поділі покійників на “чистих” та “нечистих”. У нашому випадку, до останніх зараховували тих, хто не “дожив віку”, помер у розквіті життєвих сил, тому й продовжують мати сексуальні потреби навіть після смерті. По-друге, молода вдова, яка занадто сумує, тугою та жалем принаджує демона в образі померлого чоловіка. З огляду на це, найефективнішим запобіжним засобом від появи демонічного коханця була заборона довго плакати й тужити за покійним.

THE HUMAN MALE BODY AS THE HOST OF A LOVER SPIRIT (*INCUBUS*)

Iryna IHNATENKO

The Taras Shevchenko National University of Kyiv,
the Chair of Ethnology and Local History
64/13, Volodymyrska Str., Kyiv, 01601, Ukraine

Based on ethnological sources and field materials, the paper addresses folk beliefs about the possibility of sexual contact between a young widow and the demon serpent (incubus) in the likeness of her deceased husband. Among the most popular instances are the following: intense sorrow and weeping over the deceased; emergence of a demonic lover for the purpose of sexual interaction; loss of vital energy and strength by the woman as a result of prolonged contact with demonic being; probability of demonic pregnancy; death of the woman/child, or driving the demon off and termination of contact with him.

The main idea of the article is analysis human body as a complex social construct in ethnosexology studies. The reader gets to know about some of the Ukrainian folk legends which describes that some supernatural beings could take over the image of deceased husband and to appear to a woman for sexual pleasures every night.

The paper analyzes at first how and for what purpose the demon got into the lives of women. So, in the form of a fireball or lightning the incubus entered the house through the fireplace and stayed in through all night. The main goal was to get sexual intercourse with women who intense sorrowed and weeping over the deceased. After a night out, the demon disappeared in the morning.

Another important issue in the article is to find out from where this creatures who caused disturb afflicted women, came from. According to folk beliefs all the dead are classified on the “pure” and “unclean”. Therefore, the category of “clean” deceased includes the dead, who perished by their own, natural death at an older age and were buried with the observance of all necessary funeral rites. They go to the category of ancestors, guards of the genus. The second is suicide or just young guys who died not by their death etc., have the status of “demons”, “unclean deceased”. They violate the boundaries between “this” and “those” world, committing various damage with the living.

“Wrong” death was considered as a departure in the other world in the heyday of vitality, when the energy, including sexual, was not wasted fully. That is why the funeral of married or old people in a traditional society was different from the burial of unmarried people. The burial procedure of young man necessarily contained the components of the wedding ceremony: the choice of the marriage pair, wedding wear for the deceased, wearing a wedding wax ring etc.

The article describes the various reasons that cause appearance of demon (incubus), the main thing is the sadness and untapped sexual energy of women. Meanwhile, the impure spirit is turned into a deceased husband but is not able to hide its demonic nature completely. For example, his legs with hooves. Of course, the women being in the love with incubus, begun to lose their vitality, became a strange and could even dead. Most often villagers noticing such changes understood what the cause was.

Therefore woman resorted even to magic rites to scare away the “unclean” spirit. The herbs were most often used in this case. Besides, the demon could be frightened by the unusual strange behavior, or the child (pure from sin) in the hands of a woman. After seeing or hearing, he escaped and did not return no more.

Consequently, having analyzed the folk’s beliefs, we have to understand the importance of the human body, not only from the biological point of view but also in the ethnographic studies. In particular, it’s important to give reasonable estimate as for human sexual energy that can be used by demon (incubus) after death, especially when it applies to a young deceased. Often, young widows in deep despair engaged in sexual contact with a demon that came to them at night in the form of a deceased husband. Sometimes, neighbors noticed strange behavior of the unfortunate woman and lead her to consciousness, after which the widow consciously is deprived of the demon using potion or other magic rites.

Key words: myths, demonology, beliefs, male body, woman, widow, incubus, ethnology.

REFERENCES

- Benkovskiy, Ivan. “Mak v narodnoi demonologii na Volyni.” *Kievskaiia Starina* 4 (1905): 34–36. (in Russian).
- Buiskykh, Yulia. *Nyzhcha mifolohiia v systemi tradytsiinoho svitohliadu ukraintsiv (kinets XIX – pochatok XX st.): rukop. dys. ... kand. ist. nauk*. Kyiv: Kyivskiy natsionalnyi universytet imeni Tarasa Shevchenka, 2010. (in Ukrainian).
- “Dytyna v zvychaiakh i viruvanniakh ukrainskoho naroda. Materialy z poludnevoi Kyivshchyny, zibrav M[a]r[ko] Hr[ushevskiy]. Obrobiv Dr. Zenon Kuzelia.” *Mateialy do ukrainsko-ruskoj etnologii* 8 (1906): 1–220. (in Ukrainian).
- Etnohrafiia statevoho zhyttia i tilesnosti: zb. st.* Red. Olena Boriak i Maria Maierchyk. Kyiv: Tsentr kulturno-antropolohichnykh studii, 2013. (in Ukrainian).
- Golovatskiy, Yakov. *Narodnye pesni Halitskoi i Ugorskoi Rusi*. Moskva: V univ. typ. (M. Katkov), 1878, ch. 2: Obriadovye pesni. (in Ukrainian and Russian).
- Gura, Aleksandr. *Simvolika zhyvotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii*. Moskva: Izdatelstvo “Indrik”, 1997. (in Russian).
- Hnatiuk, Volodymyr. “Pisnia pro neplidnu matir i nenarodzheni dity.” *Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka* 133 (1922): 173–224. (in Ukrainian).
- Hnatiuk, Volodymyr. “Pisnia pro pokrytku, shcho vtopyla dytynu.” *Materialy do ukrainskoi etnologii* 19–20 (1919): 249–389. (in Ukrainian).
- Hnatiuk, Volodymyr. “Pokhoronni zvychai i obriady.” *Etnografichnyi zbirnyk* 31–32 (1912): 203–424. (in Ukrainian).
- Hnatiuk, Volodymyr. *Pro studii “Antropofitei”*. Per. z nim. Vasyliia Balushka. Red. Olena Boriak i Maria Maierchyk. Kyiv: Tsentr kulturno-antropolohichnykh studii, 2013. (in Ukrainian).
- Hrushevska, Kateryna. “Z prymityvnoho hospodarstva. Kilka zavvazhen pro zasoby zhinochoi hospodarskoi mahii u zviazku z naistarshymy formamy zhinochoho hospodarstva.” *Pervisne hromadianstvo ta yoho Perezhytky na Ukraini* 1–3 (1927): 9–44. (in Ukrainian).

- Huzii, Roman. *Z narodnoi tanatolohii: karpatoznavchi rozslidy*. Lviv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy, 2007. (in Ukrainian).
- Ihnatenko, Iryna. *Narodna medytsyna ukraintsiv serednoho Polissia (na polovykh etnohrafichnykh materialakh), 2-he vyd.* Kyiv: Intelektualna knyha, 2015. (in Ukrainian).
- Ihnatenko, Iryna. *Zhinoche tilo u tradytsiinii kulturi ukraintsiv, 3-tie vyd. dop. i pererob.* Kyiv: Intelektualna knyha, 2014. (in Ukrainian).
- Kon, Igor. *Muzhskoe telo v istorii kultury*. Moskva: Izdatelstvo “Slovo”, 2003. (in Russian).
- Kotliarevskiy, Aleksandr. *O pogrebalnykh obriadakh yazycheskikh slavian*. Moskva: Izdatelstvo K. A. Popova, 1868. (in Russian).
- Levkieskaia, Elena. “Mifologicheskie personazhy v slavianskoi traditsii. 1. Vostochnoslavianskiy domovoi.” *Slavianskiyi balkanskiy folklor. Narodnaia demonologia*. Moskva: Izdatelstvo “Indrik”, 2000. 96–161. (in Russian).
- Narodna kultura ukraintsiv: zhyttievyi tsykl liudyny: istoryko-etnolohichne doslidzhennia: u 5 t.* Red. Maryna Hrymych. Kyiv: Vydavnytstvo “Duliby”, 2015, t. 5: Starist. Smert. Kultura vshanuvannia nebizhchykiv. (in Ukrainian).
- Narodna kultura ukraintsiv: zhyttievyi tsykl liudyny: istoryko-etnolohichne doslidzhennia: u 5 t.* Red. Maryna Hrymych. Kyiv: Vydavnytstvo “Duliby”, 2008, t. 1: Dity. Dytynstvo. Dytiacha subkultura. (in Ukrainian).
- Predstavleniia vostochnykh slavian o nechistoi sile i kontakty s nei: materialy polevoi i arkiyvnoi kolleksii L. M. Ylvoi, sost., podhot. tekstov i spravochnyi apparat V. D. Ken.* Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2004. (in Russian).
- Shcherbak, Inna. “Davnii ukrainskyi obriad pokhovannia tykh, khto pomer u «nevyzhytomu vitsi».” *Narodna tvorchist ta etnohrafia* 5–6 (1998): 109–113. (in Ukrainian).
- Siletskyi, Roman. *Tradytsiina budivielna obriadovist ukraintsiv*. Lviv: Lvivskiy natsionalnyi universytet imeni Ivana Franka, 2011. (in Ukrainian).
- “Soromitski vesilni pisni, zapysani M. O. Maksymovychem. Podav Khv. Vovk.” *Materialy do ukrainsko-ruskoj etnologii* 1 (1899): 157–168. (in Ukrainian).
- Sushko, Valentyna. *Zhyttia neskinchenne: pokhovalna obriadovist ukraintsiv Slobozhanshchyny XIX–XXI st.* Kharkiv: SPDFO Brovin O. V., 2012. (in Ukrainian).
- Telesnyi kod v slavianskikh kulturakh*. Moskva: Instytut slavianovedenia i balkanistiki RAN, 2005. (in Russian).
- Tilo v tekstakh kultur: zb. mat. nauk. konf.* Red. Hanna Skrypnyk. Kyiv: Instytut mystetstvoznavstva, folklorystyky ta etnolohii im. M. T. Rylskoho NAN Ukrainy, 2003. (in Ukrainian).
- Tolstaia, Svetlana. “Polesskie poveria o khodiachikh pokoinikakh.” *Vostochnoslavianskiy etnolingvistycheskiy sbornik : issledovania i materialy*. Moskva: Izdatelstvo “Indrik”, 2001. 151–205. (in Russian).
- Trudy etnograficheskoi-statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-Russkiy kraj, snariazhennoi Imperatorskim Russkim Geograficheskim Obschestvom. Yugo-Zapadnyi otdel: materyaly i issledovania, sobrannye d. chl. P. P. Chubinskim. Sankt-Peterburg, 1872, t. 1. (in Russian and Ukrainian).
- Ukrajntsi: narodni viruvannia, poviria, demonolohiia*, upord. Anatolii Ponomarov. Kyiv: Lybid, 1992. (in Ukrainian).
- Varkhol, Nadiia. “Cholovik-demon v narodnomu poviri ukraintsiv Skhidnoi Slovaichchyny.” *Naukovyi zbirnyk Muzeiu ukrainskoi kultury u Svydnyku* 12 (1985): 229–262. (in Ukrainian).

Ігнатенко І.

ISSN 2078-6107. Вісник Львівського університету. Серія історична. 2016. Випуск 52. С. 246–258

- Vinogradova, Liudmila. *Narodnaia demonologia i mifo-ritualnaia traditsiia slavian*. Moskva: Izdatelstvo “Indrik”, 2000. (in Russian).
- Voitovych, Nadiia. *Narodna demonolohiia Boikivshchyny*. Lviv: SPOLOM, 2015. (in Ukrainian).
- Vovk, Khvedir. “Shliubnyi rytual ta obriady na Ukraini.” *Profesor Khvedir Vovk. Studii z ukrainskoi etnohrafii ta antropolohii* (Kyiv: Mystetstvo, 1995). 276–307. (in Ukrainian).
- Zelenin, Dmitriy. *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: umershye neestestvennoi smertiu i rusalki*. Moskva: Izdatelstvo “Indrik”, 1995. (in Russian).

Стаття надійшла до редколегії 11.05.2016

Прийнята до друку 1.08.2016