

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДВНЗ «ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА»

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ДВНЗ «ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ
ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА»

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ІВАНЧУК ВАСИЛЬ ПЕТРОВИЧ

УДК 393.1/.9:394.2:398.41(477.85/.87) "XIX/XX"

ДИСЕРТАЦІЯ

ПОМЕРЛІ В ОБРЯДАХ
І ВІРУВАННЯХ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ
(НА МАТЕРІАЛАХ ГУЦУЛЬЩИНИ)

Спеціальність 032 «Історія та археологія»

Подається на здобуття ступеня

доктора філософії з галузі знань 03 Гуманітарні науки

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ В. П. Іванчук

Науковий керівник:

Костючок Петро Леонтійович,

кандидат історичних наук, доцент

Івано-Франківськ – 2021

АНОТАЦІЯ

Іванчук В. П. Померлі в обрядах і віруваннях кінця XIX – початку XXI століття (на матеріалах Гуцульщини). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії з галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 032 «Історія та археологія». – ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» МОН України, Івано-Франківськ, 2021. ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» МОН України, Івано-Франківськ, 2021.

На основі етнографічних матеріалів із теренів Гуцульщини здійснено комплексне дослідження трьох споріднених тематичних компонентів (поховальної обрядовості, демонологічних персонажів маністичної генези як складників «нижчої» міфології, поминальних мотивів у народному календарі), відображено рівень джерельно-історіографічного висвітлення теми, теоретико-методологічні основи її наукового пізнання.

1. Розглянуто структурні елементи поховальної обрядовості: маркування «правильної» смерті, спорядження на «той світ», використання властивостей тіла мерця в магічних практиках, профілактично-нейтралізуючі заходи, жертвопринесення, основні маністичні обряди.

Простежено диференціювання покійників на «чистих» (пращури) і «нечистих» (демони). Встановлено, що умовою формотворення першої категорії мерців, яка санкціонує здійснення усталеного поховального обряду, є явище «правильної» смерті, для якої характерні чіткі маркувальні ознаки. Проаналізовано обрядове спорядження мерця до потойбіччя та пов'язані з ним сюжети: мотив подорожі на «той світ», де покійник продовжує земне життя (зберігає фізіологічні, духовні, соціальні характеристики, вразливість перед нечистою силою). Розглянуто медіативні форми передавання предметів до загробного простору (розміщення в труні; вкидання у водний об'єкт, могильну яму; жертвопринесення). Виявлено, що предметне спорядження покійника моделює сприйняття потойбіччя як протилежного світу, де характеристики земних предметів (пір'я, залізо, золото, квіти, товстий одяг, застібки, зав'язки, весільна одежа) отримують зворотне

сприйняття. Висвітлено спорядження мерця родильною та весільною атрибутикою, що відображає криптичний, апотропеїчний мотив, тему сліпоти, прихованості, невидимості як властивостей мерця і потойбіччя, спорідненість родильної, весільної, поховальної обрядовості та зближення новонародженого, нареченої, небіжчика як учасників обряду переходу.

Встановлено, що мертво тіло людини, окремі його частини, об'єкти, які перебували з ним у дотику, задіюються в магічних ритуалах із намаганням вплинути на предмети/процеси навколишньої реальності, оскільки здатні передавати фізичні властивості покійника чи схожі тілесно-психічні характеристики (мертвість, смерть, хвороба, твердість, статичність, сліпота, неповноцінність, спокійність, байдужість, сонливість, семантика кінця). Механізм таких магічних практик реалізується через контакт, принцип уподібнення, медіативне посередництво предмета, а від нього знову контактено чи імітативно.

Проаналізовано практики захисту від мерця/смерті, ґрунтовані на перевертанні, утворенні фізичної перешкоди, жертвопринесенні, задіянні захисних властивостей хліба, кола, червоної нитки, сонця, гострого предмета, води, вогню, заліза, звуків, шуму, механізмах дії контактної, гомеопатичної магії, розміщенні об'єктів, які дотикались до померлого, у важкодоступному місці, їхньому фізичному знищенні.

Розглянуто жертвопринесення тварин, предметів «за поману» різним агентним категоріям у поховальній обрядовості. Дослідження мотиваційних, локативних, персонажних складників таких практик дозволило виокремити їх основні смислові аспекти. У рамках поховальної обрядовості висвітлено маністичні ритуали з «освітлення», «годування», «напування», «умивання», «очищення», ідентифікації присутності душі покійника, які відображають праархаїчні вірування про матеріалізовані характеристики духовної сутності людини, її автономне від тіла існування, здатність до метаморфози.

2. Визначено, що протилежним явищем до «правильної» смерті є «неправильна» смерть (раптове, швидкоплинне, насильницьке, передчасне, не підготовлене закінчення життя), яка в поєднанні з іншими внутрішньообразними чинниками зумовлює посмертну демонізацію, формування «нечистих» покійників.

Серед демонізованих мерців у «нижчій» міфології виокремлені інфантильні образи, жіночі істоти локусів природи, самогубці, утопленики, упирі, покійники, які вижили «свій вік», але через автономні чинники інтегруються до світу людей. Через моделювання й аналіз способів породження домашніх духів реконструйовано та констатовано їх зв'язок із мертвими, «тим світом», місцями давніх поховань. Відстеживши притаманні цим міфологічним образам ознаки, відомі в інших місцевостях України, Центрально-Східної Європи, з'ясовано кореляції між домашніми духами зооморфного типу й маністичними віруваннями.

Проаналізовано причини посмертної з'яви, лексичні позначення, зовнішність, функціональність, часову активність, способи нейтралізації «нечистих» покійників. Розглядаючи фізично-візуальні ознаки категорій демонізованих мерців, виявлено, що їм притаманний метаморфізм і поліморфізм (антропоморфізм, зооморфізм, орнітоморфізм, нулеморфізм, аероморфізм), для окремих персонажів – симбіоз тілесних аномалій і краси, нетлінність, zdeформованість, атрофованість. Функціональність «нечистих» покійників, домашніх духів відзначається амбівалентністю. Аналіз характеристик міфологічних істот маністичної генези засвідчив існування центральних смислових основ, відображених у причинах посмертної цьогосвітньої активності, зовнішності, дієвості та способах знешкодження. Цими сюжетними лініями для більшості образів є зв'язок з нечистою силою, для мертвонароджених, убитих дітей, померлих нехрещених немовлят – ініціально-фізіологічні чинники, для жіночих істот локусів природи – інфантильне походження, фертильно-статеві відносини, темпоральна активність, для упирів – дводушся.

Розглянуто способи поховань «нечистих» покійників: під корінням дерев, на роздоріжжі, через вторинне спалення, закладання тіл гіллям та інші. Проаналізовано міфо-ритуальні ситуації зі знешкодження маністичних демонів, у яких задіяні апотропеїчні об'єкти (вогонь, вода, мак, сіль, рослини, віск, коло), дії (перевертання, вивертання, обв'язування, розсівання, поливання, жбурляння, підкурювання, жертвопринесення), більшість з яких полісемантичні, універсальні і за акціонально-смисловим навантаженням схожі чи ідентичні до профілактично-захисних практик у

поховальній та календарній обрядовості. Встановлено дохристиянські корені їх формування, трансформації мотивувань, способів виконання. Увагу приділено як унікальним для традиційної культури захисним практикам з припинення післяпоховальних візитів мерців (символічне весілля між кровноспорідненими родичами, базованого на сюжеті інцесту; наказування демону виконати завідома нездійсненну, ірреальну дію), так і більш простими заходам зі знешкодження лісових жіночих демонів (заборони залишатись наодинці, спати, відкликатись на голос), упирів (переміщення, розчленування, калічення), домашніх духів (гострі, перевернуті предмети, удар навідліг).

Відзначено, що, попри чіткі внутрішньообразні характеристики, розгляд найменувань, дієздатності, візуальності засвідчив інтегрованість досліджуваних міфологічних образів. Це зумовлено спільним маністичним походженням, ототожненням з нечистою силою, іноді схожими причинами демонізації, задіянням універсальних апотропеїчних об'єктів, способів, засобів нейтралізації зла, редукуванням вірувань, уподібненням окремих демонічних іпостасей. Найбільш відчутно цей процес охопив поліморфні духи локусу дому, синкретизувавши характеристики духа-збагачувача, духа-покровителя, нечистої сили/чорта в збірний міфологічний персонаж. Міфологічні персонажі, похідні від покійників, споріднені з атмосферно-кліматичними процесами: вітром, вихором, посухою, бурею, грозою, дощем, градом, блискавкою.

3. У гуцульській календарній обрядовості визначено часові відтинки, в які відбуваються поминання, а поліморфні іпостасі мерців здійснюють локативні переміщення між «тим» і «цим світом». Встановлено, що в основі поминальних обрядів – амбівалентний зв'язок між померлими і живими членами роду: систематичні жертвні дії мотивують мерців виконувати покровительські функції, а їх відсутність – творити зло. З огляду на це виявлено гіластичне спрямування поминань.

Поминальні обряди розглянуто крізь призму їх акціональних, предметних, вербальних, агентивних, часових, смислових елементів. Аналітичний розгляд поминальних практик у календарному зрізі засвідчив синкретичний симбіоз

дохристиянських і християнських світоглядно-ритуальних компонентів, їхнє різночасове формування, виконання, значення. З'ясовано, що різнообрядовими поминальними рефлексіями в календарному вимірі гуцулів насичені різдвяно-новорічний, великодній, троїцький періоди, свято Спаса, «дідівні» суботи. В залежності від часопростору поминальні обряди реалізуються через здійснення заупокійних Служб, колективних трапезувань, жертвувань «за душі» мерців, інших маністичних ритуалів, пересторог і заборон. З'ясовано, що окреслені практики за основними характеристиками є продовженням ритуалів поховальної обрядовості, індивідуальних поминальних днів із тією відмінністю, що мають не лінійне, а циклічне здійснення. Продемонстровано, що впродовж календарного року присутність покійників на землі і поминальні практики в обрядовому аспекті виражені нерівномірно. Їх основний масив припадає на зимовий та весняний періоди, коли очевидна двочленна структура обрядів: відбувається ритуальна зустріч мерців, а так – їх випровадження. Певні поминальні чинності («запросини» мерців; виконання поминальних колядувань; обдаровування ряджених чи дитячих обходів «за душі» мерців; маркування могил на Зелені свята; маністичні табу на споживання фруктів, овочів та ін.) мають одноразові календарні прояви.

Окремі елементи гуцульської календарної обрядовості, пов'язані з мерцями, поминальними мотивами, досліджено через моделювання і реконструювання. Це стосується закликань погодних явищ і тварин на Святий вечір, різдвяно-новорічних вогнів, снопа, сіна, соломи, персонажів рядження, рахманів, Рахманського Великодня, замаювання могил, маністичних табу на споживання овочів і фруктів, які в ритуальному контексті відображають доволі різні смислові навантаження, але тим чи іншим чином пов'язані з покійниками. Відстежено періоди прояву і поминань «нечистих» мерців.

Проаналізовано багатоаспектні поминальні комплекси обрядів, аналітичний розгляд яких виявив архаїчні і різнопланові складники. В цьому відношенні репрезентативні обряди «гріти діда» базовані на багатоаспектних мотиваціях: палення вогню покликане «зігріти», полегшити просторове переміщення душ мертвих і може бути трансформованим обрядом їх трупоспалення; дитячі обходи та

обдаровування їх милостиною ґрунтується на символічному посередництві даних суспільних категорій між «цим» і «тим світом»; фігурування в обрядах предметних елементів належить до ритуального «годування», «напування» покійників; орнітоморфні хлібці відтворюють маністичні вірування про ототожнення душ померлих із птахами. В локативному відношенні виконання дійств на городі, взаємопов'язаність вогню з апотропеїчно-очисними сюжетами, залучення прокреаційних, вітаїстичних об'єктів вказали на полівалентну природу дійств «ґріти діда», їхній зв'язок із актом оновлення, аграрним культом та культом вогню.

З'ясовані етнолокальні та загальноетнічні риси, смислове підґрунтя, трансформації, стан сучасного побутування складників поховально-поминальної обрядовості, міфологічних сюжетів, пов'язаних із демонізованими покійниками. Простежено внутрішньоспоріднені зв'язки між поховальною обрядовістю, поминальними мотивами календарної обрядовості та демонологічними сюжетами «нижчої» міфології.

Ключові слова: Гуцульщина, гуцули, померлий, похорон, душа, міфологічний персонаж, «нижча» міфологія, поминальні мотиви, демонізація, обряд, вірування.

SUMMARY

Ivanchuk V.P. Deceased in the rites and beliefs of the late XIX – early XXI century (on the Hutsul region materials). – Manuscript.

Thesis for the scholarly degree of Doctor of Philosophy (PhD) in 03 Humanities. Specialty 032 History and Archeology. Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Ivano-Frankivsk, 2021. Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Ivano-Frankivsk, 2021.

Relying on the ethnographic materials from the Hutsul region, the thesis comprises a comprehensive study of three related thematic components (funeral rites, demonological characters of manistic genesis as components of lower mythology, funeral/burial motives in the folk calendar), it depicts the historiographical interpretation of the given topic as well as theoretical and methodological grounds of its scientific study.

1. The study focuses on the structural elements of the funeral rites: the “right” death marking, getting the deceased ready to depart to the “other world”, use of the dead body properties of the in magical practices, preventive and neutralizing measures, sacrifices, basic manistic rites.

The research traces the division of the deceased into “pure” (ancestors) and “impure” (demons). It establishes that to categorize the deceased person as the former, which allows proceeding with the established funeral rite, there should be acknowledged the phenomenon of “right” death that is characterized by clear markings. The study analyses the ritual equipment of the deceased when getting them ready to the afterlife, it also takes into account related plots: the motive of the trip to “another world”, where the deceased continues their earthly life (they preserve physiological, spiritual, social characteristics, along with the vulnerability to evil spirits). The study considers the means of transferring various objects to the afterlife (putting things in a coffin; throwing them into a water body or a grave; sacrifice). Taking into consideration the ritual objects accompanying the deceased, it argues that the afterlife is perceived as the opposite world in which earthly objects (feathers, iron, gold, flowers, thick clothes, fasteners, ties, wedding clothes) obtain opposite characteristics. The study highlights the reason of equipping the deceased with

wedding and birth-giving paraphernalia, as it reflects the cryptic, apotropaic motive, the idea of blindness, concealment, invisibility as characteristic features of the deceased and the afterlife; it also emphasizes the kinship of birth-giving, wedding, and funeral rites along with similarities of the newborn, bride/groom, and deceased as representatives of the transition rites.

The corpse and its parts, as well as objects that have been in a direct contact with them, can become a part of magical rituals that aim at influencing certain objects / processes of the surrounding reality as it is believed that they are able to convey physical characteristics of the deceased or similar bodily and psychological features of them (deadness, disease, solidity, statics, blindness, inferiority, calmness, indifference, sleepiness, semantics of an end). The mechanism of such magical practices works through a contact, a principle of similarity, an object mediation, and, therefore, backwards through a contact or imitation.

The research work analyses defending practices against the deceased / death by means of turning, physical obstacle creation, sacrifice, reliance on the protective properties of bread, a circle, a red thread, a sun, a sharp object, water, fire, iron, sounds, noise, mechanisms of contact and homeopathic magic, by means of placing objects that touched the deceased in a hard-to-reach place or their physical destruction.

The thesis also studies animal sacrifices and sacrifices of objects “to deceive” various agent categories in funeral rites. The analysis of motivational, locative, and character components of similar practices provides grounds for allowed their main semantic aspects identification. In the framework of funeral rites one can single out manistic rituals of “lightening”, “feeding”, “quenching the thirst”, “washing”, “cleaning”, acknowledging of the deceased soul presence; they reflect pre-archaic beliefs about the materialized features of the spiritual essence of a human, their autonomous out-of-body existence and ability to metamorphose.

2. It has been determined that the opposite phenomenon of a “right” death is a “wrong” death (sudden, unexpected, violent, premature, non-awaited end of life); combined with various factors (like internal grudge) the latter one causes posthumous demonization, appearance of “impure” deceased. The demonized deceased in lower

mythology include infantile images, female creatures representing nature loci, suicide victims, drowned people, vampires, those who over-lived “their age”, yet due to independent factors they are integrated into the human world. Processes of modeling and analysis of ways of house spirits appearance contributed to reconstructing and proving their connection with the dead, “afterworld”, places of ancient burials. Tracing the roots of these mythological images inherent features, which are also known in other parts of Ukraine, Central and Eastern Europe, there have been clarified correlations between domestic spirits of the zoomorphic type and manistic beliefs.

The research work presents the analysis of causes of the post-mortem appearance of the “impure” deceased, their lexical denotations, appearance (look), functionality, temporal activity, as well as ways to neutralize them. The study of the physical and visual features of the categories of demonized deceased has proven that they can be characterized by metamorphism and polymorphism (anthropomorphism, zoomorphism, ornithomorphism, none-morphism, and aero-morphism), while for some characters the list of typical features includes a symbiosis of bodily anomalies and beauty, imperishability, distortions, and atrophy. The functionality of the “impure” deceased and domestic spirits is ambivalent. The analysis of the peculiarities of mythological creatures of manic genesis has helped to identify the central meaningful bases, responsible for the causes of post-mortem activity in the real world, their appearance, effectiveness, and disposal methods. For the majority of characters and images these plot lines are derived from connections and relations with evil spirits, in case of stillborn children, murdered ones, and unbaptized deceased infants, the reasons lie in initial and physiological factors, for female creatures of nature loci things trace back to infantile origins, fertile sex relationship, and temporal activity, for vampires hypocrisy is the case.

The research work also deals with ways of burial of “impure” deceased: under the tree roots, at the crossroads, by means of secondary incineration, laying branches on the dead bodies and others. Additionally, there have been analysed mythical-ritual situations aimed at neutralization of manistic demons by means of apotropaic objects (fire, water, poppy seeds, salt, plants, wax, circle), actions (turning upside down, turning inside out, tying, scattering, watering, throwing, smoking, sacrifice); most of them are polysemantic,

universal and similar or identical to preventive and protective practices in funeral and calendar ceremonies in terms of action-semantic meaning. There have been traced some pre-Christian roots of their formation, motivations transformation, and ways of fulfillment. Equal attention is paid to both protective practices aimed at the aversion of the post-funeral visits by the deceased, which are unique to traditional culture (symbolic wedding between blood relatives, based on the idea of incest; deliberately ordering the demon to accomplish an impossible task/perform an unrealistic action), and simpler means aimed at making forest female demons harmless (when in forest, one is banned to stay there alone, sleep, or respond to voices), the same kind applying to vampires (changing places, dismemberment, mutilation), and house spirits (sharp objects turned upside down, sharp blows).

It is noteworthy that despite the clear internal-imagery characteristics, the study of their names, capacity, and visual representation has showed the integration of the mythological images in question. This can be explained by a common manic origin, similarities and identification with evil spirits, occasionally common causes of demonization, usage of universal apotropaic objects, methods, means of neutralizing evil, reducing beliefs, assimilation of individual demonic incarnations. This process is a rather remarkable one when dealing with polymorphic spirits of the house locus, as they syncretized characteristics of an enrichment spirit, a patron spirit, an evil force / devil in the collective mythological character. Mythological characters coming from the deceased are related to atmospheric and climatic phenomena such as a wind, vortex, drought, storm, thunderstorm, rain, hail, and lightning.

3. The Hutsul rites calendar includes periods of time to commemorate, while polymorphic incarnations of the deceased perform locative movements between “this” and “that world”. It has been established that funeral rites basis relies on an ambivalent connection between the deceased and living members of a family: the systematic performance of sacrificial actions motivates the deceased to patronize, while their absence makes them do harm. In view of this, memorials acquire a gilastic direction.

Funeral rites are considered through the prism of their action, object, verbal, agency, temporal, and semantic elements. There has taken place an analytical consideration of

funeral practices regarding the calendar, and it has proven a syncretic symbiosis of pre-Christian and Christian worldview-ritual components, their diachronical formation, performance, and meaning. It has been found out that different memorial rites in the Hutsul calendar find their implementation during the Christmas and New Year, Easter, and Holy Trinity periods, the Apple Feast of the Savior Day, and “Holy” Saturdays. Depending on their time and space, memorial rites are followed through a performance of funeral and memorial church services, by means of collective meals, charity “for the soul” of the deceased, other manic rituals, warnings and prohibitions. Regarding their main characteristics the outlined practices belong to the continuation of the funeral rites and individual memorial days, yet they are of cyclical not linear nature. The study has shown that throughout the calendar year there is an uneven ration of the deceased and funeral practices in the ritual aspect. They reach their peaks during the winter and spring periods, when the two-part structure of rites becomes obvious: there is a ritual meeting of the deceased, and, consequently, the ritual farewell. Certain memorial services (“invitations” of the deceased; memorial carols singing; giving gifts and money to the dressed-up processions of adults or children to commemorate “the soul” of the departed; marking graves during the Green Week; manistic taboos on the consumption of fruits, vegetables, etc.) appear as one-time calendar events.

Certain elements of Hutsul calendar rituals associated with the deceased and funeral motives have been studied through modeling and reconstruction. This applies to calls for weather and animals on the Christmas Eve, Christmas and New Year lights, sheaves, hay, straw, dressed-up characters, rahmans, the Rahman Easter, decorating graves, manistic taboos on the consumption of vegetables and fruits; all of these reflect quite different meaning in the ritual context, but in one way or another they are associated with the deceased. There have also been noted the periods of activity and commemoration of the “impure” deceased.

There had been analyzed multifaceted memorial complexes of rites; their analytical study has revealed archaic components on different levels. In this regard, the representative rites of “warming a grandfather” are based on multifaceted motivations: starting a fire should “warm up”, facilitate the interspatial movement of souls and can be

seen as a transformed cremation rite; children's processions collecting gifts and charity are based on the symbolic mediation of these social categories between “this” and “that world”; various objects used in the rites belongs to the rituals of “feeding” and “quenching the thirst” of the deceased; ornithomorphic bread reflects manistic beliefs about souls of the deceased being embodied in birds. In terms of locality, actions performed in gardens and patches, mutual connection of fire with apotropaic ideas of cleansing, involvement of procreation, vital objects, all these have indicated the polyvalent nature of “warm grandfather” actions, their connection with the act of renewal, agrarian cult and cult of fire.

The thesis singles out the ethno-local and general ethnic features, semantic basis, transformations, current state and role of the funeral and memorial rites components; it also clarifies mythological stories related to the demonized deceased. Moreover, it traces the internally related connections between funeral rites, funeral motives of the calendar rites and demonological plots of lower mythology.

Keywords: Hutsul region, Hutsuls, deceased, funeral, soul, mythological character, lower mythology, funeral motives, demonization, rite, belief.

СПИСОК ПРАЦЬ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Наукові праці, у яких опубліковано основні наукові результати дисертації:

1. Ivanchuk V. Burial motives in hutsul complexes of rituals «Warming up an old man». *KELM (Knowledge, Education, Law, Management)*. 2021. № 5(41). P. 91–100.
2. Ivanchuk V. Social existential segments of memory about ancestors. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини*. 2017. № 2 (14). С. 77–82.
3. Ivanchuk V. Domestic Spirits in The System of Lower Hutsul. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету (Zaporizhzhia Historical Review)*. 2019. № 1(53). С. 240–246.
4. Іванчук В. Апотропеїчні дії перевертання-встромляння-розбивання як способи захисту від мерця та його демонічних іпостасей у гуцульських міфологічно-обрядових практиках. *Етнічна історія народів Європи*. 2020. Вип. 62. С. 25–36.
5. Іванчук В. Властивості мертвого тіла людини в гуцульських магічних практиках. *Народознавчі зошити*. 2020. № 5 (155). С. 1051–1063.

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

6. Іванчук В. «Місця пам'яті» як комеморативні об'єкти пам'яті про предків. *Матеріали XXI міжнародної наукової конференції в рамках XXIV міжнародного гуцульського фестивалю «Український феномен Гуцульщини: національний та європейський контексти»*. Коломия, 2017. С. 150–156.
7. Іванчук В. Антропологія пам'яті гуцулів про предків (на основі польових досліджень на Рахівщині Закарпатської обл.). *Актуальні питання суспільно-гуманітарних наук та історії медицини: збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції*. Чернівці, 2018. С. 22–26.
8. Іванчук В. Поминальні вогні різдвяно-новорічного періоду на Гуцульщині. *Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції*. Львів, 2020. С. 38–41.
9. Іванчук В. Апотропеїчна семантика кола та зав'язування як способи нейтралізації мерців у гуцульській міфообрядовій культурі. *Scientific achievements of modern society: матеріали XII міжнародної науково-практичної конференції*. Ліверпуль, Великобританія, 2020. С. 218–223.

10. Іванчук В. Основний спосіб нейтралізації дітей-демонів у гуцульській міфологічно-ритуальній традиції. *Open science: interesting events for 2020. Збірник наукових матеріалів VI міжнародної інтернет-конференції*. Чикаго, США, 2020. С. 57–62.

11. Іванчук В. Медіативні форми передавання предметів до потойбіччя в гуцульській поховально-поминальній обрядовості. *Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації: матеріали міжнародної науково-практичної інтернет-конференції*. Переяслав, 2020. Вип. 61. С. 44–47.

ЗМІСТ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ..... | 17 |
| ВСТУП..... | 20 |
| РОЗДІЛ 1. Джерельно-історіографічні та теоретико-методологічні засади дослідження..... | 26 |
| 1.1 Джерельна база роботи..... | 26 |
| 1.2 Історіографія проблеми..... | 34 |
| 1.3 Методологічні аспекти дослідження..... | 49 |
| РОЗДІЛ 2. Магічно-танатологічні та ритуально-маністичні аспекти поховальної обрядовості..... | 57 |
| 2.1 «Правильна» смерть і спорядження до потойбіччя..... | 57 |
| 2.2 Властивості мертвого тіла людини в магічних практиках..... | 71 |
| 2.3 Профілактично-катартичні способи нейтралізації мерця та смерті..... | 80 |
| 2.4 Жертвопринесення та основні маністичні рефлексії..... | 92 |
| РОЗДІЛ 3. Демонізація померлих у «нижчій» міфології..... | 102 |
| 3.1 «Неправильна» смерть та «нечисті» покійники: демоніми, зовнішність, дієздатність, нейтралізація..... | 102 |
| 3.2 Домашні духи: генеза, породження, демоніми, функціональність, знешкодження..... | 134 |
| РОЗДІЛ 4. Мерці та поминальні мотиви в календарній обрядовості..... | 154 |
| ВИСНОВКИ..... | 190 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ..... | 196 |
| ДОДАТКИ..... | 257 |

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

| | |
|-------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|
| ВУАН – Всеукраїнська академія наук. | ВрхКрп – Верховинський р-н, с. Кривопілля. |
| НТШ – Наукове товариство ім. Т. Шевченка. | ВрхРв – Верховинський р-н, с. Рівня. |
| МП – міфологічний персонаж. | ВрхТпл – Верховинський р-н, с. Топільче. |
| НМ – «нижча» міфологія. | ВрхХр – Верховинський р-н, с. Хорцеве. |
| БГ – Буковинська Гуцульщина. | Жб – с. Жаб'є. |
| ГГ – Галицька Гуцульщина. | ЖбКр – с. Жаб'є-Кривополе (сучасні смт. Верховина та с. Кривопілля, Верховинський р-н). |
| ЗГ – Закарпатська Гуцульщина. | Клм – м. Коломия. |
| Івано-Франківська обл.: | КлмВкл – Коломийський р-н, с. Великий Ключів. |
| ВрхБрв – Верховинський р-н, с. Барвінків. | КлмПчн – Коломийський р-н, смт. Печеніжин. |
| ВрхБрж – Верховинський р-н, с. Бережниця. | КсвББр – Косівський р-н, с. Баня-Березів. |
| ВрхБс – Верховинський р-н, с. Бистрець. | КсвБрст – Косівський р-н, Брустури. |
| ВрхВрхн – Верховинський р-н, смт. Верховина. | КсвВБр – Косівський р-н, с. Вижній Березів. |
| ВрхВЯсн – Верховинський р-н, с. Верхній Ясенів. | КсвКб – Косівський р-н, с. Кобаки. |
| ВрхГл – Верховинський р-н, с. Голови. | КсвКсм – Косівський р-н, с. Космач. |
| ВрхЗл – Верховинський р-н, с. Зелене. | КсвКт – Косівський р-н, смт. Кути. |
| ВрхЗм – Верховинський р-н, с. Замагора. | КсвМРж – Косівський р-н, с. Малий Рожин. |
| ВрхІл – Верховинський р-н, с. Ільці. | КсвСБр – Косівський р-н, с. Середній Березів. |
| ВрхКрвр – Верховинський р-н, с. Криворівня. | |
| ВрхКрн – Верховинський р-н, с. Красноілля. | |

- КсвСтКт – Косівський р-н, с. Старі Кути.
- КсвШш – Косівський р-н, с. Шешори.
- КсвЯв – Косівський р-н, с. Яворів.
- КсвРч – Косівський р-н, с. Річка.
- НдвБОс – Надвірнянський р-н, с. Білі Ослави.
- НдвВрт – Надвірнянський р-н, смт. Ворохта.
- НдвГрх – Надвірнянський р-н, с. Горохолина.
- НдвГт – Надвірнянський р-н, с. Гута.
- НдвДр – Надвірнянський р-н, с. Дора.
- НдвЗл – Надвірнянський пов. с. Зелениця (сучасний Надвірнянський р-н, с. Зелена).
- НдвЗр – Надвірнянський р-н, с. Заріччя.
- НдвМк – Надвірнянський р-н, с. Микуличин.
- НдвПрг – Надвірнянський р-н, с. Пороги.
- НдвЧрОс – Надвірнянський р-н, с. Чорні Ослави.
- НдвЧрП – Надвірнянський р-н, с. Чорний Потік.
- Чернівецька обл.:
- Вжн – м. Вижниця.
- ВжнБс – Вижницький р-н., с. Бисків.
- ВжнВж – Вижницький р-н, с. Виженка.
- ВжнКсл – Вижницький р-н., с. Кисилиці.
- ВжнЛп – Вижницький р-н, с. Лопушна.
- ВжнМгв – Вижницький р-н, с. Мигове.
- ВжнМр – Вижницький р-н, с. Мариничі.
- ВжнПт – Вижницький р-н., смт. Путила.
- ВжнРзт – Вижницький р-н., с. Розтоки.
- ВжнРс – Вижницький р-н., с. Руська.
- ВжнСлт – Вижницький р-н, с. Селятин.
- ВжнСмк – Вижницький р-н, с. Самакова.
- ВжнУ-Пт – Вижницький р-н, с. Усть-Путила.
- ВжнШпД – Вижницький р-н, с. Шепіт Долішний.
- Закарпатська обл.:
- Рх – м. Рахів.
- РхвБгд – Рахівський р-н, с. Богдан.
- РхвБл – Рахівський р-н, с. Білин.
- РхвВБч – Рахівський р-н, с. Великий Бичків.
- РхвВВд – Рахівський р-н, с. Верхне Водяне.
- РхвВдц – Рахівський р-н, с. Водиця.
- РхвГвр – Рахівський р-н, с. Говерла.
- РхвДлв – Рахівський р-н, с. Ділове.
- РхвКБПл – Рахівський р-н, с. Кобилецька Поляна.

РхвКв – Рахівський р-н, с. Кваси.

РхвКсПл – Рахівський р-н, с. Косівська
Поляна.

РхвКст – Рахівський р-н, с. Костилівка.

РхвЛг – Рахівський р-н, с. Луги.

РхвЛз – Рахівський р-н, с. Лазещина.

РхвСтб – Рахівський р-н, с. Стебний.

РхвЧрТ – Рахівський р-н, с. Чорна
Тиса.

РхвЯс – Рахівський р-н, с. Ясіня.

ВСТУП

Актуальність теми. Націєтворчі процеси в Україні, протистояння зовнішній агресії обумовлюють необхідність наукового вивчення духовної культури – маркера ідентичності та етногенетичного репрезентанта українців. Одним із її світоглядних проявів є сприйняття феномена смерті, уявлення про потойбічне/цьогосвітнє буття мертвих, їхнє покровительське/небезпечне ставлення до живих. Такі рецептивні установки відображені в різних за генезою, часто гетерохронних, полівалентних смислових, предметних, акціональних, вербальних, фольклорних, святкових, okazialnykh виявах народної культури. В узагальненій схемі покійники детермінують поховальну обрядовість, поминальні мотиви у календарній обрядовості, формотворять когорту персонажів нижчої міфології.

Етнографічним районом, де понині завдяки географічному ізолюванню відстежується симбіоз означених багатоаспектних міфо-ритуальних сюжетів, є Гуцульщина. Однак і тут глобалізаційно-модернізаційні процеси призводять до невпинного трансформування, розчинення, нівелювання, остаточної втрати сегментів поховально-поминальної обрядовості, демонологічних вірувань. Особливо це стосується міфологічних персонажів, похідних від мерців. На противагу поховально-поминальним практикам, які є достатньо консервативними і зберігають відносно сталий ритуальний прояв, такі демонічні образи інтенсивно втрачають свої генетичні, візуальні, функціональні характеристики.

Водночас гуцульська поховально-поминальна обрядовість, міфологічні вірування у демонізованих покійників є недостатньо вивченими. Це стосується концептів «правильної»/«неправильної» смерті як основ диференціювання мерців, магічних обрядів із використанням властивостей мертвого тіла людини. В календарній обрядовості фрагментарно розглянуті поминання зимового, літнього, осіннього періодів. У дискурсі «нижчої» міфології відсутні праці, в яких було б системно вивчено гуцульські маністичні образи через базові їх риси, відомі на теренах проживання усієї етнографічної групи. Переважно окреслені питання розглянуті в етнолокальному чи регіональному вимірі, що не відображає всієї

етнографічної специфіки Гуцульщини і суперечить принципу цілісного вивчення культурних явищ. Тому визріла доцільність комплексного дослідження трьох споріднених тематичних компонентів (поховальної обрядовості, поминальних мотивів у народному календарі, демонологічних персонажів маністичної генези в народній міфології), аналітичного пізнання їх обрядових проявів, мотиваційно-сміслових основ і міжобрядових зв'язків.

Актуальність дисертаційного дослідження обумовлена суспільно-практичними, науковими чинниками і є логічною рефлексією в напрямку етнологічного вивчення гуцулів як етнографічної групи українців.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в рамках загальної наукової теми «Історико-культурні та етносоціальні процеси на Прикарпатті» (державна реєстрація № 0109U000838) кафедри етнології і археології, факультету історії, політології і міжнародних відносин ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника».

Об'єктом дослідження є гуцульська традиційна духовна культура, а **предметом** – сюжетно-сміслові, акціональні, атрибутивні, агентивні компоненти поховальної обрядовості, різноаспектні поминальні практики в календарній обрядовості, характеристики маністично-демонічних образів «нижчої» міфології.

Метою дисертаційної роботи є комплексний науковий аналіз компонентів поховальної обрядовості, поминальних мотивів у календарній обрядовості, характеристик демонологічних персонажів маністичної генези в «нижчій» міфології.

Реалізація поставленої мети вимагає вирішення таких **завдань**:

– відобразити рівень джерельно-історіографічного висвітлення теми, теоретико-методологічні основи її наукового пізнання;

– дослідити структурні компоненти поховальної обрядовості: маркування «правильної» смерті, спорядження на «той світ», використання властивостей тіла мерця в магічних практиках, профілактично-нейтралізуючі заходи, жертвопринесення, основні маністичні обряди;

– визначити й проаналізувати ознаки «неправильної» смерті, причини появи, лексичні позначення, зовнішність, дієздатність, способи нейтралізації «нечистих» покійників;

– реконструювати маністичне походження домашніх духів, відстежити шляхи набуття міфологічних персонажів локусу дому, їх демоніми, зовнішньо-функціональні риси та способи знешкодження;

– дослідити мотиви повернення мерців із «того світу», практики їх поминання в календарній обрядовості;

– з'ясувати етнолокальні та загальноетнічні риси, смислове підґрунтя, трансформації, стан сучасного побутування складників поховально-поминальної обрядовості, міфологічних сюжетів, пов'язаних із демонізованими мерцями;

– простежити внутрішньоспоріднені зв'язки між поховальною обрядовістю, поминальними мотивами календарної обрядовості, сюжетами «нижчої» міфології.

Хронологічні межі дослідження визначені кінцем ХІХ – початком ХХІ ст. Нижня межа пов'язана з початком наукового вивчення й активним збором етнографічного матеріалу про гуцульські поховально-поминальні обряди, демонологічні вірування, а верхня – з часом нагромадження сучасних емпіричних даних із даної тематики. Визначений хронологічний відтинок дає змогу відстежити трансформування вірувань, обрядів, здійснити їх діахронне та синхронне вивчення.

Географічні межі роботи охоплюють межі Гуцульщини як етнографічного району Південно-Західного регіону України. За сучасним адміністративно-територіальним поділом сюди належить Рахівський район Закарпатської області, частина Надвірнянського, Коломийського, Косівський, Верховинський райони Івано-Франківської області, частина Вижницького району Чернівецької області та румунської Мармарощини.

Теоретико-методологічне підґрунтя дисертації становить синтез принципів (системність, об'єктивність, історизм, міждисциплінарність), загальнонаукових (аналіз, синтез, індукція, дедукція, аналогія, моделювання), спеціальних (опитування, спостереження, типологічний, порівняльно-історичний, структурно-семіотичний, структурно-семантичний) методів дослідження. Методологічну

компоненту доповнює комплексне використання різноматичних оприлюднених і неопублікованих джерел, науково-теоретичних розробок.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в постановці, аналізі, узагальненні проблеми дослідження.

Здійснено вперше:

– у науковий обіг введено емпіричні матеріали, виявлені в процесі польових експедиційних розвідок на Гуцульщині;

– комплексне етнологічне дослідження трьох сегментів духовної культури гуцулів: поховальної обрядовості, поминальних мотивів у календарній обрядовості, демонологічних образів маністичного походження;

– не за триетапним (передпоховальна, власне поховальна, післяпоховальна) поділом, а на основі вичленування споріднених ритуально-сміслових компонентів (уявлення про смерть, рядження на «той світ», магичні практики задіяння властивостей мертвого тіла людини, знешкодження впливу покійника, смерті, основні чинності, пов'язані з душею мерця) проаналізовано сегменти поховальної обрядовості;

– розглянуто мотив повернення мерців, різноманітні поминально-гіластичні практики в гуцульській календарній обрядовості.

Удосконалено:

– вивчення поховальної обрядовості українців Карпат;

– відстеження маністичної генези домашніх духів;

– наукову характеристику похідних від мерців гуцульських демонологічних образів через аналіз їх номінативів, зовнішніх рис, функціональних проявів, способів знешкодження, відомих на теренах проживання всієї етнографічної групи;

– порівняльно-типологічне зіставлення гуцульських демонічних образів із їх етнолокальними відповідниками в слов'янській міфології;

– вивчення гуцульських поминальних практик різдвяно-новорічного, великоднього, троїцького періодів, комплексу ритуалів «гріти діда», зв'язків між поминальними мотивами і Рахманським Великоднем, поліваріантними ритуальними, предметно-атрибутивними аспектами календарної обрядовості.

Одержали подальший розвиток:

- дослідження зв'язків гуцульської обрядовості із загальноукраїнською та загальнослов'янською;
- маністична теорія походження демонічних образів локусів дому, природи;
- поминальні мотиви як системоформуючий елемент календарної обрядовості.

Практичне значення науково-дослідної роботи полягає в потенційному використанні її фактажу, теоретико-аналітичних положень, висновків для підготовки спеціальних чи узагальнюючих студій з історії, етнології, етнолінгвістики, культурології, навчальних програм, лекцій, спеціальних курсів для ЗВО, експозицій, фондів, тематичних виставок етнологічних та краєзнавчих музеїв, проведення теренових досліджень у Карпатах, інших місцевостях, формулювання принципів державної етнокультурної політики, організації фестивалів, театральних постановок, кінореконструкцій.

Апробація результатів дослідження. Положення дисертації виносились на обговорення міжнародних та всеукраїнських конференцій: XXI Міжнародній науковій конференції «Український феномен Гуцульщини: національний та європейський контексти» (м. Коломия, 11 серпня 2017); Міжнародній науково-практичній конференції «Актуальні питання суспільно-гуманітарних наук та історії медицини» (м. Чернівці, 11–12 жовтня 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень» (м. Львів, 3–4 липня 2020); VI Міжнародній інтернет-конференції «Open science: interesting events for 2020» (м. Чикаго, США, 8–9 липня 2020); XII Міжнародній науково-практичній конференції «Scientific achievements of modern society», (м. Ліверпуль, Великобританія, 22–24 липня 2020); Міжнародній науково-практичній інтернет-конференції «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації» (м. Переяслав, Україна, 31 липня 2020). Положення дисертації розглядались на засіданнях кафедри етнології і археології факультету історії, політології і міжнародних відносин ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» (2017–2021 рр.), симпозиумах українсько-

польського дослідницького гранту «Nuculszczyzna – antropologiczne obszary pamięci» (2014–2019 рр.).

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота – результат самостійного наукового дослідження, виконаного на основі етнографічних даних, власноруч зібраних у численних поселеннях Гуцульщини. Внеском дисертанта є сформульовані, обґрунтовані і винесені на захист у науково-дослідній роботі концептуальні теоретико-методологічні основи, аналітичні судження, твердження, узагальнення, висновки.

Публікації. Основні положення та висновки дисертаційної роботи викладено в одинадцяти публікаціях, одна з яких оприлюднена в періодичному науковому виданні держави, яка входять до Організації економічного співробітництва та розвитку / Європейського Союзу, чотири – у фахових наукових виданнях України категорії «Б», шість – в інших фахових наукових виданнях України.

Структура дисертації. Науково-дослідна робота побудована за проблемно-функціональним принципом і складається з анотації, змісту, переліку умовних скорочень, вступу, чотирьох розділів (дев'ять підрозділів), висновків, списку використаних джерел (728 позицій) та додатків. Основний обсяг дисертації становить 176 сторінок, загальний обсяг дослідження – 269 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

Джерельно-історіографічні та теоретико-методологічні засади дослідження

1.1 Джерельна база роботи

У дисертаційній роботі рівень аналітики, фактології, узагальнень, висновків залежать від достовірних і правильно підібраних емпіричних даних. Поставлені завдання вимагають опрацювання тематичних джерел, які умовно можна звести до трьох змістових блоків: поховальна обрядовість; поминальні мотиви в календарній обрядовості; демонологічні вірування в маністичні образи НМ. При цьому скористаємось утвердженою в науковій сфері і більш зручною в оглядовому аспекті диференціацією джерельної бази на неопубліковані (архівні і сучасні польові дані) й опубліковані (етнографічні описи і періодичні видання) матеріали.

Значна кількість неопублікованих даних з теми дослідження знаходиться в Центральному державному історичному архіві України, м. Львів. У ф. 309 «Наукове товариство ім. Т. Шевченка» цієї установи представлені окремі розвідки, які містять неоприлюднені етнографічні фіксації з різних українських теренів, в тому числі Гуцульщини. В цьому контексті репрезентативна студія В. Гнатюка «Народні вірування про спричинювання неплідності» [81], в якій зібрані оригінальні гуцульські оповідки про явища умертвіння плоду, дітовбивства, апокрифічні сюжети кари за вчинення аборту, уявлення про душу дитини та її рух в часопросторі після смерті тіла. В дослідженні М. Мочульського «Купальські обряди» [85] розміщені польові матеріали О. Кольберга з покутсько-гуцульського порубіжжя про активізацію «нечистих» мерців у Троїцький період, способи оборони від демонів із задіянням маку, дьогтю, про зв'язок фітоморфних об'єктів із маністичними віруваннями, згідно з якими рослини виступають вмістилищами людських душ. У даному фонді містяться гуцульські пісні, гаївки, коломийки, приказки, народні передання, аналіз яких дає змогу простежити традиційні способи лікування недуг, захисту від нечистої сили, зв'язок небесних явищ із душами покійників, фігурування

сонця в очисних і захисних практиках [80; 82–84]. У статтях і рецензіях В. Гнатюка, які знаходяться у ф. 401 «Редакція журналу “Літературно-науковий вісник”», наявні висновки дослідника про культ води, вогню в народній обрядовості, а також польові записи М. Свенціцького з Гуцульщини про зовнішні риси упирів, їх функціональні прояви, способи знешкодження [86].

У ф. 348. «Товариство “Просвіта”» наявні тексти гуцульських пісень, газетні статті, які розкривають окремі аспекти побутового укладу гуцулів початку ХХ ст. (причини високої смертності дітей, пояснення місцевим людям дитячих слабостей, аномальних фізичних деформацій впливом нечистої сили та ін.) [87–89].

Унікальна інформація з теми дослідження виявлена у фондах, присвячених діяльності відомих українських та іноземних етнографів поч. ХХ ст.: ф. 688 «Гнат Хоткевич – письменник», ф. 663 «Михайло Павлик – укр. письменник і громадський діяч», ф. 869 «Петро Контний – д-р філософії, публіцист». Особливо інформативними є народознавчі відомості Г. Хоткевича з Верховинщини, в яких знаходяться апокрифічно-біблійні космогонічні легенди, «запрошення» небіжчиків на Святу вечерю, тексти коляд, приурочені покійникам, а також описи обрядів: продукування врожаю за допомогою спалення різдвяно-новорічного сіна/соломи; прояву жіночих маністичних духів локусів лісу, гір у Троїцький період; зовнішності персонажів «Маланки»; способів виведення домашнього духа на Благовіщення; акціонально-вербальних дійств «гріти діда»; дарування писанок, пасок за «душі» мерців; поминальних трапезувань на могилах у Зелену неділю; табу на споживання фруктів до Преображення Господнього; різночинних траурних пересторог [90; 91]. У фонді, присвяченому М. Павлику, знаходяться весільні пісні (важливі для встановлення зв'язку між маністичними мотивами та орнітоморфними образами) [92], а П. Контному – нотатки про вірування пастухів гуцульських полонин у надприродні істоти, записи поховальних обрядів (фрагменти ігор-забав при мерці, поминальних трапез, жертвувань «за душу»), реферати-звіти про санітарно-гігієнічну й епідеміологічну ситуацію в краї (розкривають природу появи окремих місцевих демонологічних сюжетів) [93–96].

Підсилюють джерелознавчу основу роботи архівні матеріали фондосховищ відділу рукописів ЛННБ ім. В. Стефаника. Ф. 17. «Бучинський М.» містить листування, в якому згадуються поминальні звичаї гуцулів, а також численні фольклористичні записи з гуцульсько-бойківського порубіжжя [97–99]. У ф. 48. «Заклинські» присутні об'ємні етнографічні нотатки з сіл Галицької Гуцульщини [100–103], які репрезентують вірування, пов'язані з місцями «наглої» смерті, магічні способи наслання слабостей, смерті, тексти голосінь, обряд жертвування тварин «за душі» мерців у Зелену неділю, полівербальні номінативні позначення домашніх духів, їхні зовнішні риси, дієздатність.

Значне місце в процесі дослідження належить матеріалам рукописних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України. У ф. 28. «Гнатюк В. М.» розміщені різноманітні тексти-записи: вірувань, лірично-побутових співанок, коломийок, коляд, способів, засобів народної медицини з Надвірнянщини А. Онищука (рослини – в лікувальній, сільськогосподарський реманент – у захисній магії, способи вчинення шкоди субститутами мерця, уявлення про «нечисті» місця та їх зв'язок із покійниками) [107; 111]; казок, пісень, легенд, оповідань, вірувань, занотованих Ю. Гутулом, К. Лисинецькою, Ю. Михайлюком на Косівщині (демонологічні вірування в домашніх чортів, повернення з «того світу» мерців, способи ідентифікації упирів, зооморфні риси домашніх духів, їх здатність збагачувати) [104; 106; 108]; забобонів, приповідок, вірувань, місцевої говірки невстановлених авторів (номінативні позначення гуцульських поминальних дійств, хлібних виробів, оповіді про «нявче молоко», «сукровіще», зовнішні риси, дії, способи знешкодження лісних, нявок) [105; 109; 110]; поховального обряду с. Криворівня І. Свенціцького (складники «правильної» смерті, спорядження мерця, табування на посмертному строї вузлів, заціпок, жертвопринесення «за душу», палення вогнів під час чування тіла, «годування» душі, биття посуду як способу знешкодження смерті) [112].

Об'ємні емпіричні дані зосереджені у ф. 29. «Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка у Львові», а саме записи гуцульських співанок, коломийок, забобонів, анекдотів, легенд, замовлянь, демонологічних вірувань

Б. Заклинського [113–118], П. Шекерика-Дониківа [120], П. Дудека [121] (оповіді про «нечистих» мерців, рахманів, офілатричні образи домашніх духів, способи породження, знешкодження і навиків духів-збагачувачів, зовнішні риси, повсякденну поведінку, ставлення до людей, місця з'яви лісних, апотропеїчні властивості дзвонів, походження хтонічних істот від душ закопаних в землю дітей), опис поховального обряду с. Голови Косівського повіту Д. Максим'юка [119] та святвечірнього гуцульського звичаю жертвувати «за душі» мерців їжу В. Михайлюка [122].

У Державному архіві Івано-Франківської області до нашої тематики відносяться справи ф. 2 «Станіславське воєводське управління». В монографії про Косівський повіт за 1930 р. згадуються окремі календарні дійства, в тому числі поминання [125]. Тут наявні звіти повітових староств про вирощування, збір і різнопланове застосування цілющих рослин [126]. У ф. 368 «Станіславське відділення польського Татранського товариства» знаходиться реферат авторства Ф. Сокола [127], в якому описані великодні поминальні обрядодії покутсько-гуцульського порубіжжя, зокрема звичай обдаровувати писанками, святковою їжею «за душі».

Репрезентативними є матеріали Державного архіву Закарпатської області в м. Берегове. Ф. 29. «Президія гражданского правления Подкарпатской Руси в Ужгороді» містить епістолярні матеріали, в яких побіжно згадуються окремі складники поховального обряду в тодішньому с. Рахово, зокрема заборона брати до церкви самогубців та їх захоронення на окремо відведеному на цвинтарі місці [128]. У ф. 217 «Рахівський окружний уряд» знаходяться звіти очільника охорони здоров'я Підкарпатської Русі міжвоєнного періоду, які, крім важливих статистичних даних про причини смертності, вказують на особливу вразливість дітей у перші дні, місяці після народження, що корелюється з їхнім «беззахисним» статусом, відображеним у відповідних демонологічних сюжетах [129; 130].

Окремі аспекти дисертаційного дослідження розкривають матеріали Етнографічного музею імені С. Уджелі у м. Кракові (Республіка Польща). У ф. I. «Рукописи (Rękopisy)» зберігається етнографічний опис В. Завадського

гуцульських великодніх поминальних дійств, вірувань і обрядових практик, пов'язаних з Рахманським Великоднем, а також записи невідомих авторів про різдвяно-новорічні колядницькі обходи в селах Жаб'є та Космач (ритуальна поведінка учасників дійств, трембітання, залучення свічок, сюжетів поминальних коляд – підґрунтя для реконструкції зв'язку таких чинностей із померлими, поминальними мотивами) [131; 132]. В архіві музею знаходяться записи останніх розпоряджень важкохворих гуцулів щодо спадкоємності майна і їх приготування до смерті [133; 134]. Візуалізують студійовану тему збережені у ф. 31 «Фотографії (Fotografie)» музею світлини 20–30-их рр. ХХ ст. (гуцульські поминальні угощення на могилі покійного, великодній обряд обдаровування хлібом «за душі» мерців, трембітання під час чування та ін.) [135–145].

Значний масив даних про гуцульську поховально-поминальну обрядовість, вірування в демонів маністичного походження зосереджено в опублікованих описах українських та іноземних етнографів середини ХІХ – першої чверті ХХ ст.

Вплив романтизму, активізація національно-культурного українського відродження спонукали вітчизняних ентузіастів до збору й оприлюднення різножанрових фольклорних, світоглядно-міфологічних, звичаєво-обрядових елементів місцевої культури. Учасник «Руської трійці» І. Вагилевич зафіксував гуцульські демонологічні сюжети, в яких фігурують похідні від мертвих дітей жіночі лісові образи [251; 252]. В досліджуваному нами тематичному напрямку ґрунтовністю і фактологічністю відзначаються записи С. Витвицького, В. Шухевича, А. Онищука, П. Шекерика-Дониківа. Перший з них занотував компоненти «правильної» смерті, спорядження тіла грішми, дарування «за душу» мерця води, дійства «гріти діда», Рахманського Великодня, Дмитрової суботи [147; 255; 256]. В. Шухевич описав поховальну обрядовість (передчасне одягання важкохворого в поховальний стрій, спорядження свічкою, заходи з уникнення зараження смертю зерна, поховання неодружених, вірування у зв'язок дзвонів з душею, дарування тварин «за поману» та ін.) [213, с. 241–255], календарні поминання (чинності Святого вечора, поминальні колядування і їх тексти, обрядодії «дідівних» субот, палення вогнів та дитячі обходи напередодні Великодня, міфо-ритуальні ситуації,

пов'язані з Розіграми) [214], міфологічні вірування (про лісні, нявки-мавки, нічниці, мамуни, потопельники, упирі, рослини, дерева) [215, с. 198–215] галицьких гуцулів. Поховально-поминальні дійства, демонологію гуцулів с. Зелениця Надвірнянського повіту відобразив у нотатках А. Онищук [186–188; 190]. Він описав способи полегшення смерті, використання у магії предметів, які контактували з мерцем, табування заліза та вузлів в посмертній одежі, заходи зі знешкодження шкідливого впливу мерця, смерті, «кормління» душ покійників, траурні перестороги, уявлення про упирів, повісельників, утоплеників, нявок, домашніх чортів, активізацію демонічних істот в народному календарі, оповіді про повернення покійників з «того світу», їхню здатність до метаморфози в матеріальні речі, зооморфні, орнітоморфні образи, детальний рух душі після помирання тіла та ін.

П. Шекерик-Доників записав від гуцулів с. Голови Косівського повіту способи захисту новонароджених дітей від нечистої сили, звичай організовувати «калачини» після смерті маляти, заходи зі знешкодження дітей-демонів, небіжчиків, практики передбачення смерті та підготовки до неї, спорядження мерців одягом, їжею, монетами, напівками, свічками, вірування, пов'язані з «нечистими» покійниками, обряд «годування» душ, поминальні дійства народного календаря [210–212]. Запис поховальних обрядів в с. Голови здійснив і П. Дудек [167], в с. Жаб'ю-Магурі того ж Косівського пов. – М. Кузьмак [183], в Березові Нижнім Коломийського пов. – Р. Генік-Березовський та М. Стефанік [163]. Фрагментарно календарні демонологічні вірування гуцулів оприлюднив Г. Хоткевич [204], а отримані від кореспондентів-гуцулів голосіння (їхній аналіз важливий для з'ясування зв'язку між душами і пташиними образами, підтвердження інших тверджень) – І. Свенціцький [196]. Вірування пастухів полонин Галицької Гуцульщини в маністичні лісові духи (мавки, лісні, мару, сокровіще), звичаї палити на могилах померлих «наглою» смертю вогні описали Р. Гарасимчук, В. Табор [223], вірування в лісові духи в художньому стилі – М. Ломацький [184].

Про поховальну обрядовість буковинських гуцулів кінця ХІХ ст. інформує публікація В. Козарищука [180], в якій серед іншого йдеться про звичаї маркувати будинок, де знаходиться мерць, рушником, робити отвір в труні для душі, кидати

монети в воду, розбивати до порога горнятко. В рамках теренових досліджень на Закарпатській Гуцульщині В. Гнатюк простежив місцеві вірування в посмертну демонізацію дітей, маністичні перестороги в період різдвяно-новорічних свят, ритуали палення вогнів, закликання погодних явищ, «кормління» душ покійників на Святий вечір, способи породження домашнього духа з благовісного яйця, обряди «гріти діда», вірування про рахманів, Розігри, поминальні чинності Зеленої неділі [153]. В. Гнатюк упорядкував й опублікував серію українських, в тому числі з теренів Галицької і Буковинської Гуцульщини, демонологічних оповідань: купання відьом у с. Красноїлля Косівського пов., спалення упиря в с. Березів Печеніжинського пов. та відьми – в с. Ключів Коломийського пов.; вірування в демонічні образи домашніх духів, підмінених, вбитих дітей; причини й способи дітовбивства) [155–158].

Заходи із захисту новонароджених дітей від жіночих демонів, апотропеїчні властивості води, солі, рослин, поминальні обряди Святого вечора, специфіку колядування в гуцулів Рахівщини відобразив А. Ворон [149–152], а процес передчасної підготовки до смерті, предметні складники спорядження тіла, специфіку поховання неодружених осіб, способи протистояння мерцеві, смерті, вкидання монет у могильну яму, уявлення про упирів як дводушників, різночинні заходи з їх знешкодження в гуцулів Рахова, Ясіні, Великого Бичкова – А. Изворін [174], Й. Смердул [199].

Із зарубіжних етнографів, які збирали інформацію, дотичну до теми дисертації, слід виділити поляків К. Войціцького, О. Кольберга, Л. Вайгеля, Й. Шнайдера, В. Поля, Я. Фальковського, австрійця Ф. Кайндля. Так, К. Войціцький одним із перших зафіксував гуцульські вірування про упирів, лісових жіночих духів, антропоморфні образи слабостей, смерті [257]. О. Кольберг описав поховальну обрядовість гуцулів Верховинщини, зокрема звичаї «годувати» душу покійника, способи знешкодження мерця, обряд роздачі «помани» [229, s. 322–332]. Л. Вайгель висвітлив поминальні дійства «гріти діда», Провідної неділі, Святого вечора, використання «дідуха» в продукуючій магії, вірування в «нечистих» мерців, заходи із захисту нехрещених немовлят від нічниць, поширені в передгір'ї Чорногори, на

гуцульсько-покутському порубіжжі [253; 254]. Й. Шнайдер занотував гуцульські вірування про «нечистих» мерців, окремі складники поховального обряду, зокрема використання субститутів мерця в народно-побутовій магії, жертвопринесення «за душу», поминальні дієства до року від дня смерті та інше [243; 244; 246; 247].

Поховальні звичаї гуцулів Буковини описав В. Поль [241, s. 165–167], проте найбільш повно відповідну обрядовість тамтешніх гуцулів й окремі їх демонологічні вірування зафіксував Р. Кайндль (заходи з нейтралізації смерті, поливання водою, горілкою гробу, передавання грабареві через могилу курки, ритуальне биття посуду, явище прижиттєвої роздачі «помани», уявлення про нечисту силу, домашніх духів, зв'язок «нечистих» мерців з погодними процесами, пістетне ставлення до домашніх духів в образах ласиці, змії) [176; 177; 224–226]. Я. Фальковський на західному, східному, північно-західному пограниччі Гуцульщини зібрав ґрунтовні матеріали, які стосуються вірування в упирів, бісиць, утоплеників, померлих «наглою» смертю, домашніх духів, способів їх знешкодження, практики спорядження мерця, роздачі «за душу» дарів, маністичних обрядів «годування», «напування», профілактично-апотропеїчних заходів зі знешкодження покійника, смерті, ритуальних маніпуляцій із новорічним снопом [218–220]. Поховальний обряд гуцулів с. Жаб'є у своїй праці відтворив польський письменник, мандрівник Ф. Осседовський [239, s. 109–120].

Серед періодичних видань, які були залучені до дисертаційної роботи, слід виокремити журнали першої пол. ХХ ст. («Підкарпатська Русь», «Календар гуцульський на рік 1935»), діаспорні видання («Гуцулія»), сучасні часописи («Гуцульський календар», «Гражда»). Перелічені публікації сприяли уточненню тих чи інших локальних гуцульських вірувань і ритуалів, пов'язаних з похованнями, поминаннями покійників, відповідними демонологічними сюжетами.

Аналіз неопублікованих й опублікованих етнографічних даних засвідчив, що у висвітленні аспектів поховально-поминальної обрядовості в територіальному відношенні простежується паритет, а от стосовно демонологічних вірувань, пов'язаних з маністичними персонажами, очевидна диспропорція: такі образи «нижчої» міфології Буковинської Гуцульщини відносно Галицької і Закарпатської в джерелознавчому аспекті відображені побіжно. Таку невідповідність удалось

виправити, а головне – простежити сьогочасне побутування поховальних, поминальних обрядів, різнорідних демонологічних і міфо-ритуальних сюжетів, пов'язаних з покійниками, їхнє інтерпретування місцевими носіями завдяки авторським польовим матеріалам, зібраним у тридцяти чотирьох населених пунктах Гуцульщини (Надвірнянський¹, Косівський², Верховинський³ р-ни Івано-Франківської обл.; Вижницький⁴ р-н Чернівецької обл.; Рахівський⁵ р-н Закарпатської обл.) (Додаток Б). Оскільки більшість польових розслідувань відбувалась у рамках українсько-польського дослідницького гранту «Huculszczyzna – antropologiczne obszary pamięci», то відповідні наративні записи інтерв'ю надіслані для зберігання в архів Інституту етнології та культурної антропології історичного факультету Варшавського університету [1–50] та Науковий етнографічний архів факультету історії, політології і міжнародних відносин ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» [51–79].

Таким чином, досліджувана проблематика представлена різними за походженням і тематичним спрямуванням емпіричними матеріалами, які в сукупності дозволяють належним чином аналізувати й інтерпретувати означені в дисертації гуцульські поховально-поминальні обряди, демонологічно-маністичні вірування. Для заповнення прогалин в інформативно-фактологічних свідченнях, з'ясування етногенетичних витоків, основних первинних мотивів, реконструкції, зіставлення, виявлення іноетнічних паралелей досліджуваних гуцульських світоглядно-обрядових явищ в науковій роботі залучено значний масив матеріалів з інших теренів Центрально-Східної Європи.

1.2 Історіографія проблеми

Оскільки розглянуті етнографічні записи середини XIX – першої чверті XX ст. відповідають класичному розумінню джерела – характеризуються фактографічно-

¹ Селище міського типу Ворохта, села Заріччя, Чорний Потік, Чорні Ослави, Білі Ослави.

² Села Космач, Середній Березів, Вижній Березів, Баня-Березів.

³ Селище міського типу Верховина, села Зелене, Топільче, Льці, Замагора, Верхній Ясенів, Криворівня, Дземброня.

⁴ Селище міського типу Путила, села Бисків, Усть-Путила, Розтоки, Сергії, Руська, Киселиці.

⁵ Місто Рахів, села Ділове, Косівська Поляна, Великий Бичків, Костилівка, Кваси, Чорна Тиса, Стебний, Лазещина, селище міського типу Ясіня.

описовим стилем, то їх віднесено до емпіричних даних. Теоретико-історіографічні аспекти окресленої проблематики співвідносяться з намаганнями дати наукове пояснення гуцульським поховально-поминальним обрядам, демонізованим покійникам як МП.

Аналітичні розробки дисертаційної проблематики можна диференціювати на: 1) публікації середини XIX – першої половини XX ст.; 2) роботи радянських учених; 3) студії представників української діаспори; 4) розвідки сучасних українських та зарубіжних науковців.

Українські й загалом слов'янські практики спорядження на «той світ», способи захоронення, нейтралізації, поминання, уявлення про різні категорії смерті, мерців, потойбічний світ, тамтешнє життя небіжчиків, часопростірний рух душ, міфологічних вірувань у маністично-демонічні персонажі, семантику багатьох предметних атрибутів, магічних ритуалів розкривають праці В. Антоновича [279], А. Афанасьєва [281; 282], Я. Головацького [399], М. Драгоманова [434], А. Котляревського [485], В. Милорадовича [538; 539], І. Нечуя-Левицького [553], О. Потебні [574], М. Сумцова [613], Х. Ящуржинського [680; 681], оприлюднені в другій половині XIX – на початку XX ст. Фактологія, методологічні підходи, аналітика й узагальнення, зосереджені в цих роботах, важливі для з'ясування етногенетичних витоків і смислових основ, закладених у гуцульських родинних, календарних, okazіальних обрядах, пов'язаних з померлими.

В контексті теоретико-аналітичного вивчення поховальних обрядів вагома роль належить праці «Ритуали переходу» [391] франко-швейцарського етнографа А. ван Геннепа. Проаналізувавши широкий спектр матеріалів, дослідник прийшов до висновків, що обряди родинного циклу, зокрема поховально-поминальні, складаються з передлімінальних (відлучення особи від попереднього світу), лімінальних (здійснюються в проміжний період), післялімінальних (включення небіжчика в новий світ, переведення в статус пращура) послідовних елементів. Мерці, над якими не було здійснено поховальних обрядів і які за життя не пройшли основних ініціацій, тобто обрядів переходу з одного соціального статусу в інший, не здатні потрапити в загробний простір і стають цьогосвітніми демонічними істотами.

Одним із перших систематизував дані про гуцульські маністичні МП (домашні духи, підміни, нявки, лісні, страдчата, мерці, покутники, утопленики, повісельники) і розглянув їх в загальноукраїнському контексті В. Гнатюк [397]. Стосовно окремих демонічних постатей дослідник зробив наступні висновки: одухотворення явищ і процесів навколишньої дійсності відображає анімістичний світогляд; під впливом християнства зникла різниця між чортом і домовиком, польовими духами; домашні духи зооморфного типу – висхідні від культу вужа; рахмани в минулому були демонічними істотами; домовики походять від мертвих нехрещених дітей, мають людську генезу [396]. Сегменти гуцульської поховальної обрядовості на тлі етнолокальних українських, європейських відповідників розглянув З. Кузеля [489]. Проаналізувавши звичаї чвань та ігор біля небіжчика, дослідник відзначив: першорядно існував страх перед померлим, але поступово виникло «любвне» ставлення до нього, що сформувало культ пращурів; колективні чвання покликані вберегти душу мерця від демонів, аби вони нею не заволоділи і не перетворили на шкідливу для живих людей істоту; охоронну дію від покійника виконує світло, розпалене вогнище, вода, биття посуду, залізо, сіль, смола, часник. В іншій праці етнограф розглянув слов'янські уявлення про походження, знешкодження, дієздатність, зокрема провокування посухи, неврожаю, рознесення слабостей упирями та традиційні способи протидії хворобам (перенесенням на дерева, рослини, тварини, людей, закопування, заховування, пускання за водою, стирання, висушування, згноїння) [490].

В 20-их – на початку 30-их рр. ХХ ст. для вивчення української етнографії, фольклористики, історії на основі європейських теоретико-методологічних підходів в системі ВУАН діяла Етнографічна комісія (видавала «Етнографічний вісник» (1925–1932 рр.)), публікувались етнографічно-соціологічний щорічник «Первісне громадянство та його пережитки на Україні» (1926–1929 рр.), інші ґрунтовні студії. Так, В. Білий опрацював польові свідчення з різних українських місцевостей про звичай кидати галуззя на могили «заложних» мерців [291]; В. Петров – народні вірування про вихор і його зв'язок із нечистою силою, демонами [561]. Дані публікації дозволяють інтерпретувати гуцульські обряди знешкодження демонічних

іпостасей мерців і з'ясувати генезу зв'язку між ними та погодними явищами. К. Грушевська вивчила соціовікову категорію старців, їх залучення до поминальних обрядах [414]. Такий взаємозв'язок дослідниця пояснила прадавньою ідеєю: між частинами громадської групи існує особливий містичний зв'язок, внаслідок котрого всякі пригоди, що трапляються з кимось одним, неминуче «відіб'ються» на долі всієї громади, а тому старці, як знедолені члени соціуму, виступають адресатами милостині, зокрема жертв «за душі» мерців. Висновки іншої праці К. Грушевської актуальні для з'ясування генези гуцульських вірувань в зооморфні домашні духи [416]. Явище тотемізму вона вивела від доанімістичного поняття «мана», яке передбачало містичний зв'язок між соціальними групами, тваринами, рослинами, предметами. Дослідниця проаналізувала окремі поховальні обряди різних спільнот, в тому числі гуцульські, і відзначила: уявлення, що мрець зберігає вплив на громаду (наділяє нечистю предмети щоденного вжитку, зерно, все живе), призвело до формування заходів, покликаних його нейтралізувати (розбивання посуду). Етнологиня пояснила одиничні магічні ритуали із застосування субститутів мерця.

Спеціалізовано дослідив магічні практики, покликані захистити людину від різних небезпек та впливу злих сил у поховальних, okazіальних, міфо-ритуальних ситуаціях, російський дослідник Є. Кагаров [447; 448]. Усіх їх він диференціював на *апотропеїчні* (амулету, обрядовий крик, галас, стрілянина, підмітання віником), спрямовані на відгін, відлякування духів, *катартичні* (проходження крізь отвір, обмивання, застосування вогню) – позбавлення об'єкта погані, нечистоти, прокляття, *екзопатетичні* (переодягання, машкара, алегорії, заміна імені) – обман нечистої сили, *криптичні* (покривання обличчя, голови, рук, замикання дверей, оточення від демона іншими особами), *анофевктичні* (мовчання, піст, уникнення розваг, статевого життя, місць з'яви демона) – найбільш пасивні заходи охорони. Дана класифікація заходів з оборони дозволяє проаналізувати і типологізувати нейтралізуючі практики в поховальній обрядовості та НМ гуцулів.

У міжвоєнний період оприлюднена праця М. Грушевського «Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками» [418] важлива для з'ясування ініціальних актів як першооснов у традиційному соціопросторі, які дозволяють

пізнати в науковому аспекті гуцульські міфологічні сюжети з демонізованими дітьми. У цьому дискурсі важливі праці вітчизняного етнографа К. Черв'яка «Весілля мерців (Спроба соціологічного пояснення обряду ініціації)» [662], «Дослідження поховального обряду» [663], присвячені аналізу обрядового захоронення неодружених осіб. Послуговуючись українськими матеріалами, зокрема описом гуцульського похорону з Косівщини, дослідник простежив використання при рядженні неодружених покійників весільної атрибутики. Важливими є висновки дослідника стосовно ініціальних обрядів, до яких він зарахував усі обряди родинного циклу (родильні, хрестини, пострижини, весільні, похоронні): через процес одягання дитини відбувається її прилучення до роду; зарахування до стану дорослих здійснюється внаслідок хрестин, весілля; мавки, нявки – душі передчасно померлих «заложних» дівчат і хлопців, оскільки вони не пройшли важливий ініціальний обряд – весілля, то не мають права на «вхід» у рід пращурів і тому демонізуються. З цього випливає, що значна кількість міфоруальних ситуацій, покликаних знешкодити таких МП, компенсують «нечистому» мерцеві пропущений ним обряд прилучення до соціокультурного простору. Етнограф зауважив також інші важливі аспекти (одягання головного убору на покійника, укривання його тіла, як і ідентичні дії над живими, захищають від нечистої сили; обруч, пояс виконують оберегову дію, формують захищене коло від ворожих чар, нечистої сили), пов'язані зі способами протидії злу.

У міжвоєнний період також опубліковані праці, в яких побіжно згадані окремі складники гуцульських поховальних обрядів. Український антрополог, етнограф Ф. Вовк простежив способи полегшення агонії, позбуття «мертвої води», звичай обирати для померлої неодруженої дівчини символічного нареченого, вірування про шкідливий вплив мерця на навколишнє середовище, заходи з унеможливлення «повернення» мерця [363, с. 211–215]. В українсько-польському контексті окремі гуцульські чинності (організація «колачин» після смерті дитини, зв'язок важкої агонії з нечистою силою, побутові заборони, пов'язані з душею мерця, її «годуванням», «напуванням», способи зупинення «ходіння» мерця після смерті) простежив польський етнограф А. Фішер [690 s. 92–97, 104–112, 127–133; 693]. В

іншій ґрунтовній праці дослідник розглянув походження культу пращурів, поминання померлих у європейських народів [694].

У першій половині ХХ ст. в результаті польових розслідувань на Закарпатті, зокрема на Рахівщині, російський етнограф П. Богатирьов опублікував працю «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» [293], в якій на основі синхронного методу, прикладах дії контактної та гомеопатичної магії поміж іншими явищами культури проаналізував поховальні обряди, окремі демонологічні вірування, пов'язані з «нечистими» мерцями. В тамтешній поховальній обрядовості дослідник визначив два види обрядів: з одного боку, проявляється турбота про тіло і душу мерця, бажання востаннє приділити йому увагу, а з іншого, – намагання захиститись від повернення покійника в образах привида, вампіра, душі.

Першим ґрунтовним, спеціалізованим дослідженням з нашої проблематики є праця українського етнографа, фольклориста, члена НТШ, ВУАН Ф. Колесси «Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності» [473]. На основі давньогрецьких, римських, німецьких, литовських, польських, російських, білоруських, румунських, українських, зокрема гуцульських етноданних, дослідник розглянув теорію німецького філософа В. Вундта про «тілесну» (невід'ємну частину тіла), «вільну» (здатну залишати тіло й існувати автономно) душу, її навики до інкорпорації, перевтілення в теріоморфні, пташині образи. На думку дослідника, саме такі вірування зумовили появу дводушників, домовиків, здійснення більшості поховально-поминальних («зігрівання», «напування», «годування», «весеління» душ, трапези на могилах) обрядів. Етнограф дослідив вірування в загробне життя, відображені в поховальній обрядовості у предметному спорядженні покійника до потойбіччя. Ф. Колесса прийшов до висновку, що в основі поховальних і поминальних обрядів – дві основні ідеї: відмежування живих від душі покійника, як демона; задобрювання, приєднання покійника, як опікуна. В іншій праці дослідник проаналізував українські, в тому числі гуцульські голосіння, і визначив в їх текстах давні погляди на смерть, душу, потойбічне життя, риси культу пращурів, намагання оживити мерця [474].

Долучився до вивчення міфо-ритуальних аспектів, пов'язаних із покійниками, й український етнограф Ф. Потушняк. У контексті дослідження вірувань та обрядів, поширених на Закарпатті, зокрема Рахівщині, він у кінці 40-их – на початку 50-их рр. ХХ ст. оприлюднив серію публікацій [575–587], де розглянув залишки культу пращурів, міфи про перевіз мерця на «той світ», вірування, пов'язані з демонічними іпостасями мерців (самогубці, дводушники, нічники), душею, яйцем, водою, вогнем, землею, повітрям, звірами, птахами, зміями та ін. У результаті зібраного польового матеріалу, залучення емпіричних аналогів з інших слов'янських теренів дослідник визначив: характерні риси образів «нечистих» мерців через аналіз причин їхньої демонізації, зовнішніх рис, термінів перебування на «цьому світі», способів знешкодження; іноетнічні паралелі в звичаї споряджати мерця монетами; місце яйця в демонологічній системі, його зв'язок із домовиком; кореляцію між демонами маністичного походження та погодними явищами; пояснив ототожнення тварин, плазунів із душами мерців, покійними дітьми; «святість» землі, води, вогню, заліза в міфо-обрядовій культурі, їх профілактично-апотропеїчні здатності.

Суспільно-політичні дестабілізуючі процеси Другої світової війни, окупація українських земель радянською владою, впровадження відповідної ідеології в науково-дослідну сферу, табування вивчення світоглядно-обрядових сегментів і надання переваги розгляду матеріальної культури призвели до призупинення процесу дослідження гуцульських демонологічних вірувань, поховально-поминальних практик. Певний прогрес в цьому напрямку визрів лишень в 70–80-их рр. ХХ ст. Побіжно до основної теми дослідження міфологічні вірування пастухів гуцульських полонин розглянув у монографії М. Мандибура [536, с. 154–168]. Етнограф простежив основні риси демонізованих мерців – упирів, нявок, лісних, бісиць та магичні способи захисту вівчарів, худоби від духів, нечистої сили, базовані на ритуальних колоцентричних обходах, використанні колодки, сокири, підкови, солі, вербної гілки, вогню, води. Фігурування мінералів, рослин у лікувальних практиках українців Карпат дослідила З. Болтарович [296], що дає змогу зіставити застосування їх властивостей у захисних гуцульських практиках від різнорідних іпостасей покійників. У сфері вивчення поховальної обрядовості належить

виокремити публікацію Н. Гаврилюк [375], присвячену порівняльному аналізу відповідних чинностей Полісся та Карпатсько-Буковинської зони (розглянула поширений на Буковині, зокрема в гуцулів, обряд роздачі «помани» і співвіднесла його з обрядовістю південних слов'ян, східнороманських, індоіранських народів).

Окремі аспекти дисертаційної теми містяться в колективній монографії «Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження». Р. Кирчів систематизував і в окремих моментах проаналізував гуцульські магічні дії захисту від нечистої сили, вірування в метаморфозу душ, домашніх чортів (їхню генезу пояснено наслідком трансформування християнством уявлень про домовика), відзначив амбівалентний характер жіночих іпостасей, згідно з якими нявки – позитивні, а лісні – негативні (наші дослідження заперечують таку диференціацію: подвійні з точки зору морально-етичних норм функції – базова характеристика кожного маністичного МП) [456]. Є. Сявавко фрагментарно розглянув родильну, поховальну обрядовість, де навів ініціальні практики та висновки про споріднення родильної, весільної обрядовості і культу пращурів («фіровщина», «калачини») [616].

У радянський час зроблено вагомий внесок у дослідження прадавніх основ культу пращурів, його трансформованих компонентів, поминальних мотивів у календарній обрядовості. В. Пропп розглянув пошанування пращурів як структурні елементи аграрних обрядів (поминальні мотиви, культ пращурів корелюються з рухом сонця та землеробськими роботами, залежними від впливу цих потойбічно-хтонічних сил) [589]. Н. Велецькая на основі порівняльно-історичного аналізу фольклорних, етнографічних, міфологічних, античних, середньовічних джерел дослідила язичницькі уявлення про смерть, рудименти ритуалів проведів на «той світ», зв'язок між культурами пращурів й аграрним [338]. Археолог Б. Рибakov дослідив давні місця і способи поховання, що є важливим у плані діахронії гуцульських поховально-поминальних обрядів [593].

Із діаспорних студій доречно виділити узагальнюючі праці О. Воропая [371–373], С. Килимника [449–452], в яких систематизований матеріал про поминальні мотиви (годування, закликання на Святий вечір природних стихій, тварин, душ покійників, поминальні обряди на Рахманський Великдень, Провідну неділю, Зелені

свята, Преображення Господнє), демонологічні сюжети (Благовіщення – час зародження демонологічного начала в іпостасі домашніх духів, а Троїцький період – активізації померлих неодружених дівчат) в українській, зокрема гуцульській календарній обрядовості. В рамках діаспорних студій, присвячених суто гуцулам, потрібно виокремити «Історію Гуцульщини» [433] М. Домашевського, в якій зібрані свідчення гуцулів-мігрантів про обряди родинного циклу (способи охорони новонароджених дітей від демонів, звичай влаштовувати «калачини» після смерті дитини, спорядження тіла на «той світ», атрибутивний супровід похорону неодружених, способи знешкодження предметів, які дотикались до мерця та ін.). Попри те, що праця має описовий стиль, інформативний виклад у ній здійснений із зазначенням населених пунктів, звідки походили респонденти, що важливо для визначення локалізації побутування вірувань й обрядів.

Здобуття Україною незалежності ознаменувало якісно новий етап у науковому вивченні різних аспектів обрядової культури українців. Кількісне збільшення аналітичних студій з окресленої нами проблеми дозволяє їх диференціювати за тематичним спрямуванням на дослідження поховальної обрядовості, поминальних практик у календарній обрядовості, демонологічних вірувань про мерців.

Вагомим поступом в історико-етнографічній реконструкції поховальної обрядовості українських етноспільнот Карпат, комплексної наукової характеристики її елементів стало дисертаційне дослідження «Похоронні звичаї та обряди українців Карпат XIX – XX ст.» [722] та монографічне видання «З народної танатології: карпатознавчі розсліди» [419] Р. Гузія. Послугуючись порівняльно-історичним і структурно-функціональним методами, на основі археологічних даних, етнографічних описів кінця XIX – початку XX ст., особистих польових записів науковець дослідив основні складники поховальної обрядовості гуцулів, бойків, лемків, з-поміж яких для нашої теми особливе значення мають: звичаї, пов'язані з наближенням смерті, обмивання, спорядження, оплакування покійника, траурні звичаї, обрядові табу, специфіка поховання самогубців, упирів, чаклунів, нехрещених дітей; очищальні практики та охоронні звичаї, звичаєво-ритуальні елементи річного циклу поминання покійника. Дослідник визначив ареальні та

хронологічні межі, локальні, регіональні особливості побутування похоронних звичаїв, обрядів, вірувань, їх всеукраїнські та загальнослов'янські риси, пояснив основні способи охорони від мерця, смерті, інші локальні ритуали, але у зв'язку з обширністю тематики не всюди визначив смислові основи тих чи інших ритуалів, або інтерпретував їх виключно з позиції носіїв традиції.

Залишки культу пращурів, окремі гуцульські поховально-поминальні обряди в загальноукраїнському контексті дослідила В. Борисенко [297, с. 229–250; 298], Ж. Янковська [676], етнорегіональному – В. Великочий [335, с. 200], Г. Кожолянюк [465; 466, с. 331–398], Л. Костюк [484], М. Тиводар [620, с. 297–354], І. Фіцак [658]. Розгляду сьогочасних уявлень про смерть і побутування поховально-поминальних обрядів гуцулів Верховинщини присвячені публікації В. Сушко [615], О. Таран [617]. Фігурування в поховально-поминальній обрядовості і різнорідних міфоруитуальних виявах українців Карпат театральних елементів вивчила І. Волицька [370], меду, воску, свічок – У. Мовна [540–544], дерев і фітоморфних аспектів – Т. Гошіцька [407; 408], води – Л. Горошко [403; 720], окремих магічних обрядів із задіянням субститутів мерця – М. Красиков [486]. У дискурсі з'ясування зв'язку покійників із погодними явищами, магічно-плювіальними практиками вагомими є студії П. Біляковського [292], О. Васяновича [333], А. Мойсея [546]. Етнолінгвістичні дослідження поховально-поминальної обрядовості на окремих теренах Гуцульщини здійснили Я. Закревська [437], І. Коваль-Фучило [161; 462; 463], О. Пискач [564; 565].

Поховальні вірування і ритуали гуцулів Рахівщини в контексті всієї родинної обрядовості Закарпаття висвітлені в дисертації і окремих публікаціях І. Черленяк (Керечанин) [664; 665; 728]. Етнологиня простежила звичаї, обряди, пов'язані з агонією, настанням смерті, спорядженням труни, весільним кодом у похороні неодружених, реконструювала сценарій похоронного обряду, зокрема окремі відмежувальні практики: перевертання предметів, доторкання до зелені, замітання оселі, зачинення вікон, дверей, збереження репродуктивності худоби (зрушення з місця, жертвопринесення курки, дарування худоби біднякам), врожайності землі

(обряди з хлібом, сіллю, зерном), розвіяння жалю, страху (доторкання до мерця, обкурювання його волоссям).

Важливі для наукового вивчення поховальної гуцульської обрядовості розробки М. Маєрчик [532–535], яка здійснила структурно-семантичний аналіз українських, в тому числі гуцульських, обрядів родинного циклу крізь призму символіки руху, частин тіла, статі, андрогінії, одягових кодів. Нею обґрунтовано, що в обрядах родинного циклу і в їх головних учасниках (новонароджений, наречені, покійники) фігурує тема тілесності (нерухомість, глухота, німота, сліпота, безстатевість), яка супроводжує особу під час переходу до іншого соціального статусу. Дослідниця також удосконалила схему обрядів переходу А. ван Геннепа (диференціювала лімінальний етап на дві фази: елімінацію та інтеграцію), простежила орнітоморфні уявлення про душу в традиційній культурі українців. Семіотичні характеристики жіночого тіла в обрядовому й ритуальному контекстах є предметом дослідження І. Ігнатенко [442], гендерно-функціональні ролі різних соціовікових (нормативні: дівчинка, дівчина, мати, господиня; девіантні: вдова, самотня матір, відьма) категорій жінок – О. Кісь [458]. Ці студії корисні при розгляді демонічно-маністичних жіночих персонажів, окремих агентних категорій поминальних обрядів гуцулів.

Перші вагомі розробки з вивчення гуцульських календарних пошанувань мерців належать К. Кутельмаху [495–500; 502]. Досліджуючи етногенетичні витоки календарної обрядовості українців Карпат, науковець визначив співіснування чотирьох основних мотивів: зооморфних, аграрних, поминальних, шлюбних. Проаналізувавши в річному циклі поминальні мотиви, виражені в трапезуванні, «кормління», напуванні» душ покійників, траурно-побутових заборонах, дослідник виявив їхню двочленну структуру: для отримання покровительства покійників зустрічають і умилюють, а потім через відповідні ритуали (обрядовий шум, здійснення обрядодій біля місць, ототожнених у міфологічному сприйнятті з «тим світом») випроводжують до потойбіччя. Дослідник встановив основні етнолокальні особливості поминальних практик в українських Карпатах, простежив їхнє споріднення з календарними виявами поліщуків. Місце і роль культу прашчурів,

маністичних вірувань у контексті розгляду всієї різдвяно-новорічної обрядовості українців Карпат простежила в дисертаційній роботі А. Гоцалюк [404–406; 721]. Функціонування культу мерців і поминальних мотивів у системі календарної обрядовості українців Буковини, зокрема гуцулів Путильського і Вижницького р-нів Чернівецької обл., проаналізував у дисертаціях О. Кожолянко [468; 723; 724]. Етнолог простежив зв'язок покійників із різдвяно-новорічними діями, весняним пробудженням землі, Зеленими святами, днем Спаса, Дмитровою суботою, провів паралелі між обрядами українців та східнороманської спільності. Поминальні мотиви гуцульського весняного календарного періоду висвітлені в дисертації В. Гавадзина [718]. Дослідник проаналізував весняні обряди та звичаї гуцулів через космобіологічні зміни у природі. Ним висвітлена тема темпоральної активізації домашніх духів, обумовлена міфоконцептом неупорядкованості Всесвіту, миттєвим хаосом перед світотворчим актом, а також мотив поминання пращурів (ходіння за «кукуцями», палення ритуальних вогнищ в Живну середу, четвер, «застеляння гробів» на Провідну неділю) в обрядовості великоднього циклу, пов'язаний із екстраполюючою темою пробудження землі. Вивчивши обряди «гріти діда», науковець виявив їх архітектонічну ускладненість, обумовлену поєднанням різних семантико-магічних складників: культу пращурів, вітальних мотивів, теми пробудження землі. Розглянули поминальні мотиви в гуцульській календарній обрядовості, особливо її Великодньому періоді (обряди «гріти діда», маністично-орнітоморфні випічки), акумулювали відносно цієї теми значний масив особисто зібраних польових матеріалів Л. Герус [393; 394], А. Кілар [457], М. Козек [471; 472], В. Конопка [477], Я. Самотіс [595]. Календарні поминальні обряди, багатоаспектні вірування наявні у збірці оповідань про Гуцульщину М. Влад [361].

У предметному полі досліджень сучасних українських науковців опинились і маністичні персонажі гуцульської НМ. В цьому тематичному ракурсі слід виділити праці загальновідомих дослідників, які розглянули актуальні нам гуцульські МП в контексті загальноукраїнської, регіональної (Карпатської) міфології чи відповідних вірувань суміжних етнографічних груп: Ю. Буйських [305–310; 717], В. Войтовича [364], Н. Войтович (Левкович) [365–369; 524–528; 713], В. Галайчука [378; 384; 385;

387; 388], О. Поріцької [573], І. Чеховського [669]. Репрезентативною етнолінгвістичною працею з вивчення гуцульської демонології є словник Н. Хобзей [661]. Заслугою названих спеціалістів є впровадження в науковий обіг численних авторських польових даних, науково обґрунтована ареальна характеристика МП через притаманні їм зовнішні, часові, функціональні, лексичні ознаки.

Важливим кроком в реконструюванні традиційних демонологічних уявлень гуцулів етноісторичного Закарпаття є дисертаційна робота В. Короля «Народна демонологія гуцулів Закарпаття» [725] та серія його публікацій [479–483]. В контексті розгляду широкого спектру міфологічних образів етнолог проаналізував демоніми, походження, характерні ознаки, функції, взаємовідносини з людьми, способи і засоби нейтралізації домашніх духів та «ходячих» покійників (стратча, повітруля, красна, малфа, чугайстер). Відносно згаданих МП дослідник простежив трансформування демонологічних уявлень, їхні локальні риси, розкрив семантику багатьох ритуалів, символіку та зміст застосування низки апотропеїв, з'ясував ареальне поширення окремих мотивів та номінативних позначень. Логічними і виваженими є висновки етнолога про зв'язок домашніх духів із маністичними мотивами. Дослідник охопив територію Рахівського району, українських сіл Марамурешського повіту Румунії (14 населених пунктів долини річок Рускова, Вишова, лівобережжя річки Тиси), тому в основному не врахував вірування в окреслені МП, поширені в галицьких і буковинських гуцулів. Західноукраїнські, в тому числі гуцульські, вірування про суїцид розкриті в публікації М. Саведчук [594], про часпростірний рух душ передчасно померлих – В. Пономарьової [572].

Ґрунтовні теоретико-аналітичні студії поховально-поминальної тематики, демонологічних вірувань належать сучасним російським етнолінгвістам. О. Сєдакова проаналізувала поховальну обрядовість східних і південних слов'ян як невербальний текст, в якому виділила: змістовий (уявлення про смерть, життя, душу, потойбічний світ), акціональний (склад, членування, функціональність обряду), агентний (виконавці ритуалів), предметний (здіянні предмети), вербальний (лексика назв компонентів попередніх чотирьох планів обрядового тексту) плани. В поховальній обрядовості дослідниця вичленувала теми шляху (обряд як шлях, зміна

локусів, перехід зі світу живих в потойбічний простір) і долі (поділ учасників обряду на «партію живих» і «партію померлих»), об'єднані у вербальному кодї (термінології, фразеології) [599; 600].

Л. Виноградова дослідила поминальні мотиви в зимовій календарній обрядовості західних і східних слов'ян і прийшла до висновків, що фактично всі обрядові форми, заборони, повір'я цього часу мають поминальний характер, а ряджені обходи (нічний час обходу, обдаровування через вікно, набуття переодягненими персонажами рис потойбічних істот) – інсценований прихід духів померлих з «іншого світу» для отримання спеціальної ритуальної їжі [344]. Л. Виноградовій належать студії, присвячені уявленням про «хорошу» та «погану» смерть, календарним «переходам» нечистої сили, мерців, аналізу матеріальних, безтілесних форм душ, демонізації покійників у слов'янській НМ, сексуальним зв'язкам людей із демонічними істотами, календарним «проводам як обрядам переходу, в співавторстві з С. Толстою – гіпотеза про святвечірні «закликання» природних явищ, тварин як трансформований обряд запросин покійників [346; 348–351; 355–358].

У слов'янських народів весняно-літній календарний цикл поминань, а саме великодні вшанування, концепти воскресіння/проводів мертвих, відкритого раю, «хорошої» смерті, Пасхи мертвих, маністичні господарсько-виробничі табу, поминання пращурів і «нечистих» мерців у трійцький період, зв'язок маністичних вірувань із метеорологічною тематикою дослідила Т. Агапкіна [274]. Етнологиня розглянула зимово-весняне порубіжжя як перехідний, переломний період, коли формується сприятливий час для зародження демонічного начала, зокрема домашніх духів. В іншій праці методом ареальної типології дослідниця проаналізувала весняні звичаї романських, слов'янських народів випікати антропоморфні і орнітоморфні хлібці та ними обдаровувати дітей [270]. Систематизований Т. Агапкіною матеріал важливий для діахронного аналізу гуцульських передвеликодніх дитячих обходів «за кукуцями», встановлення їх етногенетичного зв'язку з поминальними мотивами.

Для відстеження міфосмислової кореляції між покійниками і тваринами в контексті з'ясування маністичного походження зооморфних домашніх духів важливі

розробки А. Гури [425; 427; 428]. Е. Левкієвською проведені польові розвідки на Рахівщині, Верховинщині і опубліковані статті, присвячені демонізованим покійникам – упирам, інфантильним, жіночим образам локусів природи, віруванням у «нявське молоко» [505; 519]. Матеріали з Гуцульщини увійшли в її дослідження захисних практик (оточення, перешкода, розмежування, укривання, нейтралізація, нанесення удару, знищення, відгін, заміщення, апотропеїзація, контакт, функціональні, вербальні обереги) слов'янських етноспільнот [521], яке поряд із розробками Є. Кагарова є основою для типологічно-аналітичного розгляду гуцульських заходів протистояння смерті/покійникам у поховальному обряді, демонізованим мерцям – у НМ.

Окремі аспекти нашої теми відображені у розвідках польських науковців. Д. Наугольник [551], У. Яніцькій-Кшивді [675] належать публікації про гуцульські МП, в тому числі демонізовані мерці (лісна, нявка, бісиця, мамун, богинка, підміни, потопельники, мара, сукровище). П. Заяц [715], відстежуючи дуалізм та кореляцію між язичницькими і християнськими божествами в міфологічній структурі гуцульського космосу, звернув увагу на апокрифічно-біблійні сюжети про Миколая як покровителя над померлими, зв'язок домашніх змій з прашурами роду, нечистої сили з природними явищами, особливо громом, блискавкою. Ю. Чонстка-Клапита [688] здійснила ґрунтовне дослідження гуцульського колядування на Верховинці, зокрема його інваріанту – поминальних коляд (визначила її локальні найменування, обрядові аспекти, змістові сюжети).

Розгляд історіографії дисертації засвідчив, що гуцульська поховальна обрядовість, поминальні мотиви календарного прояву, демонологічні вірування в посмертне існування «нечистих» покійників знаходились в полі зору багатьох науковців, однак у їхньому вивченні наявні тематичні прогалини. Малодослідженими є концепти «правильної»/«неправильної» смерті, магичні практики з використанням властивостей тіла небіжчика, основні рефлексії, пов'язані з душею мерця. В календарній обрядовості в наявних студіях основний акцент зроблено на розгляді поминань весняного періоду, тоді як зимовий, літній, осінній – відображені фрагментарно. Дискусійною і невирішеною залишається приналежність

до покійників і поминальних мотивів основних різдвяно-новорічних атрибутів, палення вогнів, святвечірніх закликань погодних явищ, тварин, передвеликоднього дійства «гріти діда», рахманів, клечальної практики. В дискурсі НМ відсутні праці, які б розглядали гуцульські маністичні образи через базові їх характеристики, відомі на всіх теренах проживання цієї групи. Особливо відчутне побіжне відстеження зв'язків між домашніми духами і маністичними мотивами, «нечистими» покійниками і погодними виявами, засобами знешкодження мерця в поховальній обрядовості та генетично похідних від нього демонічних істот у НМ. Дисбаланс очевидний і в територіальному відношенні, оскільки часто окреслені нами питання розглянуті в етнолокальному (стосуються окремих населених пунктів) чи регіональному (в контексті обрядовості Буковини, Закарпаття, Галичини) вимірі, що суперечить принципу цілісного вивчення культурних явищ. Тому визріла необхідність у системному дослідженні визначених тематичних напрямків, аналітичному пізнанні їх внутрішньообрядових і мотиваційно-сміслових основ.

1.3 Методологічні аспекти дослідження

У науковій практиці українських та іноземних дослідників предмет даної дисертаційної роботи розглянутий в автономному аспекті: одні студії стосуються поховальної обрядовості, інші – поминальних мотивів у календарній обрядовості, ще інші – вірувань про «нечистих» мерців як інтегральних персонажів системи НМ. Втім, такий тематичний поділ є відносним, оскільки поховальна обрядовість тісно споріднена з весільною; покійники і їх поминання – одні з основних мотивів у календарній обрядовості, різнорідних фольклорних, міфологічних сюжетах. Із цього приводу В. Конобродська вважає, що семантика вербальних, акціональних компонентів, паралельне їм символічне значення предметів і дій виходять за межі поховального обряду – у світ міфологічних уявлень, тому наукове пізнання в цій галузі передбачає комплексне звернення до раціонально-практичних, ритуально-магічних дій, виконавців, атрибутики, поховання, поминання померлого, календарних обрядів, звичаїв, вірувань, пов'язаних зі смертю, душею, потойбічним існуванням мерців, їх відносинами з живими [476, с. 24–25]. Дослідження

поховальної обрядовості також неповне без відстеження народної рецепції феномена смерті та диференціації покійників на категорії, оскільки в гуцульській міфо-ритуальній традиції, як і загалом українській, слов'янській, очевидним є співіснування інституту пращурів/покровителів і їх антагоністичної версії – «нечистих» мерців, які формують демонологічні іпостасі НМ. Усе це зумовлює актуальність цілісного дослідження кількох тематичних напрямків: поховальної обрядовості, поминальних мотивів у календарній обрядовості і відповідних МП маністичної генези. Через змістову обширність дане завдання неможливо цілковито реалізувати в межах однієї науково-дослідної роботи, тому перед нами постало завдання вичленувати в поховальній обрядовості її окремі структурні компоненти: концепт «правильної» смерті, спорядження на «той світ», магичні дії з використання властивостей тіла мерця, профілактично-відмежувальні заходи, жертвопринесення та обряди, пов'язані з душею. Окреслені питання не охоплюють усієї гуцульської поховальної обрядовості, але й загальноприйнята тричленна структура її поділу (передпоховальні, поховальні, післяпоховальні) є умовною й відносно достовірною. Сформована нами сюжетна вибірка обумовлена тим, що об'єднує окремі змістові сюжети, які недостатньо вивчені, споріднені в смисловому відношенні і є системоформуючими в гуцульській поховальній обрядовості. Такий підхід дозволить простежити імпліцитні зв'язки поховальної обрядовості з відповідними календарними виявами та сюжетами НМ.

У даній науково-дослідній роботі дефінітивну основу становлять умовні терміни «правильна» та «неправильна» смерть як збірні концепти передумов і причин творення «чистих» (пращурів) і «нечистих» (демонів) мерців. Їхнє змістове наповнення, як і більшості інших застосованих нами понять, будуть пояснені в основному тексті.

Окреслені в дисертації завдання визначають необхідність застосування відповідного теоретичного інструментарію. Магічні практики нами розглянуто на основі розробок англійського етнолога Дж. Фрейзера, який встановив, що магічні обряди, поширені в традиційних суспільствах, ґрунтуються на *симпатичній магії*: в її основі ідея, згідно з якою речі, які дотикались між собою, можуть впливати одні

на одних на відстані. Між ними існує невидимий симпатичний зв'язок, котрий передає магічний імпульс. Симпатичну магію дослідник диференціював на два види: *гомеопатичну* (імітативна/закон подібності), основний принцип якої – подібне продукує подібне, наслідок подібний на свою причину; *контагіозну* (закон контакту/зараження), котра базується на розумінні, що речі, які перебували між собою в дотику, назавжди взаємопов'язані, тому, що б не відбулось з однією з них, те саме станеться з іншою [659, с. 20–22]. В теоретичному осмисленні магічних практик важливими є дослідження К. Грушевської [415], Є. Кагарова [448], С. Токарева [623].

Основою для типологічно-аналітичного розгляду заходів протистояння демонам-мерцям у поховальному обряді, НМ є розглянуті в історіографічному огляді напрацювання Є. Кагарова та Е. Левкієвської, але оскільки більшість досліджених нами гуцульських профілактично-апотропеїчних обрядів синкретизували різнобічні оберегові дії, предмети, мотивації, що внеможлиблює їх розгляд крізь призму єдиного типологічного підходу, то для з'ясування основних смислових основ такі практики наводитимемо в зафіксованому збірному варіанті з наступним аналітичним членуванням на окремі елементи чи навпаки – їх складники синтезуватимемо для отримання узагальнених тверджень.

Важливим аспектом дослідження МП постає відстеження, де це не очевидно, їх маністичної генези, тобто обґрунтування анімістичної концепції як логічної рефлексії на застарілий погляд представників міфологічного підходу, які пов'язували відповідні образи з обоготворенням природних стихій. На необхідність цього процесу вказав ще В. Милорадович: уявлення про блукаючих мерців важливі, оскільки це первісний тип надприродної демонічної істоти, з якої народна уява сформувала решту образів [539, с. 18]. Демонізація мерців як основне джерело формотворення абсолютної більшості персонажів НМ визнається і сучасними російськими етнолінгвістами [351]. Крім відстеження генезису, необхідним є аналіз і порівняння таких персонажів за розробленою і апробованою схемою Л. Виноградової, яка охоплює їх основні маркувальні ознаки: номінативні, зовнішні,

атрибутивні, локативні, темпоральні, функціональні характеристики, способи відгону, знешкодження [350, с. 60–67].

Гуцульська календарна обрядовість – симбіоз аграрних, зооморфних, поминальних, шлюбних мотивів, але з огляду на окреслену в дисертації проблематику зосередимось виключно на формах, функціях, інтерпретаціях обрядів, пов'язаних із поминаннями мертвих. В цій канві актуальне відстеження темпоральних відтинків, під час яких покійники в поліморфних образах проникають з «того» в «наш світ», здійснюються поминальні обряди («закликання», «зігрівання», «годування», «напування», жертвопринесення, «випровадження» та ін.). Для цього вдамось до проблемно-хронологічного принципу: певні обрядові явища розглянемо в контексті їх календарного прояву.

Дисертаційна робота ґрунтується на застосуванні синтезу принципів та методів наукового пізнання. Базовими є принципи системності, об'єктивності, історизму, міждисциплінарності, які передбачають цілісне, неупереджене висвітлення досліджуваних аспектів у відповідності до діахронії, історико-культурних процесів та реалій Гуцульщини, критичний аналіз джерельно-історіографічних даних, поєднання емпіричного та теоретичного рівнів наукового пошуку, здобутків споріднених наукових дисциплін (археологія, фольклористика, етнолінгвістика).

В дисертаційній роботі використано загальнонаукові (аналіз, синтез, індукція, дедукція, аналогія, моделювання) та спеціальні (нарративний, спостереження, типологічний, порівняльно-історичний, структурно-семіотичний, структурно-семантичний) методи дослідження.

Певний звичай, обряд, крім фактографії чи картографування, вимагає пояснення, осягнення початкового смислу, оскільки коли наукова робота втрачає аналітичний характер, то представляє собою тенденційний набір фактів. Тому базовими інструментами, з допомогою яких здійснюється дослідження, є аналіз і синтез. Перший заснований на розчленуванні предмета наукового пізнання на складники, а другий – розгляді в єдності та взаємозв'язку його частин, узагальненні та зведенні в єдине ціле. Показовим тут є гуцульський передвеликодній комплекс поминальних обрядодій під найменуванням «ґріти діда». Для більш зрозумілого

розгляду за акціонально-сисловою спорідненістю основних чинностей його диференційовано на два компоненти (розведення вогнища та дії навколо нього; дитячі обходи), які вторинно розділено на більшу кількість складників. Натомість синтез уможливив формулювання узагальнених тверджень про окреслене обрядове явище. Аналіз і синтез тісно переплітаються з індукцією, дедукцією, застосування яких визначає структурно-тематичну побудову роботи, систематизацію, інтерпретацію обрядодій. Так, використання індукції дозволило узагальнити висновки на основі окремих емпіричних фактів, а дедукції – навпаки вивести одиничні елементи із загальних положень. Ці методи також визначили характер написання тексту: в одних випадках спершу подається загальна ідея, а потім йде висвітлення окремих фактів, які її підтверджують, в інших – відокремлені дані підводять до розуміння прикінцевих положень, тверджень. Методи аналогії та моделювання дозволили дослідити незрозумілі на перший погляд явища через залучення і вивчення їх іноетнічних відповідностей/моделей.

Для акумулювання емпіричних даних були проведені польові етнографічні дослідження, в ході яких первинна інформація фіксувалась *нарративним методом* (інтерв'ювання) місцевих жителів та *методом безпосереднього спостереження* за окремими поминальними обрядами (жертвування овочів «за душі» мерців на Спаса; колективні трапезування, «годування» душ на могилах у Дмитрівську задушну суботу). Індивідуальні опитування записувались на аудіотехніку, після чого відбувалось їх прослуховування і транскрибування – перенесення вербального компонента в текстовий формат. Збір польового матеріалу здійснювався на основі методологічних підходів М. Глушка [395], запитальника, розробленого Г. Кожолянком, О. Кожолянком, А. Мойсеєм [464], який у процесі експедиційного використання доповнено фактологічно-уточнюючими запитаннями і у відповідності до проблематики дослідження типологізовано на три змістові блоки (поховальна обрядовість, поминальні мотиви в народному календарі, вірування і обряди, пов'язані з маністичними персонажами НМ). Методи польових етнографічних розслідувань дозволили виділити локальні різновиди досліджуваних вірувань, обрядів, їх сьогочасне мотивування жителями Гуцульщини. З огляду на автентичну

фактографічно-ілюстративну цінність таких вербальних свідчень їх розміщено в тексті зі збереженням прямого наративного викладу і діалектно-акцентологічних особливостей оповідей респондентів. У цитуванні описів кінця XIX – першої чверті XX ст. для уникнення «спотворення» їх вимови наратив відтворено в автентичній формі, тобто без дотримання акцентології. Для територіальної локалізації того чи іншого вірування, обряду, номінативу ми вказали населений пункт їх фіксації, що є практичним кроком у картографуванні відповідних явищ.

Виявлені архівні, польові, опубліковані дані систематизовано *методом типологічного аналізу*. Завдяки йому згруповано однорідні чи подібні за властивостями явища (маркування «правильної»/«неправильної» смерті; імітативні та контактано-магічні практики з використанням тіла мерця; профілактично-відмежувальні заходи поховальної обрядовості, НМ; маністичні ритуали в поховальній і календарній обрядовості), систематизовано відомості про демонізованих мерців, типологізовано їх образи, характеристики, способи знешкодження, виявлено загальне й локальне в поминаннях календарного прояву.

Застосування *порівняльно-історичного методу* дозволило дослідити гуцульські етнокультурні реалії в діахронній та синхронній площині [412, с. 6]. *Діахронний* зріз уможливив вивчення явища в динаміці упродовж певного часового відтинку: генетичної тяглості, трансформування, територіальних, хронологічних етнолокальних, загальноетнічних характеристик елементів поховальної обрядовості, поминальних практик календарної обрядовості. Через залучення емпіричних даних з інших місцевостей цей метод посприяв у відстеженні маністичних основ формотворення домашніх духів. Методологічні похибки порівняльної міфології й антропологічної школи (пояснення обрядів одного народу за аналогією з подібними їх версіями іншої етноспільноти; обґрунтування суті обрядів європейських спільнот на основі ритуалів первісних народів; розгляд звичаїв і обрядів в історичній ретроспективі, тобто в початковий період існування) призвели до активного впровадження в етнологічну сферу *методу синхронного аналізу*. Він передбачає порівняння і вивчення культурних явищ у єдиній часовій площині, відстеження їх прихованих взаємозв'язків, новітніх змін у функціях, мотиваціях і формах

етнографічних фактів, оскільки вірування й обряди не є статичними, а постійно трансформуються і отримують нові трактування своїми виконавцями. Прихильником цього методу був П. Богатирьов, який вважав, що спочатку потрібно вивчити конкретне середовище, в якому функціонує обряд, а потім здійснювати його реконструкцію [294, с. 11]. Застосування синхронного підходу дозволило дослідити лімітовані пам'яттю респондентів гуцульські демонологічні вірування, поховально-поминальні обряди, здійснити порівняльний аналіз їх номінативних, предметних, мотиваційних, дієвих складників, зіставлення з іноетнічними відповідниками.

Для з'ясування етногенетичних витоків досліджуваних світоглядно-обрядових сегментів, відтворення їх первинних смислів, форм застосовано *метод реконструкції*, який полягає в поетапному відстеженні розвитку тієї чи іншої культурної моделі. Зокрема він дав змогу реконструювати зв'язки між локусами нейтралізації «нечистих» об'єктів і місцями давніх поховань, способами породження домашніх духів і маністичними мотивами, святвечірніми закликаннями погодних явищ, тварин, паленнями вогнів, передвеликодніми діями «гріти діда» і покійниками. *Структурно-семіотичний аналіз* дозволив виявити символічні значення досліджуваних явищ через диференціювання і членування культурного тексту на коди (контексти): вербальний, предметний, акціональний, агентний, локативний, темпоральний, звуковий [641, с. 57–71; 643, с. 166–181]. Такий методологічний підхід активно застосовується сучасними українськими, російськими, польськими етнолінгвістами, для яких об'єктом вивчення є не лишень мова (хоча й визнається основним джерелом культурної інформації), але й вся «інтегративна» народна культура, її вербальні (лексичні, фразеологічні, фольклорні), обрядові, ментальні (вірування) складники [289; 476; 631; 632; 683]. На основі структурно-семіотичного аналізу ми розглянули маністично-демонічні образи гуцульської міфології, а також більшість календарних поминань, зокрема різдвяно-новорічного, великоднього («гріти діда») періодів. *Структурно-семантичний метод* уможливив визначити семантико-сміслову суть ритуалів, предметів, номінацій у поховально-поминальній обрядовості та народній демонології гуцулів.

З'ясування семантики того чи іншого явища на обширному тлі родинних, календарних, принагідних ритуалів дозволило більш точно кваліфікувати незрозумілі чи поліаспектні досліджувані явища гуцульської культури.

Таким чином, залучення масиву неопублікованих і оприлюднених емпіричних матеріалів, аналітичних розвідок історіографічного характеру, методології, базованої на синтезі принципів, загальнонаукових і спеціальних методів дослідження, дозволило здійснити комплексне вивчення окресленої в дисертаційній роботі проблематики.

[1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 163, 167, 174, 176, 177, 180, 183, 184, 186, 187, 188, 190, 196, 199, 204, 210, 211, 212, 213, 215, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 229, 230, 236, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 253, 254, 255, 257, 263, 270, 274, 279, 281, 282, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 333, 338, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 355, 356, 357, 358, 361, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 378, 384, 385, 387, 388, 391, 393, 394, 395, 396, 399, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 414, 415, 416, 418, 419, 425, 427, 428, 433, 434, 437, 442, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 456, 457, 458, 462, 463, 464, 465, 466, 468, 471, 472, 473, 474, 476, 477, 479, 483, 484, 485, 486, 489, 490, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 505, 519, 521, 524, 525, 526, 527, 528, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 546, 551, 553, 561, 564, 565, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 593, 594, 595, 599, 600, 613, 615, 616, 617, 620, 623, 631, 632, 641, 643, 658, 659, 661, 662, 663, 664, 665, 669, 675, 676, 680, 681, 683, 688, 690, 693, 694, 713, 715, 717, 718, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 728].

РОЗДІЛ 2.

Магічно-танатологічні та ритуально-маністичні аспекти поховальної обрядовості

2.1 «Правильна» смерть і спорядження до потойбіччя

Детермінантами поховальної обрядовості, її змістової моделі є сприйняття смерті, яке обґрунтовує диференціацію покійників, дії, підбір агентів, локативне, часове, мотиваційне виконання, предметне наповнення ритуалів. Давньослов'янська рецепція смерті зумовила градацію покійників на прародителів – померлих від старості і «заложних»⁶ («нечистих») мерців – померлих передчасною, раптовою, нещасною, насильницькою смертю, самогубців, утоплеників, пияків, проклятих, тих, хто мав контакт із нечистою силою. Окрім абсолютно різних поховальних обрядів, два типи мерців відрізнялись уявленням про посмертні відносини з живими: прародителі ставали покровителями роду, їм присвячувались календарні поминання; «нечисті» покійники до часу настання природної смерті не могли залишити земний світ і ставали демонами [439, с. 1–3].

Схожа диференціація покійників у редукованому варіанті простежується в гуцульській поховальній обрядовості та НМ. Щоб розрізнити категорії смерті і мерців, послуговуємось умовними поняттями «правильна» смерть, «чисті» покійники та їх антагонізмами – «неправильна» смерть, «нечисті», «безпірні» мерці.

В гуцульській рецепції «правильна» смерть – основна умова творення «чистого» покійника, здійснення «нормального» поховального обряду. Вона настає в похилому віці (60–90 років), коли особа «вижила вік» і в її тілі появились ознаки старості (сивина, худорлявість, кістлявість, зморщеність, слабкість, виснаженість) (ВрхЗл, ВрхВрхн, НдвЧрП, НдвБОс, ВжнРс, ВжнПт, РхвСтб, РхвКв, РхвЯс) [23, арк. 2; 31, арк. 2; 38, арк. 1; 51, арк. 6; 66, арк. 3; 68, арк. 6; 69, арк. 1; 70, арк. 2; 74, арк. 1]. Таке трактування смерті має архаїчну основу, оскільки за змістом й етимологією слова «вік»/«вѣкъ» є спільними для індоєвропейських позначень часу і

⁶ Термін уведений в науковий обіг російським етнографом Д. Зеленіним і відображає спосіб захоронення таких мерців шляхом закидання їх тіл хмизом, гіллям, сміттям.

відображають відтінки людського життя, організований відповідно до певного закону просторово-часовий континуум, упродовж якого вичерпується відпущена енергія тіла («*vis vitalis*») [374, с. 36–39; 475, с. 265; 600, с. 55]. Мотив часової межі людського життя простежується у вербальних позначеннях агонії: *помираючий* «*Чьисує*» (НдвЗр); «*Йому час прийшов*» (КсвКсм); «*Як людина помирає, дихає послідним чьісом*» (РхвЯс) [19, арк. 3; 25, арк. 15; 66, арк. 1]. Смерть в старечому віці сприймається як природний процес і внаслідок прожитого благочестивого життя – як Божий акт (ВрхЗл, ВжнРс, РхвСтб) [38, арк. 1; 69, арк. 1; 74, арк. 1]. Синкретизм довготривалого «віку» (мети життя) з провіденціалізмом відображені в магічно-лікувальному замовлянні: «*Дай, Боже, вік, а від мене лік!*» (ЖБКр) [117, арк. 2]. Особа в похилому віці використала життєвий фізичний потенціал, отримує Божу санкцію на смерть, помирає, її душа «*упокоюється*» і переходить в «інший світ» (РхвСтб) [69, арк. 1].

У межах сприйняття «правильної» смерті знаходиться завчасна підготовка до власного поховально-поминального обряду. Традиційно важкохворі гуцули старечого віку заздалегідь одягали відведену для поховання одягу і в ній очікували смерть, оскільки вважали, що в чому людина помре, в тому й потрапить до потойбіччя [177, с. 160; 183, с. 291; 211, с. 257–258]. Над помираючим здійснювали превентивні дії: мили руки й ноги теплою водою, чоловіка – голили [213, с. 241]. Понині в гуцульських оповідях збереглися сюжети про прижиттєве рядження в посмертний стрій, обумовлене передбаченням часу власної кончини за допомогою мантичних передбачень (НдвЗр) [25, арк. 17].

Процедура завчасної підготовки до власної смерті побутує на Гуцульщині до сьогодні, корелюється з нижніми віковими рамками «правильної» смерті (60–70 рр.) і в предметному плані виражається одягом, труною, дерев'яною стружкою, рушниками, горнятами, полотном, подушками, трійчастою свічкою, суканою з воскових пелюсток, іншими потрібними речами для поховально-поминальних заходів (повсюдно) [22, арк. 3; 25, арк. 17; 31 арк. 4; 44, арк. 5; 58, арк. 5–6; 62, арк. 4; 64, арк. 1; 66, арк. 1; 68, арк. 1; 70, арк. 2; 72, арк. 1; 78, арк. 2–3; 615, с. 94]. Превентивна заготівля предметних компонентів для власної смерті

обумовлена і побутовим практицизмом, намаганням полегшити родичам організацію майбутнього похорону, гірським ландшафтом, який ускладнює вчасне придбання і транспортування відповідних атрибутів; довготривалим процесом виготовлення труни і намаганням надати їй вологостійкості, сухості й легкості, що пов'язане з архаїчними уявленнями про ототожнення домовини з майбутнім «домом» мерця (НдвЧрОс, КсвВБр, ВжнКсл, ВжнПт, РхвВБч, РхвКст) [21, арк. 2; 22, арк. 3; 23, арк. 2; 30, арк. 2; 43, арк. 4; 63, арк. 4; 78, арк. 2–3]. Нами зафіксовано санкцію-дозвіл майструвати труну для себе, близьких родичів, а також практику позичати власну домовину іншим мерцям: *«Колись копершіє⁷ готували; столяр сам собі зробив і поклав на даху»* (РхвКв); *«Моя труна покоре́на і полакована. Тут чоловік робить труни; я його запросила, дала тисячу гривень – і він зробив мені труну...»* (КсвКсм); *«Є люди, що труни тримають по 10–20 років на стріху»* (КсвКсм); *«Якщо чоловік чи жінка ще живіть, то цю домовину, що наперед собі заготовили, можуть дати в оренду бідним людям;... чи погана погода, і нема змоги придбати; я даю свою, а ти мені маєш нову зробити»* (ВрхВрхн) [19, арк. 5; 21, арк. 2; 58, арк. 6; 68, арк. 1; 70, арк. 1]. Дочасна підготовка домовин у зв'язку зі зменшенням кількості місцевих кустарних майстрів, негативним ставленням з боку молодшого покоління (на противагу поховальному строю, збереження якого є загальнообов'язковим) поступово зникає з побуту гуцулів [21, арк. 2; 59, арк. 1–2; 66, арк. 1]. Більшість розглянутих превентивних заходів із підготовки поховальної атрибутики мають загальноукраїнський характер, але окремі складники (підготовка домовин, трійчастих свічок, збереження весільної одежі) відносно інших теренів відзначаються сталим практикуванням. У контексті підготовки до смерті гуцули заздалегідь займають місце біля могил родичів, маркуючи його хрестом, столиком чи лавкою, що мотивується вірою в потойбічне життя і бажанням бути поруч із близькими на «тому світі» (НдвЧрП, РхвКст) [19, арк. 5; 24, арк. 1; 38, арк. 1–2; 44, арк. 6; 47, арк. 3–5; 64, арк. 1; 65, арк. 3; 73, арк. 4; 75, арк. 4].

«Правильна» смерть настає уві сні, є легкою, не викликає морально-фізичних страждань (КсвКсм) [58, арк. 2–3; 70, арк. 2]. Корелятивно здійснюються практики,

⁷ Найменування труни на Рахівщині.

покликані пришвидшити та полегшити процес помирання. Для цього на початку ХХ ст. особу дислокували біля вікна – лімінального отвору, «входу» смерті і «виходу» душі (ВрхГл) [211, с. 261]. Більш задіяні в дискурсі полегшення смерті – чинності з «розмикання», «розв’язування» об’єктів в локусі знаходження помираючого [285, с. 104; 599, с. 81]. Під час агонії гуцули відчиняють двері, вікна, на конаючому розщіпають гудзики, заціпки, розв’язують вузли, присутні в будинку дівчата розплітають коси. В місцевих уявленнях такі дії мають різні трактуваннями: щоб ангели могли забрати душу; аби душа чимшвидше пішла до Раю; щоб померлому не була заплетена дорога на «той світ» (КсвКсм, ВрхВрхн, РхвКсПл) [58, арк. 2–3; 61, арк. 2; 70, арк. 2; 213, с. 241; 241, s. 165; 690, s. 105]. Дії з полегшення й пришвидшення смерті, базовані на «розмиканні» вікон, «розщіпанні» одежі, розв’язуванні вузлів, розпусканні коси, фіксовані серед покутян, населення українсько-румунського порубіжжя, карелів, інших етнокультурних ареалів [189, с. 328; 195, с. 339; 615, с. 61]. У цьому смисловому ряді знаходяться спостережені на Холмщині та Курщині заходи з формування отвору в стелі й даху будинку, де перебуває помираючий [198, с. 384; 200, с. 408], відомі в гуцулів, інших спільнот родильні ритуали, покликані зумовити легкі пологи, які реалізуються через відчинення вікон, розв’язування вузлів на вагітній, бабі-повитусі, розщеплення гудзиків, поясів на присутніх в будинку чоловіках [16, арк. 15; 189, с. 325]. «Розмикання», «розв’язування», «розщіпання» простору, предметів одягу для полегшення смерті, народження дитини є актами імітативної магії, спрямованими на усунення перешкоди для смерті/душі/мерця/дитини.

Для зумовлення «правильної» смерті виконують ритуальні маніпуляції зі свічкою: її запалюють, щоб полегшити смерть, пришвидшити вихід душі з тіла, освітити для покійного посмертний шлях (НдвЗл, ВрхГл, Жб, КсвВБр, КсвКсм, РхвКв, РхвЧрТ, РхвДлв, РхвКсПл) [43, арк. 4; 59, арк. 1; 60, арк. 1; 67, арк. 3; 68, арк. 2; 188, с. 232; 213, с. 241; 239, s. 115]. Недотримання цієї дії вважається відхиленням й обумовлює передачу свічки до загробного простору через

посередництво іншого покійника⁸: *«Я передаю на той світ світло за то, що Іван⁹ вмер без свічки...»* (ВрхЗл, НдвЧрОс, КсвКсм) [31, арк. 3; 56, арк. 5; 74, арк. 2]. Уявлення про шлях до потойбіччя і сам загробний світ як локуси темряви детермінують обов'язкове запалення свічки також після настання смерті, її розміщення в труні, принесення в значенні «дарунку» під час відвідування тіла небіжчика й доторкання нею до руки покійного (ВрхВрхн, КсвКсм, РхвДлв, Рх, РхвКсПл, ВжнПт, ВжнРс, ВжнРзт) [23, арк. 1; 37, арк. 1; 38, арк. 1; 57, арк. 5; 79, арк. 1; 60, арк. 2; 70, арк. 2]. Для цього гуцули використовують свічки-трійці і, як лемки, покутяни, поліщуки, свічки з особливим семантичним статусом, значною мірою обумовленим їх застосуванням на весіллі, Стрітення, Великдень [25, арк. 9; 57, арк. 5; 70, арк. 2; 192, с. 204; 240, с. 81; 544, с. 6–13; 552, с. 244; 654, с. 37; 636, с. 82] (Додаток Г. 2. 1). Залучення свічки та її варіантів до гуцульських поховальних і календарних поминальних практик ґрунтується на загальновідомих сакральних властивостях воску, вогню та відображає прадавнє загальнослов'янське сприйняття «того світу» як темного, невидимого простору і, відповідно, виконує для покійника медіативну функцію [640, с. 83; 676, с. 472].

Щоб померти «правильною» смертю, особа повинна встигнути попроситись із рідними, близькими, сусідами, пройти християнське очищення від гріхів, владнати прижиттєві суперечки, поділити між нащадками спадок, отримати назад позичене і «відійти» до «вічності» в рідній оселі [23, арк. 2; 25, арк. 17; 31, арк. 2–4; 51, арк. 5; 58, арк. 4; 60, арк. 1; 66, арк. 3; 68, арк. 6; 112, арк. 2; 211, с. 258; 215, с. 254; 219, с. 69; 224, с. 202–203; 239, с. 110]. Одночасно з «правильною» смертю умовою добродетності померлого відносно живих є дотримання усталеної традиційної структури поховально-поминального ритуалу.

Центральний мотив у гуцульській поховальній обрядовості базується на уявленні в посмертну мандрівку покійника до потойбіччя, де він продовжує земне життя: зберігає фізіологічні, духовні потреби, вразливість перед нечистою силою, виконує господарсько-побутові роботи, тому потребує їжі, напитків, одягу,

⁸ Ставлять в домовину будь-якого мерця.

⁹ Вказують ім'я мерця, якому призначений предмет.

апотропеїв, світла, тепла, інших предметів. Обов'язок родичів – спорядити небіжчика потрібними речами, оскільки в іншому випадку він за ними повернеться й нашкодить залишеному господарству й живим людям [27, арк. 2; 72, арк. 3; 421, с. 570; 473, с. 53–53; 674, с. 78]. Вірування про посмертну мандрівку, тогосвітнє життя мертвих мають прадавнє походження. З часом вони отримали різні обґрунтування, набули синкретичного, іноді суперечливого змісту.

В гуцульській традиції спорядження мерця і передача до загробного світу предметів у локативно-акціональному відношенні здійснюється через їх вкладання в труну, викидання в могильну яму, воду, через жертвопринесення.

Щоб втамувати голод мерця по дорозі на «той світ» і передати дарунок для пращурів, гуцули на початку ХХ ст. (подекуди й тепер) записали в пазуху покійника калачик, паляниці, булочки [19, арк. 4; 112, арк. 2; 177, с. 170; 183, с. 291; 211, с. 263; 213, с. 248; 239, с. 118; 241, с. 166]. Небіжчика випроваджували напійками (освячену протічну воду закриту в горнятку кидали в могильну яму) (ГГ), які підбирали у відповідності до вікових характеристик покійника: у труну дитини клали пляшку молока (КсвКсм, до 80-их рр. ХХ ст.) [19, арк. 4; 147, с. 79–80]. Спорядження харчами й напійками з диференційованим підбором предметів відповідно до віку мерця має загальновідомі аналогії: на Русі біля покійника клали гарячий напіток, м'ясо коней; білоруси мерцеві-чоловікові ставили хліб, сіль, яйця, горіхи, пиво, люльку, тютюн; поліщуки дітям-мерцям – яблука; лемки покійному хлопцеві – яйця, а дітям – солодоші [209, с. 534; 552, с. 247; 680, с. 130; 698, с. 222].

Полізначне в мотиваційно-акціональному і локативно-часовому відношеннях спорядження померлого грішми. В першій третині ХХ ст. на Гуцульщині спостережено звичай вкладати в одяг, труну мерця «перевізні» монети, які вважались платнею хтонічному божеству Харонові за перевіз небіжчика на «той світ» через річку, море [112, арк. 2; 183, с. 297; 211, с. 263; 241, с. 166; 690, с. 108]. Втративши зв'язок із первинними міфологічно-світоглядними сюжетами, практика розміщування в труні грошей побутує до нашого часу (ВжнБс, Рх, РхвЧрТ, РхвСтб, РхвКв, РхвДлв, РхвКсПл), але тільки в окремих поселеннях зберігає причетність до

вірування в платню за «переправу» на «той світ» (РхвБл, РхвКсПл) [42, арк. 2; 59, арк. 1–2; 60, арк. 2; 67, арк. 3; 68, арк. 2; 69, арк. 3–4; 79, арк. 1; 664, с. 667].

Монети для небіжчика можна передати на «той світ» вкиданням їх під час поховальної процесії у воду (річку, потік): це має «змити» гріхи небіжчика і забезпечити його переправу до потойбіччя [177, с. 171; 213, с. 250; 239, с. 119]. Мотив про «змивання» гріхів базується на імітативному принципі, а дія з вкидання монет у воду – на уявленні, що душі саме через водний простір потрапляють до загробного світу, тому річка/потік переносить предмет у царство мертвих [338, с. 144]. На цьому ґрунтуються слов'янські обряди «пускання по воді» та ритуали, котрі виконуються під час переправи через воду [342, с. 386].

Гроші вкидають до могильної ями для «перевозу» мерця через довгу, тернисту дорогу, яка проходить через море і гори, та «відкупу» (якщо під час копання могили в ній були знайдені кістки іншого небіжчика, то монети символізували викуп місця у попереднього покійника) [147, с. 79–80; 174, с. 141–142; 433, с. 212]. В сучасному поховальному обряді монети жбурляють в могилу, щоб *«небіжчик міг легко і спокійно відпочивати в придбаній ним землі»* (РхвДлв), *«аби мав чим відкупитись на суді Божому»* (РхвВБч); *«щоб придбав собі в Бога під землею місце»* (НдвЧрП) [49, арк. 2; 51, арк. 7; 62, арк. 3; 177, с. 172]. Вкладання в труну чи могилу «викупних» монет поширене серед лемків, покутян, бойків, мешканців інших українських теренів [205, с. 63; 240, с. 81]. Лемки клали до рук покійника гроші, щоб той мав чим відкупити свої гріхи, покутяни – для виплати мита на «тім світі» [195, с. 330; 698, с. 222]. На Мармарощині й Центральній Україні померлого споряджали грішми, *«аби і чорт був куплений»* [174, с. 138; 208, с. 710]. На Закарпатті «викуп за місце» диференціювався в залежності від віку покійника: для стареньких у могилу кидали десять карбованців, для решти – один [293, с. 264].

Посмертне спорядження грішми відоме в росіян, поляків, румунів, греків, албанців, турків і походить від греко-римського звичаю класти померлому в зуби чи на чоло мідну монету для плати Харону за перевіз у царство тіней, тоді як сюжети із «викупними» грішми, очевидно, сформувались в результаті локальних пізніших трактувань [439, с. 239; 584, с. 176; 680, с. 131; 693, с. 179–183].

Родичі передають на «той світ» мідні монети, жертвуючи їх над гробом біднякам (ГГ, РхвДлв) [49, арк. 2; 229, s. 329]. В болгар-мусульман простежена ідентична акціональна форма – роздають «кеферет» [618, с. 339]. Жертвування монет над могилою особами, які виконують роль «посередників», забезпечує перехід грошей у потойбіччя й, очевидно, символізує «долю» (частку) небіжчика [709, s. 121]. Мідними монетами укривають очі мерця, що корелюється з міфом про «перевіз», небезпечністю для живих відкритих очей покійника (ВжнБс, РхвКсПл, РхвДлв) [42, арк. 2; 49, арк. 2; 60, арк. 2]. Зіставлення цієї практики з аналогічними діями, їх трактуваннями, поширеними в слов'янських спільнот, свідчить, що закривання очей небіжчика монетами в міфо-ритуальному контексті пов'язане з мотивами сліпоти мертвих, темноти в потойбіччі, санкціонує перетворення живої людини на мертво та виконує профілактично-захисну дію [285, с. 106].

Регламентовані в спорядженні померлого й інші супровідні речі. На Гуцульщині зберігаються архаїчні приписи щодо подушки: її, як і лемки та бойки, наповнюють дерев'яною стружкою, «ота́вою»¹⁰ (НдвЧрП, КсвКсм, ВрхЗл, КсвВБр, НдвЧрОс, Рх, РхвКв), «гірською травою»¹¹ (РхвДлв) [31, арк. 3; 43, арк. 4; 49, арк. 2; 58, арк. 6; 68, арк. 1; 72, арк. 3; 76, арк. 2; 79, арк. 1]. На початку ХХ ст. в таку подушку зашивали *васильок*¹², який різким ароматичним запахом мав захистити покійника під час переходу до «того світу» від нечистої сили (ГГ) [219, s. 140]. З ідентичним намаганням давні єгиптяни зіллям обкурювали мерця [559, с. 5]. Щоб небіжчикові було м'яко лежати, на дно труни, як і в подушку, насипають дерев'яну стружку (НдвЧрП, КсвКсм, РхвДлв, РхвЯс, РхвКв, РхвЧрТ) [49, арк. 2; 58, арк. 6; 66, арк. 2; 67, арк. 1; 68, арк. 1; 219, s. 140]. Така дія відображає ототожнення домовини з майбутнім домом покійника: «Коли гйблили, ці стружки підстелювали, бо то є з тої хатки, в котрій буде жити нйбоіцик» (ВрхВрхн) [70, арк. 1]. Уявлення про потойбіччя як холодне й сире місце, наділення мерця фізичними характеристиками живої людини зумовлюють спорядження труни теплими предметами – вовною, ліжником, ковдрою (НдвЧрП, ВрхЗл, Рх, РхвЧрТ) [51, арк. 7;

¹⁰ М'яке сіно із другого покосу.

¹¹ Укр. агалик-трава гірська, *L. Jasione montana*. Гірка і непридатна для годівлі худоби.

¹² Укр. базилік, *L. Ocimum*.

50, арк. 1; 65, арк. 4; 67, арк. 1; 177, с. 170; 241, с. 166]. Фігурування вовни пов'язане і з імітативною магією: під голову небіжчика клали білу вовну – і через ототожнення «білого» з «чистим» вірили в здатність «очистити» душу мерця від гріхів (НдвЗл) [188, с. 245].

Для тогосвітнього використання в домовину кладуть прикраси, хрестик, ікону, годинник, окуляри, гребінець, рушник, засоби гігієни (КсвКсм, КсвББр, НдвЧрОс, ВжнБс, РхвКсПл, РхвДлв) [28, арк. 2; 31, арк. 3; 42, арк. 2; 56, арк. 2; 58, арк. 6; 59, арк. 2–3; 60, арк. 2]. На вибір супровідних предметів впливають особисті звички, вподобання, прижиттєва діяльність небіжчика: музикантові в труну ставлять флюяру, скрипку, столяріві – сокиру, долото, фуганок, мисливцеві – порохівницю, вівчареві – топірець, ліжник з овечої шерсті; швачці – ножиці, нитки; курцеві – «піпу»¹³; п'яниці – горілку (ВрхЗл, ВрхВЯсн, ВрхКрвр, КсвЯв, ВрхВрхн, КсвКсм, РхвДлв) [20, арк. 3; 49, арк. 1; 70, арк. 1–2; 72, арк. 1; 73, арк. 2–3; 229, с. 323] (Додатки Г. 2. 2; Г. 2. 3).

У гуцульській поховальній обрядовості відображене сприйняття потойбіччя як задзеркального світу, де семантичні характеристики земних предметів отримують зворотне сприйняття: позитивний об'єкт серед живих стає негативним для мертвих [534, с. 162]. Для виготовлення посмертної подушки заборонено використовувати пір'я, адже воно сповільняє процес тління тіла (КсвКсм, КсвВБр, Рх), пече небіжчика на «тому світі» (КсвКсм, КсвВБр), провокує смерть інших членів родини (НдвЧрОс) [19, арк. 4; 31, арк. 3; 43, арк. 4; 58, арк. 6; 62, арк. 3; 79, арк. 1]. Таке табу узгоджуються з покутським і подільським звичаєм: з-під помираючого забирали подушку, мотивуючи тим, що пір'я не дає «сконати» [166, с. 372; 189, с. 320]. Подібна заборона накладається на розміщення в труні живих квітів, через наявність яких мрець може «потягнути» на «той світ» інших людей (КсвКсм, НдвЧрОс) [31, арк. 3; 58, арк. 6].

На небіжчика заборонено вдягати золоті прикраси, адже вони, як і пір'я, печуть його тіло (КсвВБр, РхвЧрТ, РхвКв) [43, арк. 4; 60, арк. 2; 67, арк. 4; 68, арк. 1–2; 183, с. 299]. Такі перестороги мають паралелі на Покутті, де в рядженні покійниць

¹³ Люлька.

уникали коралів [178, с. 299]. Негативна семантика властива на «тому світі» й залізним предметам. У поховальному обряді залізо виконує профілактично-апотропеїчну роль, а також через задіяння гомеопатичного принципу сповільнює процес розкладання тіла (на початку ХХ ст. гуцули, лемки, покутяни на небіжчика клали серп, а в наш час під його спину – «бл'отню»¹⁴, під пахву – магніт із металом (РхвЧрТ, РхвКв, РхвСтб) [67, арк. 1; 68, арк. 2; 69, арк. 2; 188, с. 245; 195, с. 340; 219, с. 140]. Але в контексті спорядження мерця залізо набуває строго негативного значення: взуття та одяг небіжчика обов'язково мають бути без металу, оскільки їхня наявність не дозволить йому потрапити в потойбіччя і змусить перебувати на «цім світі», поки він не сходить залізних вставок (ВрхКрвр, НдвЗл, РхвКст) [64, арк. 1; 112, арк. 2; 188, с. 232–234]. На Покутті заборона вдягати на мерця черевики з підковами пояснюється тим, що він на «тому світі» не матиме сили носити важке [189, с. 329]. Гуцули, бойки скріплювали труну дерев'яними кілками, оскільки вважали, що мертець може поранитись гострими цвяхами (НдвЗл) [188, с. 237; 205, с. 62]. В посмертному рядженні заборонена важка, товста одежа: на початку ХХ ст. табувалось одягання небіжчика в «сардак»¹⁵ (ВрхГл) [211, с. 257]. Теперішні тотожні застороги ґрунтуються на синкретичних народно-християнських поясненнях: на «тому світі» ноша горітиме на померлому, тому її товстий варіант зумовить тривалі муки мерця (НдвЧрОс); в «кентарі»¹⁶ душно лежати в гробі (РхвКв) [30, арк. 2; 68, арк. 1]. Схожі уявлення притаманні поліщукам, які незалежно від пори року рядили небіжчика в легкий літній одяг [653, с. 71].

Іноді протилежне семантичне значення задіяного предмета входить до складу полізначних ритуалів. Для формування потрібного стану тіла мерця ноги, руки, підборіддя зв'язують, а перед захороненням на ньому навпаки розв'язують вузли, знімають ремені, розщіпають усі застібки, гудзики (ВрхКрвр, НдвЧрОс, КсвКсм, КсвВбр, Рх, РхвКв) [31, арк. 3; 43, арк. 4; 58, арк. 6; 66, арк. 1; 79, арк. 2; 112, арк. 2; 213, с. 242]. Ці дії виконують через те, що застібки й вузли на посмертному строї здатні перешкодити маністично-тілесному переходу небіжчика до тогосвітнього

¹⁴ Залізна кухонна плита.

¹⁵ Зимовий верхній одяг.

¹⁶ Верхня натільну безрукавка з овечої шерсті.

простору і негативно вплинути на його існування в потойбіччі: *«На вмерці всьо розвіізуют, щоб там йому було всьо втворено»* (НдвЧрОс); *«Пояс і гудзики на померлому не захиіають, бо тоді легше роздітисі і полетіти в рай»* (ВрхВрхн); *«Як буде йти в чистилице, то аби вільно йшов і аби це не тримало душу»* (КсвВБр); *«Як мають опустити в яму тіло, то всьо розвіізуют, щоб мерцеви на тім світі було всьо розвіізано»* (КсвКсм); *«Щоб на тому світі не був спутаний»* (Рх); *«Розвіізуют ноги, аби скорше міг встати, аби не був звійзаний на тім світі»* (РхвСтб); *«Треба, аби було всьо розмотано, бо вно може перешкодити мерцю воскреснути»* (РхвКв) [31, арк. 3; 43, арк. 4; 58, арк. 6; 68, арк. 1; 69, арк. 2; 70, арк. 1; 79, арк. 1]. У росіян заборони на вузли в поховальному одязі обумовлені намаганням «не прив'язати» покійника до «цього світу», в поляків – «не прив'язати» до померлого його гріхи, в болгар – тим, щоб небіжчик не спотикався на «тому світі» [322, с. 360]. На лемківсько-бойківському пограниччі покійника одягали в сорочку без застібок, а на поховальному строї заборонялось зав'язувати вузли, щоб вони не спровокували нову смерть [217, s. 77; 240, s. 81]. Гомеопатично функціональна властивість вузла переноситься на посмертне буття покійника: перешкоджає потрапити в «той світ», обмежує дієздатність – і через це небіжчик здатний умертвити живих.

Стосовно «розмикання» елементів посмертної одяжі, танатологічного приладдя зафіксоване й інше мотивування. Недотримання цієї дії матиме негативний наслідок для подружньої пари покійника: якщо на чоловікові-мерцеві не розв'язати вузли, то його жінка довго/взагалі не зможе вийти заміж, а невиконання тієї ж процедури з жінкою-небіжчицею зумовить негативну сімейну долю її чоловіка (Рх, РхвСтб, РхвВБч, РхвЯс) [62, арк. 3; 66, арк. 3; 69, арк. 1–2; 79, арк. 1]. «Розмикання», «розв'язування» посмертної одяжі, обумовлені вірою в потенційно невдалу любовно-сімейну долю подружнього партнера, простежені в бойків, покутян, поліщуків, росіян, болгар [165, с. 123, 170–172; 174, с. 138; 211, с. 257; 185, с. 312; 423, с. 247].

Пояснення цих вірувань знаходиться у весільному звичаї зв'язувати молодих рушником, поясом, що в смисловому плані маркує єдність створеної сімейної пари,

тоді як дія з їх розв'язування в поховальному обряді символізує закінчення шлюбу і остаточне припинення сімейних відносин [512, с. 232]. У болгар щоб вдівець не зміг знову одружитись, його дружину-небіжчицю таємно обмотують ниткою, а для «розірвання» сімейних стосунків й укладення нового шлюбу не зав'язують жодних компонентів в одязі покійників [424, с. 294–295]. Зняття пояса з мерця, як і «розмикання», «розв'язування», узаконює розлучення небіжчика з партнером і дозволяє останньому розпочинати нові відносини.

«Розмикання», «розв'язування» пояснюється семіотикою предметів, над якими виконуються дії. Пояс – утилітарний символ, відсутність якого маркує «інший» простір, тому, знявши цей компонент одягу (як і розв'язавши вузли), особа набуває ознак потойбічного. В російських переказах без пояса фігурують хвороби, русалки, а в гуцульській НМ даний атрибут наділений апотропеїчними властивостями в боротьбі з маністичними МП локусів природи. В родинній обрядовості відсутність пояса позначає породіллю, наречену, мерця – осіб, які знаходяться в стані переходу і відмежовані від соціокультурного простору [284, с. 7; 512, с. 230].

Танатологічні дії «розв'язування» і «розщипання» відображають ідею про набуття предметом у потойбіччі протилежного значення: позитивне за життя людини (защеплені гудзики, ремені, зав'язані вузли) стає негативним в «іншому світі». Неукомплектованість одягу і розв'язані вузли ретранслюють тілесні характеристики мерця: нефункціональність, нецілісність, неінтегрованість, розчленованість [534, с. 161, 182]. Схожий смисл відображений в гуцульському маркуванні трауру – чоловіки до моменту захоронення тіла ходять із непокритими головами (Додаток Г. 2. 4). Таким чином, розглянуті гуцульські практики є багатозначними: на основі імітативно-магічного принципу переносять фізичні властивості задіяних в обряді предметів на посмертне буття мерця; через зняття культурних символів долучають покійника до загробного світу; відтворюють фізичні властивості мертвого тіла; засвідчують зворотну семантику людських предметів у «тому світі».

Рудимент гуцульського спорядження до потойбіччя – задіяння родильної та весільної атрибутики. Тіло небіжчика вкривають «*кри́жмом*»¹⁷, що в родильному ритуалі виконує ідентичну дію над немовлям під час хрещення (НдвЧрОс, НдвЧрП, КсвКсм) [30, арк. 2; 58, арк. 6; 76, арк. 2; 229, с. 292; 244, с. 99; 254, с. 94–95]. В момент закривання домовини даним полотном повністю накривають покійника, а над лицем роблять розріз у формі хреста, щоб мрець бачив Суд Божий (РхвВБч) [62, арк. 4]. Подібну роль виконував і шлюбний рантух, яким на весіллі покривали голову нареченої, а на похороні – небіжчицю (НдвЗл) [188, с. 234]. Весільна тематика представлена традицією збереження «на смерть» вінчального одягу та його вербальним позначенням – «*по́сагом*» (ВрхЗл, ВрхГл, КсвКсм, ВжнКсл, КсвВБр) [19, арк. 4; 43, арк. 4; 58, арк. 5; 66, арк. 1; 72, арк. 1]. Чоловіка-мерця, як і нареченого, одягають у білу сорочку, «*та́чі*»/«*холо́шні*»/ «*по́ртки*»/«*крешани́ці*»¹⁸, «*кептар*», «*креса́ню*»¹⁹, «*капчу́рі*»²⁰, «*посто́ли*»²¹ (ВрхЗл, ВрхГл, Жб, КсвББр, КсвКсм, РхвКв, ВжнПт, ВжнБс, Рх, РхвДлв) [19, арк. 4; 21, арк. 2; 42, арк. 3; 43, арк. 4; 49, арк. 1–4; 58, арк. 5; 66, арк. 1–2; 72, арк. 1; 78, арк. 2; 79, арк. 2–4; 211, с. 258]. Жіночий традиційний поховальний стрій, ідентично весільному, представлений вишитою «безустановковою»/«установковою» сорочкою (КсвББр, КсвВБр, КсвКсм, НдвЗл, ВжнПт, Рх, РхвДлв, РхвКв, РхвКсПл), «*поло́ю*»/«*опи́нкою*»²² (ВрхГл, КсвКсм, РхвКв, РхвЯс) [18, арк. 2; 21, арк. 2; 23, арк. 2; 42, арк. 3; 58, арк. 6; 66, арк. 1; 68, арк. 1; 211, с. 258]. Подекуди жінок-небіжчиць рядять у вінчальну вишиту білу сорочку нижче колін (ВжнРзт), виготовлену з суцільного²³ шматка полотна [37, арк. 2]. Вона мала найвищий ритуальний статус в обрядовій культурі українців: зберігалась «на смерть»; за аналогією до свого вигляду мала забезпечити покійниці «суцільний» спокій у вічному житті та внеможливити розчленування її тіла [552, с. 246]. Використання

¹⁷ Біле полотно.

¹⁸ Сукняні штани білого, чорного, червоного кольору.

¹⁹ Шерстяний капелюх.

²⁰ Вовняні шкарпетки.

²¹ Шкіряне взуття.

²² Запаски.

²³ На всю довжину жіночого зросту, «до самого долу».

компонентів весільного одягу в спорядженні мерців простежене серед лемків, поліщуків, росіян, болгар [314, с. 492; 422, с. 96; 537, с. 85; 552, с. 246].

Задіяння в спорядженні покійника родильної, весільної атрибутики багатоаспектне. 1. Простежується криптична дія, покликана оборонити мертвого від злих сил, та акт з його очищення [448, с. 6, 22]. 2. Відображена тема сліпоти, прихованості й невидимості як властивостей мерця і потойбічного світу, а також апотропеїчна дія з унеможливлення повернення покійника до світу людей [330, с. 252, 257; 599, с. 106]. 3. Вказує на спорідненість трьох актів родинної обрядовості й зближення новонародженого, нареченої, небіжчика як осіб, котрі здійснюють обряд переходу (в танатологічній процедурі відбувається «відправлення» померлого в потойбіччя) [286, с. 6; 302, с. 135–136]. 4. Поєднання похорону з весіллям викликане табуїзацією смерті і спільністю ініціальних обрядових витоків [312, с. 21].

Таким чином, у гуцульській рецепції «правильна» смерть охоплює конкретні маркувальні характеристики, обумовлює здійснення загальноприйнятого поховального обряду і переводить покійника в «інший світ» у статусі прашура.

Розгляд процедур спорядження мерця на «той світ» засвідчив співіснування багатьох архаїчних, синкретичних вірувань і мотивувань: уявлення в посмертну мандрівку покійника до потойбіччя, де він продовжує земне життя; фігурування монет, пов'язане з міфами про «перевіз», «викуп», апотропеїчно-відмежувальними практиками знешкодження впливу мерця на живих; підбір предметів, які супроводжують мерця до загробного світу, обумовлений вірою в збереження покійником прижиттєвих фізіологічно-духовних характеристик, звичок, уподобань, діяльностей; сприйняття потойбіччя дзеркальним відображенням земного простору, де властивості утилітарних предметів отримують зворотне сприйняття; покійник є вразливим перед нечистою силою і гріховним, тому потребує захисту й очищення; відображена тематика сліпоти, прихованості, невидимості як властивостей покійника, «того світу».

Аналіз способів полегшення настання смерті, передпоховальних процедур, базованих на «розщипанні»/«розмиканні»/«розв'язуванні» предметів/простору, довів

їх смислово близькість із відповідними родильними обрядами, приналежність до актів імітативної магії, спрямованих на усунення перешкоди для смерті/душі/покійника/дитини. Використання в посмертному спорядженні родильної, весільної атрибутики, омивання тіла мерця, здійснення інших ритуалів унаочнило спорідненість трьох актів родинної обрядовості, зближення новонародженого, нареченої, небіжчика як учасників обрядів переходу.

2.2 Властивості мертвого тіла людини в магічних практиках

Етнографічні записи початку ХХ ст., сучасні теренові дослідження свідчать, що тіло мерця як джерело магічної сили використовується гуцулами для отримання потрібного результату в повсякденних реаліях.

Задіяння властивостей мертвого тіла людини, як і об'єктів, що з ним перебували в дотику, ґрунтується на контактній, імітативній магії, інколи їх поєднанні. П. Богатирьов на Закарпатті, зокрема в гуцулів, спостеріг, що труп людини згідно із законом контакту в конкретний момент володіє здатністю передавати іншому об'єкту свої якості, в тому числі смерть [293, с. 273]. Сучасним унаочненням дії тіла покійника через безпосередній контакт є повсюдна заборона вагітній жінці торкатись мерця, адже вважається, що в цьому випадку маля в утробі *«обмертвіє»* (РхвКсПл, РхвЧрТ) [60, арк. 3; 67, арк. 2]. Гуцули вірять, що в особи можна спровокувати слабкість, поклавши її волосину чи шматок одягу на мерця (НдвВрт) [44, арк. 4]. Отже, волосся, одяг на відстані зберігають зв'язок з людиною, якій належали. При доторканні до покійника вони заражаються його властивостями, водночас цей процес відбувається з їх колишнім власником.

На гомеопатичному принципі ґрунтується вірування: відвідини вагітною мерця навіть без її дотику з мертвим тілом зумовлять зовнішню схожість немовляти з покійним (ВрхВрхн) [70, арк. 5–6]. За аналогією фізичні риси тіла небіжчика проектується на дитину на відстані без контакту, тому закон подібності/імітативної магії зводиться до схеми: мертво тіло переносить свої ознаки на інші об'єкти/процеси дистанційно.

Розглянемо поліваріативні в акціонально-смісловому плані магичні ритуали, в яких найбільш часто задіяне мертво тіло людини. Оскільки мрець здатен передавати свої властивості, передусім, мертвість, то відповідно виробились місцеві дії із залученням частин тіла небіжчика, речей, що до нього дотикались, для продукування шкоди. На початку ХХ ст. гуцули своїм супротивникам закопували, підсипали біля хліва кістки небіжчика, адже вірили, що від цього загине худоба, яка там знаходиться (Рх, РхвЯс, ГГ) [147, с. 62; 174, с. 139]. Властивості мертвого тіла в магичних ритуалах – універсальні, несуть в собі негативну семантику і за принципом подібності здатні передаватись на процеси навколишньої дійсності як від небіжчика-людини, так й від мертвих створінь живої природи: закопаний під порогом дому хлопця/дівчини завмерлий у яйці плід курчати унеможливить їх майбутній шлюб (НдвЗл) [111, арк. 17]. Таким чином, незалежно від магичного принципу частини тіла померлої людини, як і тварини, переносять на живих істот мертвість, хворобу, смерть, семантику «кінця».

Більшість магичних дій простежується на прикладах об'єктів, які дотикались до мерця, через це стали носіями його властивостей і здатні їх передавати через контакт/за подібністю на відстані. Таким поширеним об'єктом є вода, якою миють мертво тіло. В обмиванні небіжчика вона очищує тіло, маркує зміну його статусу в обряді переходу до «іншого світу» [575, с. 371]. Але під час цього процесу вода перебувала в контакті з тілом небіжчика, увібрала в себе його властивості, стала «мертвою» (КсвКсм, Рх, РхвЯс), «мертвинням» (НдвЗр) [25, арк. 7; 58, арк. 5; 66, арк. 3; 79, арк. 2].

«Мертву воду» гуцули виливали на стіни хати, щоб позбутись бліх, тарганів, оскільки від цього ті умертвлялись, ставали нерухомими (ВрхКрвр) [112, арк. 3]. Щоб нашкодити, таку рідину в наш час виливають на роздоріжжі, кроплять тіло людини, якій хочуть завдати прикростей: *«Підсипали на перехрестях. Могло... бути, що людина й помирала чи хвора була»* (ВрхЗл); *«Коли миють кіло, цю воду мають вилити на таке місце, щоби ніхто туди не ходив, бо може обмертвіти другу людину. Якщо я хочу зробити зла, то треба цю водов побріскати кіло живої людини, і вона на якийсь чьис може обмертвітисі. Людина не помре, але буде*

ходити вийла, нічого їй не буде хотітисі, і через деякий чьис вона відходить» (ВрхВрхн) [70, арк. 6; 74, арк. 1]. Якщо наступити ногою на місце, де вилито таку рідину, жива істота здатна «обмертвіти» (КсвКсм), «окалічіти» (НдвЗр, НдвЧрОс, НдвЧрП), «помёрти» (ВрхЗл), «збожеволіти» (ВжнРзт) [19, арк. 3; 25, арк. 7; 31, арк. 3; 37, арк. 2; 51, арк. 7; 70, арк. 7; 72, арк. 3]. В українців Словаччини відомий обряд «підливання»: якщо людина переступить місце, де була вилита вода від мерця, то її тіло починає слабнути і «всихати» [328, с. 38]. Поліщуки вірили: хто вступить у «мертву воду», заслабне і може померти [653, с. 71]. На Коломийщині її лили на берег, щоб річка стала спокійна і більше його не руйнувала [178, с. 300]. На Снятинщині побутувало уявлення: якщо вилити «мертву воду» на плодове дерево – те всохне [185, с. 308]. Бойки Закарпаття закопували під поріг ворогів пляшку з «мертвою водою», оскільки вважали, що від цього помруть всі домочадці [620, с. 299]. Болгари продукували шкоду особі кропленням її «мертвою водою», перекидуванням через неї піску, взятого з могили [618, с. 339].

У більшості сюжетів ознаки мертвого тіла людини передаються через посередництво води як медіатора. В основі розглянутих вірувань – аналогії, згідно з якими через контакт з «мертвою водою» жива людина, комаха, річка, дерево, як до цього і сама вода, стануть подібними до стану небіжчика – неживими, мертвими, хворими, менш рухливими, неповноцінними. Якщо в інших ситуаціях після зараження має обов'язково відбутись контакт цієї води з жертвою, то в бойківському варіанті реалізується принцип подібності. Тут доречна аналогія з тим, що і в наш час воду, в якій купали тіло мерця, його нігті, волосся гуцули-знахарі використовують для ворожбитства, переважно спричинення шкоди на відстані, тобто дія реалізується без фізичного дотику з жертвою [25, арк. 19; 37, арк. 2; 58, арк. 5; 66, арк. 3].

Гуцули використовують в магічних практиках шнурок, нитку, котрими під час рядження зв'язували руки, ноги та підборіддя небіжчикові, а також предмети, якими вимірювали розміри його тіла. Родичі померлого «сокотять»²⁴, щоб ворожбити не заволоділи шнурком, оскільки ним, як і «мертвою водою», можуть нашкодити

²⁴ Стережуть.

(КсвСБр, РхвСтб) [40, арк. 2; 69, арк. 2]. Взятими від небіжчика нитками гуцули захищають городи від кротів: прикладають нитку по довжині тіла мерця, а відтак тягнуть по периметру поля. Вважається, що після такого заходу на городі більше не буде згаданої істоти, оскільки та від цього *«омертвіє»* (ВрхБрж) [486, с. 34]. Схожу практику із застосування жердки-мірки, яка дотикалась до покійного, зафіксовано в гуцулів і на початку ХХ ст. (НдвЗл) [186, с. 28]. Дані ритуали базуються на віруванні, що шнурок, жердка-мірка, які перебували в контакті з мерцем, заразились властивостями його тіла, здатні їх проектувати через наступні контакти на межу поля. Якщо живе створіння перетне цю межу, то заразиться властивостями мерця – стане нерухомим, мертвим. Ідентичними властивостями наділені фактично всі предмети, які дотикались до небіжчика. Гуцули вважають *«нечистим»* і одяг, в якому померла людина; його називають *«заумерлий»*, забороняють одягати живим (ВжнРзт) [37, арк. 2]. Такий одяг міг шкодити гомеопатично: бойки вірили, якщо живу людину обмотати полотном, яким перед тим накривали труп, то всі в хаті, де це відбувалось, помруть [248, s. 178]. Через контакт відповідно діють і особисті речі мерця. Лемки вважали, якщо гребенем зачесати мерця, а після цього – живу особу, то в останньої волосся більше не буде рости [192, с. 204].

Умовно відмежовуються від наведених сюжетів, в яких магичні практики базуються на використанні властивостей мертвого людського тіла і в основному продукують мертвість/смерть, ті чинності, які через призму морально-етичних норм забезпечують позитивний результат, хоча також ґрунтуються на ретрансляції тих самих фізичних характеристиках мерця, що й перші. Частина тіла мерця, як і об'єкти, які були з ним в контакті, задіюються в народній медицині, практиках господарського, сімейно-особистісного характеру.

Омертвіння кістки живої людини можна зупинити завдяки дотику хворого місця до покійника: *«Добре узийти мертво́го палец і до трох раз утирати то місце, то она не буде уже рости»* (НдвЗл) [188, с. 249]. Подібне зафіксовано в лемків та бойків, щоправда останні лікували тверду й нечутливу кістку намазуванням на неї попелу від спаленої кістки мерця [686, s. 105]. Лікувальні практики, базовані на основі фізичних властивостей тіла покійника чи предметів, які були з ним у дотику,

є загальнопоширеними: бойки сіном, соломою, взятою з-під небіжчика, вгамовували зубний біль; українці Чернівеччини задля цього доторкались до пальця небіжчика, адже *«від того задубіють зуби, як задубіли у вмерця»*; покутяни шнурком від померлого позбувались болю в руках, а поліщуки контактом із тілом небіжчика лікували бородавки [189, с. 330; 195, с. 340; 328, с. 43; 552, с. 249]. Спільним для всіх практик є передавання через дотик мертвості – властивості тіла небіжчика на хворе місце живої людини, після чого останнє стає ідентичним до першого, перестає бути чутливим і виліковується. Дослідник Р. Кісь влучно зауважив, що речі, які контактували з мерцем, і його частини тіла по відношенню до живих мають амбівалентну природу: корисні й небезпечні [459, с. 14].

Шнурок після дотику з мерцем сприяє в торгівлі, господарстві: *«У того базар веде́ться»* (НдвЗр, КсвКсм), *«Коли я йду на базар і хочу корову продати, цим шнурком треба її вести. Він давав силу продати корову»* (ВрхВрхн); *«Коли корова брикає, то його зав'язують тварині на ногу – і вона стає спокійна, не копає»* (РхвКв) [25, арк. 19; 58, арк. 5; 68, арк. 2; 70, арк. 7]. Поліщуки такий шнурок в'язали до ніг телиці, яку вперше доїли, щоб упокоїти її норовливість [552, с. 253]. Якщо в сюжетах з торгівлею до кінця не зрозуміло, як саме діє магічна дія шнурка, то в ситуації з його використанням для заспокоєння худоби відбувається перенесення через контакт статичності – властивості мерця. Шнурок від покійного допомагає в ситуативних реаліях, зокрема успішно перетнути міждержавний кордон: *«Одна жінка їхала з тим шнурком до Чехії, ... від того її ніколи не перевіряли на кордоні»* (ВрхЗл) [74, арк. 1]. Пояснення такій дії знаходимо у віруваннях опілян: якщо мати під час перетину кордон бинти, якими підв'язували підборіддя мерцеві, то вони *«засліплять»* очі митникам, а тому можна успішно провезти тютюн, горілку [491, с. 250]. Бинти транслюють сліпоту – тілесну ознаку покійника.

Шнурок, знятий з небіжчика, корисний в любовній магії: за допомогою нього приворожують, задобрюють (НдвЗр) [25, арк. 19]. Нами зафіксовано опис цього ритуалу: *«Можна обвити хлопця молодого; як він ліг спати, то зав'язали йому ноги. От, наприклад, він до одної дівчини ходит, а другі хотьвіт, аби він до другої ходив; і*

ним (шнурком) могли його приворожіти» (ВрхВрхн) [70, арк. 6]. Нитка, що перебувала на тілі небіжчика, здатна вирішити сімейно-побутові негаразди. Гуцулка, коли її б'є чоловік, підшиває нитку з мерця в одяг свого кривдника і промовляє магічно-вербальну формулу: *«Аби ти не мав мо́ци до мене, як не може мертвій ноги підня́ти!»* (РхвСтб) [69, арк. 2]. Схоже практикували і поліщуки: щоб чоловік не бив жінку, в його штани підшивали стрічки з рук покійника [563, с. 242].

Тут логічне зіставлення з поліським сюжетом, де таким шнурком обв'язували ноги корови, яка після цього переставала бути норовливою, а також зафіксованим на Покутті способі боротьби з алкоголізмом, де під язик померлому клали монету, відтак її вмочували в горілці й давали п'яниці. Вважалось, що після цього особа припиняла вживати спиртне [244, с. 115]. На Іршавщині аби чоловік перестав випивати, його поїли горілкою, яку перед тим процідили через штани померлого. Дійство супроводжувалось примовлянням: *«Товди́ бись тив, як сись (мерець) буде нити!»* [664, с. 669].

Скрізь після контакту з мерцем шнурок, монета, штани продукують зупинення, нерухливість, статичність, тобто фізичні ознаки небіжчика, внаслідок чого хлопець перестає зустрічатись з дівчиною, чоловік бити дружину, пияк вживати алкоголь. В окремих моментах субститути небіжчика підсилені іншими магічними чинниками. Іноді процес доповнений вербальними замовляннями, в яких особи, на котрих спрямована магічна дія, ототожнені з небіжчиком. У сюжетах, де фігурують любовні ворожіння, магічна дія реалізується як завдяки імітативно-контактному принципу, так і зав'язаному шнурку, який утворює магічне коло. Потрапивши до нього, людина опиняється в закритому просторі, і внаслідок цього відбувається її завороження [284, с. 12]. Застосування шнурка від мерця в любовній ворожбі корелюється з гуцульською забороною в'язати вузли, защіпати гудзики, ремені на померлому, оскільки вважається, що в протилежному випадку це загрожує тривалим/довічним удівством.

Інший функціональний вектор речей, які дотикались до померлого, як і частин його тіла, – здатність позитивно впливати на процес крадіжки. Гуцули околиць м. Яремча вірили, якщо відітнути малий палець від ноги небіжчика і носити при

собі, він охоронятиме крадія [253, с. 27]. Злодії для того, щоб їх не схопили, носили біля себе малий палець ноги страченого злочинця (БГ) [177, с. 125]. Детальні описи магічних практик, в яких використовуються предмети, що перед цим дотикались до мерця, або самі частини його тіла, для успішного результату крадіжки, залишили А. Онищук, В. Шухевич: *«Свічку, що мертвець держить у руках, ... из не в добре ити красти, бо як засвіти, то усьо' спит, гейби мертве'»; «Якби узьїти из мирцьї'... кіла кавалок, чи волос, чи кістки, то добрий би був злодій»* (НдвЗл); *«Йик злодій хоче чоловіка обмертвіти, бере мертву' свічку з домовіни із цвинтарки; тому свічку зажигає и обходит 3 рази довкола хати за сонцем; у тій хаті стають люди такі, йик мертві; аби шо з ними робив, вони того не чуют. Тогда заходит злодій у хату и набирає чого хоче»* (ГГ) [188, с. 250; 215, с. 218]. У Костромській губернії Російської імперії викрадали з цвинтаря праву руку небіжчика, оскільки вірили, що для того, аби пограбувати будинок, з нею достатньо його обійти навколо: від цього не проснуться господарі та собаки [604, с. 37]. Щоб бути непомітними під час грабунку, лужицькі серби носили попіл від спаленого пальця покійника, а росіяни – свічку, виготовлену з жиру нехрещеної дитини [446, с. 88].

Отже, предмети, які торкалися мерця, частини його тіла зумовлюють в осіб, на яких спрямована магічна дія, сонливість, мертвість, від чого ті стають статичними. В обряді, зафіксованому В. Шухевичем, у сюжеті з Костромської губернії магічні властивості субститутів мерця посилюються ритуальними обходами навколо житлового простору, чародійна дія яких накладається на семантику зав'язаної нитки. Обидві практики формують коло, яке зачаровує осіб, що знаходяться в його межах.

Предмети після контакту з тілом небіжчика сприяють своїм власникам на судовому процесі: *«Кладуїт грейцир умерлому під язык и потому, як мають брати кіло у домовіну, то віймают – добре до права»* (НдвЗл) [188, с. 249–250]. Цю функцію здатен виконати шнурок, на якому повісився самогубець: *«Очкур тот, шо сі чоловік завісит, то добрий до права»* (НдвЗл) [186, с. 55]. Пояснення магічних властивостей цих предметів знаходимо у фіксації початку ХХ ст. з Теробовлянщини: *«Хустку, якою зав'язують уста мерлому, беруть до суду, ...бо так кождому в суді*

писок замкне, як мёрлому» [166, с. 372]. В цій ситуації річ, що контактувала з покійним, переносить від його тіла німоту, яка дає позитивний результат. Логічною є теза О. Сєдакової, яка зазначає, що використання речей померлого для «усмирення», «від запою», «на суді» ґрунтується на семантиці кінця, зупинення, тобто як померла людина, для якої завершилось життя, так і її субститути цю семантику переносять на процеси навколишньої реальності [599, с. 121].

Доцільно акцентувати на шнурку, залученому до виконання суїциду. В бойківця мотузка наділена надприродними властивостями: приносить щастя, багатство, захищає худобу, сприяє торгівлі [366, с. 92–93]. Сербі її застосовували в плувіальних і господарських практиках: кидали у воду для викликання дощу, ставили біля пасіки, щоб роїлись бджоли. Росіяни використовували такий шнурок під час гри в карти, оскільки вірили, що він приносить щастя [638, с. 377–379]. Як і Н. Войтович, вважаємо, що залучення до магічних практик шнурка, на якому скоєно суїцид, пов'язане з дохристиянським розумінням самогубства, яке не вбачало у цій дії гріховний акт, тому мертве тіло самогубця і особи, померлої природньою смертю, не диференціюються і володіють ідентичними властивостями [365, с. 375]. Припускається, що магічні здатності шнурка, яким здійснюють суїцид, є функцією саме «нечистих» мерців, однак ми вважаємо, що тут первинним є перенесення властивостей мертвого тіла людини.

Водночас сербський ритуал, де шнурок самогубця використовувався для зумовлення опадів, не базується на властивостях тіла небіжчика, а має у своїй основі іншу суть. Як ітиметься в третьому розділі, вкидання субститутів «нечистого» мерця у водний об'єкт, як і поливання водою його могили, є магічними плувіальними актами, пов'язаними з віруваннями у зв'язок між земними та небесними водами, у здатність «нечистих» мерців «випивати» земну вологу. Щоб викликати зливу і повінь, гуцули брали з цвинтаря хрест і його занурювали в річку (НдвЗл) [186, с. 3]. До наших днів в східнороманського населення Буковини побутує магічний обряд викликання дощу: ллють воду на могилу мерця, який скоїв самогубство [546, с. 76].

Повернемось до того, що в магічних обрядах мертве тіло людини за своїми властивостями ідентичне до відповідного фізичного стану тварини. Як перше, так і

друге наділене апотропеїчними властивостями – здатне виявляти, нейтралізувати нечисту силу, смерть. Гуцули вірили: закопавши під поріг будинку кістку з ягняти, можна ідентифікувати відьом, упирів. Вони не зможуть пройти крізь марковані таким способом двері і проявлять свою сутність (КсвКсм) [106, арк. 1]. Подекуди нечистій силі протиставлялись частини тіла мерця чи його субститути. На Веречанщині вважали, що хлопець для захисту від демона – бісиці повинен носити «*га́чник*»²⁵, який перед тим був на померлім [165, с. 170]. На Заході України свічка, виготовлена з лою мерця, захищала від відьом [690, s. 133]. Бойки соломою, сіном, взятими від небіжчика, підкурювали хворого, адже вірили, що цей дим відганяє дух померлого, смерть [174, с. 135]. Кашуби вважали, що земля з могили охороняє від вампіра; в поляків такою силою володіла перша тріска, яка відкололась від труни [707, s. 208]. Тому Є. Левкієвська ствердила, що механізм дії предметів, які дотикались до мерця, в контексті відмежувальних чинностей проти нечистої сили базується на уподібненні: оскільки мертво тіло нерухоме, німе, бездіяльне, то таким повинен бути і носій небезпеки [521, с. 62]. Апотропеїчні властивості мертвого тіла людини поширені не скрізь: в хорватських повір'ях мазь, виготовлена з померлої нехрещеної дитини, навпаки сприяє нечистій силі – з її допомогою відьми літають на шабаш [446, с. 88].

Використання властивостей мертвого тіла людини, речей, що до нього дотикались, ґрунтується на контактному, імітативному принципах чи їх одночасній дії. Іноді перенесення тілесних ознак покійника на процеси та об'єкти навколишньої реальності відбувається через медіативне посередництво певних об'єктів. Частини тіла мерця, об'єкти, які до нього дотикались, понині застосовуються гуцулами в ритуалах шкідницько-злочинного чи доброчинного контексту. Це вказує на амбівалентну природу тіла мерця, однак, як засвідчив детальний розгляд побутово-магічних практик, диференціація на позитивне і негативне – умовна, оскільки кожен обряд реалізується на ідентичних смислах – перенесенні фізичних ознак покійника чи схожих психічно-тілесних характеристик.

²⁵ Шнурок.

2.3 Профілактично-катартичні способи нейтралізації мерця та смерті

Несприйняття смерті природнім процесом, особливо в ситуації її масового настання внаслідок епідемій, різнорідних хвороб, розуміння мертвого тіла відхиленням від норми, уявлення про задрість покійного живим, потенційне невдоволення мерця своїм статусом і тим, що близькі його не вберегли, здатність небіжчика забрати на «той світ» живих, чи ціле господарство зумовили появу різних способів захисту, покликаних нейтралізувати смерть, шкідливий вплив небіжчика.

Поховальна обрядовість слов'ян маркована просторовими переміщеннями предметів, які мали дотик до померлого. Локативні маніпуляції реалізуються вертикально, горизонтально, через вивертання [642, с. 119]. Апотропеїчні дії, базовані на перевертанні, в гуцульській поховальній обрядовості реалізуються після виносу мертвого тіла з будинку, подвір'я і полягають у вертикальному/горизонтальному перевертанні стільців, лав, столів, на яких лежала труна, мрець (НдвЗр, НдвВрт, КсвКсм, ВжнРзт, РхвКст, РхвЧрТ, РхвДлв) [25, арк. 19; 37, арк. 2; 43, арк. 4; 44, арк. 5; 49, арк. 3; 64, арк. 2; 65, арк. 2]. У локальних варіантах предмети не перевертають, а звалюють на бік: *«Коли вино́сьит тіло з хати, то звалюют ва́лубу²⁶»* (РхвСтб) [69, арк. 4]. Перевертання предметів відбувається і на подвір'ї: *«Тапчан, де він (небіжчик) лежсьи́в, ... вино́сит на двір і перевертають»* (НдвЧрОс); *«Надворі, як забирали тіло з катафалку, то тручьи́ли стільці»* (КсвВБр) [31, арк. 4; 43, арк. 4]. Після виносу тіла в будинку перевертають усі стільці, столи, і в мотиваційній площині такі дії обумовлені намаганням захиститись від покійника, смерті: *«Коли вино́сять тіло, то родичі маю́т лишатисі в хаті і перевертати всі стільці і стіл догори ногами, аби не забрало родню́ чи сусі́дів»* (РхвВБч); *«Труну надворі ставлі́т на чотиригранні ба́лочки, а коли кі́ло забираю́т, то їх ско́ренько перекида́ють, аби не було знов по́хоронку»* (ВрхВрхн); *«Тіло вино́сять з хати і перевертаю́т стільці, аби не забрало з ро́дини когось»* (РхвКст) [62, арк. 3; 64, арк. 2; 70, арк. 5].

Ідентичні сюжети з перевертання чи завалювання предметів, на котрі клали мертве тіло, простежені в покутян, бойків, поляків, тоді як в етнолокальних

²⁶ Дерев'яна конструкція для утримання небіжчика.

варіантах такі захисні дії здійснювались в контексті похорону над іншими об'єктами: на Іршавщині перевертали догори дном дерев'яне корито, в якому були тіло небіжчика; серби – увесь посуд у будинку; бойки, поляки, росіяни ідентичну дію виконували над саньми, котрими транспортували небіжчика; чорногорці в момент виносу тіла з будинку знімали з петель і перевертали вхідні двері [165, с. 123; 520, с. 679–681; 555, с. 48; 642, с. 124–126; 664, с. 665]. Повсюдно в поховальному обряді маніпуляції з перевертання предметів виконують апотропеїчну дію, ґрунтуються на намаганні «перетворити» об'єкт, змінити його фізичний стан і цим нейтралізувати мерця, смерть.

В основі розглянутих оберегових дій могло знаходитись намагання обдурити джерело небезпеки: серби вірили, якщо в будинку перевернути всі побутові речі, то покійник, повернувшись з «того світу», не впізнає звичного для себе житлового локусу і піде геть; поляки, аби обманути змору, обертали свої чоботи носами до дверей, вважаючи, що демон зрозуміє цю ознаку так, начебто людина вийшла з оселі, і вчинить аналогічно; щоб мрець не впізнав своєї оселі, бойки одразу після його захоронення перевертали на завісах вікна та двері [366, с. 112; 520, с. 679]. Це дає підстави розглядати апотропеїчну дію перевертання як спосіб обдурення зла: демонічна іпостась у незвичайній побутовій локації блудить, сприймає за чужу, що змушує її йти геть. Невипадково на початку ХХ ст. гуцули вважали, що обманути домашнього духа можна перевернувши діжку (ЖБКр) [117, арк. 5]. Генеза апотропеїчного перевертання може знаходитись у рецепції душі покійника матеріалізованою субстанцією, тому зміна положення побутового об'єкта повинна внеможливити дислокацію на ньому небезпечної іпостасі. Це отримає аргументи в наступному розділі під час аналізу демонів-дводушників. На таку логіку вказують і польські вірування: в околицях Рашева після похорону перевертали віз, на якому транспортували небіжчика, щоб витрясти його душу [473, с. 19].

Під час виносу тіла виконуються профілактично-криптичні дії, покликані створити перешкоду, відгородити доступ мерцеві, смерті до об'єкта, який охороняється [448, с. 42; 523, с. 43]. Вносили домовину і швидко зачиняли хатні двері, щоб небіжчик, його душа, смерть більше не повернулись (НдвЗл, Жб,

ВрхВрхн, Рх) [112, арк. 3; 174, с. 138; 183, с. 298; 188, с. 246; 211, с. 281]. Намагання чимшвидше зачинити двері за покійником побутують серед гуцулів до нашого часу і зберігають чіткий мотиваційний зв'язок із магією охорони від смерті (ВрхВрхн, КсвКсм, РхвКв) [19, арк. 3; 68, арк. 3; 70, арк. 6]. Подекуди ритуальне зачинення дверей відбувається тоді, коли в будинку залишається хтось із членів сім'ї, що відображає намагання створити чітке розмежування між мерцем та живими: *«Як усі йдуть з хати, то там лишається один з сім'ї, після того закривають двері»* (ВжнРс); *«Як виносит покійника з кімнати, то кімнату треба закривати; всі мають сидіти там пару хвилин і вже тоді виходити»* (Рх); *«Як виносит тіло з хати, то родина дивиться у вікно, аби сі виділи з тим, хто помер, на тому світі»* (НдвЧрП); *«Коли кіло виносять, то вся родина має бути в хаті і труну побачити у вікно, аби поставити перегороду, щоби більше люди не помирали»* (КсвББр) [38, арк. 1; 43, арк. 3; 51, арк. 9; 79, арк. 1]. Для захисту після виносу тіла на Бойківщині замикали двері на колодку, на Волині зачиняли ворота, двері господарських приміщень [174, с. 141; 606, с. 262]. «Замикання» у момент виносу тіла протиставляється «розмиканням»/«розщипанням»/«розв'язуванню» під час агонії, перед захороненням і доповнює широкий ряд подібних в акціонально-смісловому плані дій родильної та поховальної (закривання очей покійникові; заплітання дівчині волосся після захоронення родича для забезпечення їй позитивної долі) обрядовості (НдвЗл, КсвББр) [43, арк. 3; 190, с. 96].

В момент виносу, захоронення тіла поряд із ритуальним «замиканням» реалізується відмежувальна практика, виражена діями з калачем: *«Печуть спеціально колач; коли тіло виносит, то всі рідні дивляться крізь него у вікно»* (РхвКв); *«Як виносять труну, то рідні мають бути в хаті, закривають двері і дивляться у вікно крізь колач. Це роблять, аби один омерлець не забрав другого»* (РхвЧрТ); *«Виносит тіло з хати, дивляться на колач над копершов, а є такі, що дивляться в колач, коли тіло опустили в яму»* (РхвСтб) [67, арк. 2; 68, арк. 3; 69, арк. 1]. На Бойківщині родичі дивились на мерця крізь сито та вікно, щоб запобігти тривалому оплакуванню смерті [203, с. 194].

Дивитись крізь отвір відповідає поширеним в слов'янських народів сюжетам, в яких ідентичний захід дозволяє візуалізувати невидимих для людського ока потойбічних істот: щоб побачити померлих, українці Слобожанщини у поминальні дні дивились крізь кінську упряж, білоруси – дверний отвір; намагаючись побачити віл, словаки дивились крізь калач [162, с. 42–43; 625, с. 371; 678, с. 115]. Захисні здатності калача ґрунтуються на символіці замкненого кола, що зближує його з таким предметом-оберегом, як зав'язана нитка [426, с. 439]. Гуцули вірять, що вагітна жінка, зав'язавши на свій палець/зап'ястя червону нитку, здатна захистити себе та плід дитини від мерця (ВрхЗл), адже частина тіла людини потрапляє в захищене коло, сформоване ниткою-амулетом [72, арк. 3]. Тут задіяна і оберегова семантика червоного кольору, який символізує життя, здоров'я, родючість, протистоїть смерті, «витісняє» зло [521, с. 136]. Волиняни, аби нейтралізувати вплив мерця на господарство, перев'язували червоною стрічкою ворота [606, с. 267].

Подібний за виконанням захисний обряд до того, де фігурує калач, зводиться до наступного: аби вберегтись від мерця, його родичі під час опускання тіла дивляться на сонце (РхвСтб) [69, арк. 1]. Тут реалізується очисний символізм сонця, яке в слов'янській міфо-ритуальній традиції вважається джерелом світла, тепла, життя, протиставляється місяцю як сфері смерті [668, с. 101]. На Русі в XII ст. захоронення тіла відбувалось виключно до заходу сонця, оскільки останнє, як і в давніх єгиптян, сприймалось дороговказом у країну мертвих, а серби, хорвати перед похованням відкривали труну, щоб небіжчика огріло небесне світило [485, с. 223–224; 559, с. 6]. Тому зрозуміле позитивне осмислення сонця, його ототожнення з життям і їх спільне протиставлення антиподам – смерті/мерцю. Схожа захисна дія, базована на аналогії, міститься в сюжеті із Закарпаття: під час виносу небіжчика рідня дивилась на ліс, щоб *«була така ж здорова, як він»* [293, с. 269–271]. Через зоровий контакт на людину переходять характеристики об'єкта, на який скерований погляд, і цим забезпечується її захист.

На початку ХХ ст. на Гуцульщині зафіксований профілактичний обряд із хлібом: під час виносу тіла найстарший член родини сідав із хлібом на місце, де до цього знаходилась голова покійного, і дарував його іншій особі *«за свою душу»*.

Пояснення цього обряду полягало в намаганні перешкодити померлому забрати з собою маєток (ВрхГл) [211, с. 281–282]. Після виносу тіла на місце, де лежав покійник, ставили хліб покутяни, хліб, сіль – бойки [165, с. 123; 555, с. 48]. В наведених ритуалах втілюється «відкуп» від небіжчика через жертвопринесення, а також реалізується семантика хліба як найвищої життєвої цінності, символу життя, дару Божого, тіла Хрестового, об'єкта пошанування, сакралізації, прокреації, тому він разом із хрестом, іконою, сіллю – універсальний оберіг, здатний знешкодити зло [521, с. 166–168; 633, с. 412].

Інваріантом захисту від покійника, смерті є дії, в основі яких намагання захистити простір завдяки вбиванню гострого предмета: *«Як озмут мирцьи'ис хати, то конець голоу' б'є чв'їк у лаву... Каже: забиваю ці туй, абис стояю туй за усі голови; доки ти туй, аби нікому из нас ирщєних ни шкодило»* (НдвЗл) [188, с. 249]. Різні за виконанням, предметним планом, але спільні за сенсом захисні практики фіксовані в багатьох місцевостях України: на Холмщині в хаті, де був покійник, забивали в поріг ніж; лемки, аби в сім'ї за покійником більше ніхто не помер, встромляли в лаву зуб з борони, волиняни – у вікна голки [192, с. 207; 228, с. 156; 606, с. 264]. Захисні властивості подібних предметів могли реалізовуватись і без вбивання/встромляння: на Закарпатті, щоб унеможливити «ходіння» вампіра, в його труну клали цвяхи; аби охоронити зародки курчат від смерті, зумовленої наявністю в населеному пункті мерця, цвяхи дислокували в гнізді квочки; покутяни після виносу небіжчика на місці, де той лежав, клали сокиру, ніж, волиняни – косу [233, с. 220; 293, с. 268–269; 484, с. 377]. Це дає підстави вважати, що дії вбивання/встромляння підсилюються захисними властивостями гострих предметів, заліза. Обереговість заліза ґрунтується на тому, що воно міцне, довговічне, появляється внаслідок впливу важливого катартичного об'єкта – вогню, тоді як Дж. Фрейзер пояснював такі його властивості тим, що метал винайдений людьми відносно недавно і не відомий духам давнини, тому вони не мають над ним контролю і, відповідно, бояться [517, с. 198; 659, с. 105]. В гуцулів гострі перевернуті предмети застосовуються у метеорологічній магії: щоб зупинити бурю,

обертають косу, сапу, сокиру, граблі вістряма й зубцями догори – в напрямку стихії [111, арк. 14; 333, с. 24].

Апотропеїчну функцію в гуцульській поховальній обрядовості виконує звук, шум, створений трембітанням, церковними дзвонами, голосінням, розбиттям посуду. Одна з основних особливостей гуцульського похорону – трембітання, яке виконує сигнальну і захисну функцію, хоча остання простежується опосередковано [462, с. 90]. Звуки трембіти, як і постійне колективне сторожіння небіжчика, первинно могли виконувати подвійне завдання: відмежовувати громаду від впливу мерця; берегти душу покійного від злих духів, перед якими вона вразлива [489, с. 189]. Трембітання чітко регламентоване в часопросторі обряду: знаменує смерть, супроводжує нічне чування тіла, здійснюється під час виносу мерця з будинку, після молитви на подвір'ї, біля церкви, на цвинтарі над головою покійника (КсвКсм, РхвКв, РхвКсПл) [94, арк. 2; 213, с. 252; 224, с. 203; 239, с. 117–119] (Додатки Г. 2. 5; Г. 2. 6). Трембітання по сей день пов'язане з денним часом і рухом сонця: *«Трембітають в перший день перед заходом сонця. Трембітають через кожні 20 хвилин на кожному куті хати. На другий день, коли сонечко сходить, даліше трембітають»* (ВрхВрхн) [70, арк. 2–3]. Як на початку ХХ ст., так подекуди і тепер трембітарі цілодобово вартують біля померлого тіла до захоронення (ВрхГл, Врхн, БГ) [70, арк. 2–3; 167, с. 288; 241, с. 165]. Тому продукування трембітою темпорально визначених захисних звуків поєднується з криптичною дією – намаганням оборонитись від демонів, оточивши себе іншими особами, що виражено в постійному колективному перебуванні біля мерця [448, с. 42]. На захисну властивість трембітання вказує те, що воно супроводжує смерть і похорон осіб старшого віку і не здійснюється при захороненні дітей (ВжнПт, ВжнРзт, РхвКв, РхвЯс, РхвКст, РхвЧрТ), що обумовлено їх рецепцією «чистими», «безгріховними», не здатними шкодити (ВрхГл, РхвКв, РхвЧрТ) [21, арк. 3; 37, арк. 1; 64, арк. 1; 67, арк. 3; 68, арк. 1–4; 119, арк. 9; 211, с. 263]. Усе це дозволяє вважати звукові сигнали трембіти апотропеїчними і зіставляти їх із зафіксованим на початку ХХ ст. в гуцулів гучним шумом через дуття в ріг (ВрхВрхн, НдвМк) [433, с. 205].

Нейтралізуючу роль виконують також голосіння – обрядовий плач за покійним. Людський голос – маркер «цього світу», який створює перешкоду і захищає простір від небезпеки. Поляки традиційно голосили не тільки біля померлого, але й на лавках перед хатою, на подвір'ї і вулиці, пояснюючи, що це вбереже господарство від мерця [691, s. 39]. Можна погодитись із Ф. Колессою, що голосіння, як і трембітання та інші форми обрядової музики при мерці, мали голосним криком, співаним плачем відганяти нечисту силу, боронити перед нею душу покійника та знешкоджувати смерть [473, с. 32–33]. Таку роль виконує звук і шум, вироблений господарськими предметами, які відрізняють світ людей від потойбічного, де, згідно з уявленнями, відсутні ці звуки [507, с. 54].

Захисну дію виконують церковні дзвони, які сигналізують про смерть, похорон і, згідно з місцевими переказами, впливають на посмертний рух душі – відправляють у потойбіччя (ВрхЗл, НдвЗр, ВжнПт, ВжнРс, РхвКсПл, РхвЯс, Рх) [23, арк. 1; 25, арк. 17; 38, арк. 1; 60, арк. 1; 66, арк. 1; 72, арк. 2; 174, с. 135; 177, с. 168; 186, с. 48; 211, с. 264; 213, с. 242]. На думку Т. Агапкіної, дзвони запозичені слов'янами в Європі в XI – XII ст. Відтоді виробилась «подзвінна міфологія»: дзвін почав сприйматись живою, одухотвореною істотою і, ставши церковним атрибутом, отримав статус сакрального предмета із захисними якостями [260, с. 212, 218, 236]. Апотропеїчна дія звуку дзвону, доповнена захисними властивостями заліза, відома в різних обрядових актах. Відлуння дзвонів у гуцульській магії захищає худобу від звірів, ворожби, відганяє наслані відьмою хмари, у тексті примівок формує сакральний простір, захищений від слабостей [117, арк. 1; 187, с. 33; 241, s. 171]. Давні греки звуком металу, дзвіночка відганяли нечисту силу, бойки – зупиняли град, тучу, зумовлену скарлатиною дитячу смертність, і вважали, що злі духи можуть шкодити там, де не доходило відлуння дзвонів [179, с. 166; 203, с. 175, 192; 447, с. 154]. У словаків такі звуки оберігають породілля від демона богиньки, в польських віруваннях душа знаходиться біля мертвого тіла до удару дзвону, і саме його звуки внеможливлують приступ до душі мерця диявола [237, s. 57; 670, с. 54; 693, s. 228–229]. У південних слов'ян дзвони

здіювались для відгону градових хмар, атмосферних МП маністичної генези [706, s. 198].

До дій із відмежування впливу мерця, смерті, що, вочевидь, базуються на створенні захисного шуму, відноситься розбиття посуду, яке, на відміну від попередніх чинностей, відображає й інші міфо-ритуальні аспекти. Наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. такий обряд відбувався в момент виносу тіла: *«Один з родичів виганяє усіх з хати, а оставши сам, бере горнець²⁷, що стояв... у головах покійного, кидає ним з цілої сили до порога і кричить: «За усі голови!»* (НдвЗл); *«Коли виносять домовину, газдиня, або кухарка, бере порожнє горня і кидає його за домовину в поріг, аби розбилося, аби ніхто другий не вмирав»* (ВрхКрвр); *«Горща, в якому була вода для вмивання мерця, розбиває одна із старших газдинь на дрібні шматки, які кидає у потік»* (ГГ) [112, арк. 3; 188, с. 246; 213, с. 248]. Посуд били під час виносу тіла, *«щоби покійник не потягнув кого за собою і не являвся у сні»* (БГ) [180, с. 361]. Зрозуміло, що розбивали посуд, в якому знаходилась вода для «умивання» покійника, і ця дія мала зупити смерть, знешкодити вплив небіжчика. Для відмежування душі мерця від живих і захисту від смерті биття посуду простежене в поховальній обрядовості росіян, поляків, сербів, греків, німців [489, с. 194–195]. Відрізняється предмет, час, місце виконання обряду, його інтерпретація: росіяни, як і гуцули, розбивали горщик, з якого мили покійного; білоруси такий предмет били до кута хати одразу після виносу тіла; поляки – біля церкви; серби наступного дня після похорону розбивали до хреста тарілку; бойки били горня об поріг, щоб швидше відійшов жаль за померлим [179, с. 164; 647, с. 181–182].

За М. Сумцовим, на Русі посуд розбивали в контексті завершення жертвопринесення [613, с. 46]. Така дія здійснювалась після тризни, щоб господарство продовжувало належати живому власникові і не пішло за мерцем [650, с. 58]. На думку К. Грушевської, розбиття горщика знешкоджувало вплив небіжчика, а формула «за усі голови» могла бути пізнішим нашаруванням – жертвою чи «відкупом» від смерті, тотожним до інших жертвних форм [416, с. 103]. Є. Кагаров відніс биття посуду до апотропеїчного шуму, адже цей

²⁷ Горшок.

процес породжує звукове відлуння, котре, як і в ситуації з залізом, незвичне для духів, тому і відлякує їх [447, с. 159]. Р. Гузій зіставив биття посуду з відповідними діями в родильній, весільній, календарній обрядовості і прийшов до висновку, що з «магічним розбиванням» пов'язані мотиви охорони від смерті, злих сил, продукування добробуту [421, с. 577]. Тому биття посуду в поховальному обряді – архаїчна апотропеїчно-звукова дія, спрямована знешкодити мерця, смерть.

У більшості гуцульських сюжетів посуд розбивають об поріг. В цьому дискурсі доцільно розглянути поширений у наш час звичай під час виносу тіла доторкатись до цього хатнього елемента труною, адже така дія пов'язана з профілактичними мотивами: *«Щоб померлий більше не повертавсі»* (НдвЧрО); *«Померлий прощається з рідним домом і більше від цього не прийде»* (КсвКсм) [20, арк. 2; 31, арк. 3]. Оскільки в давнину поріг був місцем захоронення померлих, В. Конобродська припустила, що доторкання труною до цього хатнього елемента є редукованим, або символічним способом поховання під ним мерця [476, с. 190]. Стає зрозумілим викидання уламків розбитого горняти в річку, яка з міфологічної точки зору мислиться «входом» у «той світ». Тому биття предмета об поріг може бути трансформованим способом поховання, формою контакту з померлими чи способом передачі «нечистого» предмета в потойбіччя. Посуд б'ють через кидання – захисну дію від нечистої сили (зближення із способом нейтралізації дітей-демонів через дію з жбурляння) [69, арк. 3; 341, с. 264].

Як встановлено, властивості мертвого тіла людини й сама смерть передаються на інші об'єкти через контакт, або за імітативним принципом. На це вказала і К. Грушевська відзначивши, що не лишень речі, які контактували з мерцем, заражаються «мертвячою» силою, оскільки вона розходитьсь від тіла, як від радіатора, і наповнює повітря [416, с. 101]. Смерть заповнює навколишній простір і за гомеопатичним принципом стає небезпечною для живого, іноді й матеріального предмета. На початку ХХ ст. гуцули старались «відгородити» від смерті найбільш вразливі об'єкти: з хати, в якій помирала людина, забирали насіння, оскільки вважали, що воно *«завмре»* разом з покійником (ГГ) [188, с. 249; 213, с. 241; 239, с. 116]. Щоб запобігти процесу «завмирання», і в наш час під час агонії

виносять з хати продукти, ліки, вазони, музичні інструменти, насіння (КсвБрст, ВжнСлт) [420, с. 164]. Отже, захист базується на дистанціюванні вразливого об'єкта від смерті, мерця.

Вірогідність набуття властивостей мертвості виникає під час виносу небіжчика. В цьому часопросторі механізм захисту реалізується через надання вразливому об'єктові рухливості – ознаки життя, опозиції до статичності, характерної для мертвого тіла. Намагаючись уберегти тварин і врожай від смерті, мешканці західного пограниччя Гуцульщини під час виносу труни з хати випускали зі стаєнь всю худобу, а Рахівщини – рухали картоплею, насінням [174, с. 138; 218, с. 141]. На думку М. Тиводара, такою магичною дією забезпечувалось повернення продукуючої сили зерну, оскільки перед цим воно осквернилось смертю і втратило родючість [620, с. 300].

Властивості тіла небіжчика проєктуються на дерева, рослини, тому під час агонії, перебування мерця в будинку, виносу тіла їх можна вберегти: *«Коли лиш умре – треба трьїсти яблінками, аби не завмерли. Тоді треба говорити: «Живі мої яблінки!»* (РхвЧрТ); *«Трісе́мо садовину́, коли ще тіло лижигт у хаті, аби не всихали»* (Рх); *«Як тіло вино́сїт з хати, то треба яблінки́ руши́ти, аби не всихали»* (НдвЧрП); *«Коли людину берут з хаті, то б'ють по дере́вах»* (РхвВБч); *«Коли виносили померлого, то рушїли яблінки́, особливо навесні́ треба було потрісти́, бо казали, що замертває, не буде цвісти, родити»* (РхвКв) [51, арк. 9; 62, арк. 4; 67, арк. 2; 68, арк. 4; 79, арк. 1]. Щоб зі смертю господаря «не впали» бджоли, під час агонії гуцули вдаряють палицею по вуликах (ВрхБс), рухають ними після скону людини (РхвЛз), що є поширеною в Україні дією [420, с. 164; 541, с. 35–37].

Оживити «заражене» смертю дерево можна через контактну магію – дотиком до них дітей: *«Коли померла моя теща, сад перестав родити, а коли вже начїли там люди жити, по деревах лазїли діти – і сад зародив»* (РхвДлв) [59, арк. 1]. Смісловий механізм наведеного сюжету ґрунтується як на магично-контактній дії, так і особливому статусі дітей в традиційному соціумі: вони – найбільш віддалена від смерті вікова категорія, яка в логічному аспекті протиставляється покійникові, хоча в рамках гуцульських поминальних обрядів такі особи в символічному аспекті

уподібнюються до пращурів. Заходи з надання рослинам та деревам рухливості в поховальному часопросторі первинно могли також пояснюватись намаганням перешкодити душі вселитись у ці об'єкти, що є поширеним сюжетом епохи анімістичного сприйняття [660, с. 409]. Про це свідчать гуцульські віщування смерті за участю рослин/дерев, а також перекази про генезу таких об'єктів природи від людських душ. Втім, ми вважаємо профілактично-захисні заходи, базовані на приведенні об'єкта, який потрібно вберегти, в рух, наслідком протиставлення цієї дії до фізичних характеристик джерела небезпеки.

Загальнопоширеним способом захисту, базованим на очисних властивостях води, є обов'язкове миття рук столяра, грабаря, всіх учасників поховальних дійств, що є однією з традиційних західноукраїнських реалій [43, арк. 5; 44, арк. 5; 62, арк. 5; 64, арк. 2; 213, с. 243, 253; 180, с. 361; 484, с. 374–375; 693, с. 112].

Оскільки предмети через контакт із мертвою людиною заражаються її фізичними властивостями й від цього, як і частини тіла небіжчика, стають небезпечними, то в гуцулів існують чіткі правила з їх нейтралізації. «Мертву воду» виливають у важкодоступних для людини локусах: місці стику трьох плотів (НдвЗр), під пліт (ВрхЗл, ВрхВрхн, ВжнРзт, Рх, РхвЧрТ, РхвКсПл), під дерево, вивернене бурєю, вітром (НдвВрт, КсвКсм, ВрхЗл), у напрямку сонця, під скалу (ВрхЗл), під кущ (РхвКв, РхвЯс), на межу подвір'я, поля (КсвКсм), у будь-який кут (НдвЧрП, Рх), у потік (НдвЧрОс), на роздоріжжя (ВрхЗл, РхвЧрТ) [23, арк. 3–4; 25, арк. 19; 31, арк. 3; 37, арк. 2; 51, арк. 7; 58, арк. 5; 61, арк. 2; 66, арк. 3; 67, арк. 4; 68, арк. 2; 72, арк. 2–3; 79, арк. 2; 188, с. 233]. Одяг, знятий з небіжчика, спалюють (КсвКсм, КсвББр, НдвЧрОс, ВжнРзт, Рх, РхвЧрТ, РхвКсПл), закопують у землю (НдвЧрП), ставлять біля тіла в труну (ВжнПт) [23, арк. 2; 28, арк. 3; 31, арк. 3; 37, арк. 2; 44, арк. 4; 58, арк. 6; 64, арк. 2; 67, арк. 3; 76, арк. 1; 79, арк. 2]. Сміття з хати, де був мрець, спалюють в печі, а попіл викидають до річки, потоку (ВрхВрхн, НдвМк) [213, с. 249; 433, с. 212]. Ліжко, на якому померла людина, спалюють в першу ніч після її смерті (ВжнРзт) [37, арк. 2]. Волосся з голови та бороди померлого, як небезпечні, кладуть в труну, закопують в землю (ВрхГл), тоді як в

наш час нігті та волосся мерця спалюють (ВрхВрхн, РхвЯс) або взагалі не обрізають (РхвСтб) [66, арк. 3; 69, арк. 3–4; 70, арк. 6; 211, с. 262].

В основі розглянутих дій знаходяться апофевктичні акти – пасивні заходи охорони, котрі полягають у намаганні розмістити об’єкт небезпеки у важкодоступному місці, тоді як знищення таких предметів через спалювання задіює катартичну властивість вогню як універсального способу знешкодження небезпечних предметів у родинних, календарних, оказіональних обрядах [353, с. 371–373; 448, с. 22, 25–26; 521, с. 62–64; 582, с. 112–113].

У способах поводження з об’єктами, які дотикались до небіжчика, закладений й інший смисл: у місцях, де вони знешкоджуються (у лісі, під деревом, на березі річки, на межі села, на межі садиби, під тином, де сходяться тини, на дорозі, в печі, а первинно під піччю), простежуються рудименти язичницьких способів і локусів поховання. Тому ці акти дослідники розглядають як символічні поховання [476, с. 234]. В гуцулів згадані локації наділені трансцендентною семантикою: перехрестя доріг, стики трьох плотів, місця, де вивернені дерева, межі сіл – локуси перебування нечистої сили, «ходячих» мерців (КсвЯв, НдвЧрП); межа і скала – *щезника*²⁸ (ВрхВрхн, КсвБрст); межа – *упирів* (НдвЗл); «*сутич*»²⁹ біля цвинтаря – *дітьків*, колишнє місце поховання самогубців (НдвЗр, КсвКсм); коріння смереки, плодових дерев – локус захоронення померлих нехрещених дітей (НдвЗл, РхвСтб); водні об’єкти – місця передачі предметів до потойбіччя (ГГ) [25, арк. 7–8; 34, арк. 1; 58, арк. 4; 69, арк. 3; 115, арк. 7–9; 213, с. 248].

Ймовірно, локалізація «мертвої води», частин тіла покійника, речей, що були в безпосередньому контакті з ним, у перелічених локусах відображають місця поховань і первинно були покликані нейтралізувати вплив цих предметів, відправивши їх в «той світ», оскільки місця, «де не ступають люди», вважаються «входами» в загробний простір [599, с. 106].

Поводження з «мертвою водою» ідентичне до післяритуальних заходів із першою купіллю: українці Карпат таку воду також виливали «де ніхто не ходить»

²⁸ Чорт, дух домашніх локусів.

²⁹ Сміттєзвалище.

[164, с. 189–191]. Обидві купелі, крім функціональної ролі (очищення), об'єднує контакт із «тим світом», оскільки новонароджена дитина, як і мрець, знаходиться в стані переходу і уособлює для живих небезпеку [566, с. 43; 672, с. 109–113]. На аналогічну символіку дій з двома купелями після їх ритуального використання вказує і Ж. Янковська, яка вважає, що вилита вода сповіщає пращурів про перехід душі у «цей»/«той світ» [676, с. 468].

Несприйняття смерті і мертвого тіла людини природними явищами вплинуло на виникнення широкого кола практик, базованих на фізично-просторових маніпуляціях (перевертання, розмежування, формування перешкоди), апотропеїчних властивостях утилітарних предметів (хліб, вода, червона нитка, гостре залізо), звуків, астрономічних об'єктів, жертвопринесенні, механізмах дії контактної-гомеопатичної магії, покликаних нейтралізувати вплив смерті, покійника, його тіла, душі, субститутів на живих. Розгляд способів поводження з об'єктами, які дотикались до небіжчика, вказує на їхній зв'язок із давніми способами і локусами поховання. Окремі досліджувані профілактично-апотропеїчні обряди уже вийшли з побутування, тоді як їх значна частина понині характеризується широким ареальним і сталим проявом на теренах Гуцульщини та в діахронному зрізі відзначається архаїчним генезисом.

2.4 Жертвопринесення та основні маністичні рефлексії

Жертвопринесення, різночинні маністичні обряди, як і «правильна» смерть, спорядження мерця на «той світ», профілактично-захисні практики, системоформуючі для гуцульської поховально-поминальної обрядовості.

Для поховальної обрядовості Карпатсько-Буковинської зони, зокрема гуцулів, характерна роздача «*помани*» – дарів «*за простибіг*» [375, с. 29]. В останній чверті XIX – на початку XX ст. такі дійства відбувались після виносу тіла чи під час поминального обіду: родичі «за душу» мерця дарували біднякам барана, теля, лоша, коня – і ці тварини супроводжували поховальну процесію (ГГ) [147, с. 60; 213, с. 248; 229, s. 328–329; 255, s. 80]. Кількість жертв залежала від фінансової спроможності родини. Траплялись випадки, коли багаті гуцули на похороні

роздавали біднякам 11 волів, 25 овець. Іноді хворий господар напередодні смерті призначав «поману» (БГ), а подекуди її адресатами ставали залучені до похорону трембітарі, пограбарі (БГ, ГГ) [224, s. 202–203; 229, s. 329].

Роздача «помани» тваринами побутує на Верховинщині до нашого часу: *«Ми тримаємо вівці, аби дати через домовіну запростибиг, якщо хтось вмре; хто має корову – то корови дають, а як я собі тримаю вівцю – то за мене її мають дати»* (ВрхКрвр); *«Коли тіло чоловіка вино́сит на подвір'ї, то жінка іде до стайні і дає якісь людині овечку. Коли домовіну накривають, дають трошки овецьї сіна і передають через домовіну за Петрову³⁰ душу; а як умре жінка, то таке саме робит хлоп»* (ВрхВрхн); *«Коли похорон відбува́єтсі, людину померлу вино́сит на двір і через ню передають чи єгньї, чи вівцю, чи корову, чи тельї. З коровов обходіт домовіну. Дають тому, що бідно живе...»* (ВрхЗл) [53, арк. 8; 70, арк. 4, 8; 72, арк. 2–3]. Якщо в господарстві немає належної тварини в момент похорону, то її жертвують на поминальних обідах (ВрхЗл) [72, арк. 3]. На Рахівщині після виносу тіла тому, хто тримав під час танатологічних дій голову мерця, дарують курку, ягня і промовляють: *«За голову – голову!»* (Рх, РхвБгд, РхвДлв) [49, арк. 2; 79, арк. 4; 664, с. 665]. На Путильщині після виносу тіла жертвують «за пома́ну» курку (ВжнРзт) або передають вівцю над опущеним в яму небіжчиком (ВжнПт) [23, арк. 1; 37, арк. 2]. Жертвування тварин відомі в поховальній обрядовості інших українських етноспільнот Карпат, а також молдаван, румунів, росіян, болгар, сербів [592, с. 63]. Долиняни на похороні біднякам, вдовам дарували ягнят, телят, а лемки – волів [168, с. 116]. В Саратовській губернії Російської імперії після опускання тіла в могилу родичка небіжчика передавала через яму біднякові курку [485, с. 85]. Румуни через гріб переносили барана, вівцю, качку, курку, оскільки вірили, що вони ведуть померлого в рай [700]. Серби Крайни курку хоронили в труні разом із мерцем [485, с. 243]. Жертвування над гробом курки грабареві простежене в українців Буковини, Молдови, росіян Сибіру, а номінативи «п`омен»/«п`омана» в значенні поминання – у сербів, болгар, македонців [23, арк. 1; 400, с. 140; 570, с. 187, 191; 592, с. 63].

³⁰ Вказують ім'я померлого.

На Гуцульщині жертвопринесення в рамках поховального обряду відрізняються в предметному, акціональному, часовому, номінативному, агентивному плані: перед початком похорону присутнім роздають завиту в хустину свічку, а після прочитання поминальної записки – «колачі» (КсвББр, КсвВБр); до «*патралиць*»³¹ кріплять калач, хустину, рушник, а після захоронення небіжчика їх дарують особам, які несли церковні атрибути (КсвББр, ВжнБс, ВжнПт); копачів ями, майстрів, які виготовили труну, винагороджують «колача́ми» (ВрхВрхн); після виносу тіла всім дорослим роздають свічки, а дітям – солодоші; тих, хто ніс домовину, обдаровують «колаче́м», рушником, пляшкою вина; опустивши тіло в могилу, через яму грабареві передають «*перемовляник*»³² (РхвКсПл; ГГ); на похороні роздають «*переста́си*»³³ (РхвКст); під час переправи небіжчика через річку за його «душу» роздають криничну/річкову воду (КсвКсм); дітям жертвують солодоші, тим, хто мив, одягав, ніс тіло, – «колачі», рушники (РхвВБч, РхвКв, РхвЧрТ); одяг покійного, який не був на його тілі під час помирання, роздають біднякам (ВрхТпл, НдвВрт, НдвЧрП, КсвКсм, НдвЧрОс, ВжнРзт, РхвКсПл, РхвЧрТ, Рх, РхвДлв) [19, арк. 8; 23, арк. 1; 28, арк. 1, 3; 27, арк. 1; 31, арк. 3; 42, арк. 3; 43, арк. 5; 46, арк. 4; 49, арк. 2–3; 58, арк. 6; 61, арк. 1–3; 62, арк. 5; 64, арк. 2; 67, арк. 5; 68, арк. 1; 70, арк. 4; 73, арк. 4; 76, арк. 1; 79, арк. 2] (Додаток Г. 2. 7).

Обдаровування входять у структуру поминальних дійств до року від дня смерті: на роковинах присутнім дарували нове глиняне начиння, наповнене пивом, молоком чи водою (БГ, кінець ХІХ ст.); під час трапези в день похорону, сороковин, роковин «за душу» чоловіка-мерця роздають 7, 9 або 12 «колачів», солодоші, сорочку, жінки-покійниці – такі ж хлібні вироби, хустину (НдвВрт); на поминальному обіді роздають сім «*малих*»³⁴ або «*великих*»³⁵ «*космаїцьких мисок*» (КсвКсм); у день похорону, сороковин, пів року, роковин жертвують «*подавники*»³⁶ (КсвКсм); на обіді дев'ятих, сороковин обдаровують булочками, свічками (ВрхВрхн), «колаче́м»,

³¹ Хоругви.

³² Хліб, печиво, цукерки.

³³ Їжа, горнятка, ложки.

³⁴ Три калачі, розташовані на посудині.

³⁵ Сім калачів, прикріплених зверху та збоку посудини.

³⁶ Калачі, яблука, цукерки.

горнятком, цукерками, печивом (ВжнРс); на роковинах роздають «колачі», окремим особам – тарілки та «горщечки» із «колача́ми», рушниками, солодощами (РхвЧрТ); читачів Псалтиря винагороджують «колаче́м», хустиною (КсвКсм); присутніх на поминаннях удівців, удовиць обдаровують «колача́ми», вином, олією, крупами, фруктами (ВрхТпл, Рх, РхвЧрТ, РхвДлв) [37, арк. 1; 58, арк. 3; 59, арк. 1; 67, арк. 5; 70, арк. 7–8; 73, арк. 2–3; 75, арк. 4; 79, арк. 1]. Болгари-мусульмани на роковинах перед сходом сонця роздають «*фїтри*» – гроші, хліб, свічки, мило [618, с. 339].

Дослідниками запропоновані різні трактування обрядів принесення жертви в рамках похоронних чинностей. Г. Кожолянко вважає, що звичай дарувати грабарям через могилу живу курку є відлунням дохристиянських тваринних жертвопринесень пращурам [466, с. 357]. Інші пропонують розглядати такі практики крізь автономний аналіз окремого предмета-жертви і його семантичних властивостей [292, с. 247]. Обдаровування виконавців поховальних обрядів уособлює ритуальну плату за виконану роботу. Водночас ми погоджуємось із О. Седаковою, яка вважає, що смисловий хід розглянутих маністичних обдаровувань відображає кілька ідейних мотивацій. Жертва втілює «долю», частку небіжчика [600, с. 54–58]. Померлий залишив набуте за життя господарство, тому може на нього претендувати після смерті, а щоб цього не допустити, здійснюється «пома́на», яка втілює заміщення, відкупну жертву, де тварина уособлює всю худобу, господарство [400, с. 140]. Водночас в обряді жертвопринесення реалізується медіативна передача предмета на «той світ» через посередництво чітко визначеної, символічно уподібненої до мерця особи. Про це свідчать різночинні мотиваційні, локативні, агентивні аспекти.

Гуцули вірять, щоб уникнути після похорону в господарстві нещастя, потрібно *«дати поголовіщину худобов, бо де нічого не даду́т, то там великі злі випадки бувають, небіжчик може шкодити; як в мене чоловік помер, то я дала на похороні тельї – і всьо було добре»* (ВрхЗл) [53, арк. 8]. Жертвопринесення твариною відмежовує потенційно шкідливий вплив небіжчика, і в такому розумінні цей обряд доповнює ряд профілактично-оберегових практик. Жертвуючи на похороні «за душу» тварину, хліб, свічку, одяг, ліжник, гуцули вірять, що ці об'єкти разом із мерцем потраплять до потойбіччя і будуть там ним використані (ВрхТпл, ВрхКрвр,

НдвЧрОс) [30, арк. 2; 53, арк. 8; 70, арк. 2–3; 211, с. 283]. Якщо уві сні з'являється небіжчик, який потребує одягу, їжі, напиків, то їх також жертвують «за його душу» (КсвКсм, ВжнРс, ВжнКсл, РхвКБПл, РхвКст, РхвВБч, РхвКв) [18, арк. 4; 38, арк. 1; 57, арк. 4; 60, арк. 3; 62, арк. 1; 64, арк. 2; 68, арк. 5; 78, арк. 3]. Подібний зміст простежується і в іноетнічних віруваннях: в північній Трансільванії грабареві дарували курку, глечик з водою, полотно, калач, монети, вважаючи, що ці предмети і платня за виконану роботу, і ними буде користуватись душа померлого; болгари дарували на похороні жебракові вівцю і промовляли: *«На цьому світі нехай буде твоя, а на тому – його (покійного)»*; покутяни й бойки увесь одяг мерця роздавали бідним «за простибіг», адже вважали, що в іншому випадку померлий за ним повернеться [244, s. 108; 248, s. 193–194; 599, с. 44; 700]. Повсюдно в уявленні виконавців обряду дія з пожертвування переносить предмет у тогосвітній простір.

Обдаровування здійснюється над труною, річкою чи могильною ямою – локусами, які асоціюються із загробним світом. На ідейний вектор ритуалів обдаровування, як способів передачі предмета до потойбіччя, вказує й адресат жертви. Основний одержувач жертви (бідняк) через соціальну незахищеність сприймається заміником покійного, диференційованого пращура, іпостасю божества. На його ототожнення з мерцями вказують загальнослов'янські номінативні позначення небіжчика³⁷, семантика яких – бідність, неповноцінність, а тому бідняк в обряді і отримує «долю» (частку) покійника [599, с. 43; 600, с. 54–58]. Мотив бідності і незахищеності зближує бідняка з дітьми, які виступають адресатами маністичного жертвопринесення у весняних гуцульських календарних чинностях (обряди «гріти діда»). Символічно уподібненими до мерців є й удівці/вдови, задіяні в гуцульській поховальній обрядовості: їхні молитви вважаються помічними при важкій агонії; на сороковини, роковини вони читають Псалтир, виступають отримувачами жертви, із залученням їх фіксованої кількості (три, п'ять, сім, дев'ять, дванадцять) відбуваються поминальні обіди (ВрхВрхн, ВрхТпл, Рх, РхвЧрТ, РхвДлв, РхвКст, РхвВБч) [49, арк. 4; 62, арк. 2; 64, арк. 1; 65, арк. 1; 70, арк. 2; 73, арк. 2–3; 79, арк. 1]. При задіянні таких осіб простежується

³⁷ Укр. «небіжчик», болг. «нябощик», чеш. «neboitik».

їх гендерне уподібнення до покійника: на поминальний обід, присвячений мерцеві-чоловікові, запрошують удівця, небіжчиці-жінці – вдовицю (РхвВБч) [62, арк. 2]. Сакралізований статус удівців, удів обумовлений відсутністю в їх житті статевого життя, що робить таких людей «чистими» в ритуальному плані [424, с. 176]. Інститут удівців/удів поширений також в болгарській поховальній обрядовості [330, с. 257–269]. Подібним чином пояснюється фігурування в поминальних обрядах старців як адресатів жертви: вони також уже не репродуктивні, тобто в цьому аспекті їхня плоть ототожнюється до мертвої, і через вік вони наближені до смерті. На Рахівщині під час запросин на поминальну трапезу й для отримання жертви надають перевагу вдовам якраз похилого віку³⁸ (РхвДлв, РхвВБч) [59, арк. 1; 62, арк. 2]. В рамках поминань на Зелені свята гуцули роздавали «за душі» харчі, намагались уподібнити адресата жертви до вікових особливостей покійника: за душу дитини обдаровували дітей, газди – газду. Вважали, що подарована таким чином їжа відправляється в небо до душі померлого, за якого вона була роздана [214, с. 250–251].

У гуцульській міфо-ритуальній традиції душа покійника матеріалізована, наділена фізичними якостями живої людини: не бачить у темноті, відчуває голод, спрагу, потребує вмиватись. Щоб «душі було видко», в кімнаті, де лежав мрець, запалювали свічку, «носьвіт» – лойовий каганець [183, с. 291; 188, с. 235; 211, с. 261; 213, с. 242]. Маністичні уявлення про необхідність освітити простір відображені в номінації «носьвітини» – звичаї нічних чувань у домі померлого, які відбувались у першу ніч після похорону (НдвЗл) [286, с. 48]. Поминальна трапеза «відсвічованя» простежена в бойків Закарпаття, а термін «носьвітини» у значенні «комаїшня» зафіксований у розвідці гуцульського говору Я. Закревської [165, с. 123; 437, с. 155]. Згідно з дослідженнями О. Пискач, номени «св'ічина», «посвітини» простежені в с. Торун Міжгірського р-ну, с. Нижні Ворота Воловецького р-ну Закарпатської області [565, с. 78].

Уявлення про знаходження душі мерця в будинку спонукають гуцулів і в наш час запалювати свічку впродовж однієї, трьох, дев'яти ночей від дня смерті

³⁸ Їх називають «бабки».

(НдвЧрП, КсвКсм, НдвЧрОс, РхвЧрТ, РхвКв) [19, арк. 8; 31, арк. 3; 67, арк. 5; 68, арк. 3]. Такі дії зберігають локальні маністичні пояснення: *«Душа повертається назад до хати, а щоб не було темно і аби вона не блудила, світять свічку»* (НдвЧрП) [32, арк. 3]. Це відповідає поширеним у білорусів, сербів, болгар, румунів, інших етнографічних груп українців звичаям палити свічки в будинку, на гробі впродовж сорока днів після смерті [178, с. 301; 489, с. 191].

Вірування в існування матеріалізованої духовної субстанції покійника зафіксовані в численних записах кінця ХІХ – початку ХХ ст. і втілені в обрядах «годування», «напування», «умивання» душ: біля голови мерця клали горнятко з водою, хліб³⁹, зерно, муку (Верховинщина); після захоронення тіла на вікні розміщували ложку, «кітю»⁴⁰ чи «підбівку»⁴¹ (Надвірнянщина); на гуцульсько-покутському порубіжжі підбір предметів у таких ритуалах відповідав віку померлого: для господаря, господині, парубка, дівчини на ніч залишали пляшку горілки, хліб, для дитини-підлітка – мед, «колач», для немовляти – молоко, «колач» [183, с. 297; 188, с. 248; 211, с. 262; 219, с. 141; 244, с. 107–108; 248, с. 213]. Використання молока підтверджує тезу про те, що на Русі саме воно було предметом жертвопринесення для душі малої дитини і відповідає гуцульському звичаю споряджати ним тіло такої особи [19, арк. 4].

«Годування», «умивання», «напування» душі побутує на Гуцульщині і нині: після похорону кладуть на вікно голубці, холодець, склянку води (ВрхЗл, ВрхВрхн), шматок хліба, печиво, вино (НдвВрт), воду, зерна пшениці (КсвКсм), булку, «пугар»⁴² молока (НдвЧрОс), шматок хліба, молоко (РхвЧрТ, РхвЯс), «фа́нку»⁴³, молоко (РхвКв), «ко́ливо», хліб (РхвКст), бутерброд, сире тісто, вино, горілку (Рх) [16, арк. 13; 19, арк. 8; 31, арк. 3; 44, арк. 3–4; 58, арк. 5; 64, арк. 1; 68, арк. 3; 69, арк. 3; 70, арк. 7; 79, арк. 2]. Такі предмети корелюються з віком небіжчика: *«Дитина померла, то ми засвітили свічку і поклали горньїтко молока перевареного»* (НдвЧрП) [32, арк. 3]. Окреслені маністичні ритуали реалізуються на

³⁹ «Куку́ц», «колач».

⁴⁰ Інша назва – «вечеря».

⁴¹ Кукурудзяна каша на молоці.

⁴² Склянка.

⁴³ Пампушка.

дев'ятинах, сороковинах, роковинах: після поминальних обідів «для душі» залишають на ніч їжу, напоити, чисті ложки (НдвЧрП, РхвВБч) [32, арк. 3; 62, арк. 2]. Використання для «годування» душі хліба, злакових зерен, як і для її «напування» – спиртних напоїв, води, молока, зафіксоване в покутян, бойків, тоді як звичай залишати посудину з водою в значенні «обмивання» душі має європейські аналоги [148, с. 201; 178, с. 301; 285, с. 106; 489, с. 193]. Уявлення про «вмивання» відображає матеріалістичні якості духовної сутності, намагання очистити душу, що маркує її стан переходу. Маністичні рефлексії «годування», «напування» мають продовження в календарних діях, тоді як «умивання» простежене виключно в поховальній, зокрема поминальній (до року від дня смерті), обрядовості [300, с. 220].

Душа мерця невидима, але оскільки матеріалізована, то її присутність, зовнішній вигляд можна ідентифікувати: *«Муко́в посипа́ють вікна. Як заберу́т від хати (померлого), так це і зразу сиплю́т муку»* (ВрхЗл); *«Після похорону кладут на стіл води і муки кукурудзяної; прийде ввечері душа і буде воду пити та по столі ходити, через що може сліди лишити»* (ВрхКрвр) [72, арк. 3; 112, арк. 3]. Такі обряди диференціюються предметно-часовими рисами: муку сиплять на столі під час перебування в хаті тіла (КсвББр), дану дію виконують після похорону (ВрхВрхн, КсвКсм, ВжнКсл, ВжнПт, ВжнУ-Пт, РхвВБч); муку просівають через сито, що, очевидно, ґрунтується на архаїчному сприйнятті душі як легкої малих розмірів істоти, здатної проникати крізь вузькі отвори (ВжнКсл); муку залишають на вікні не лишень на ніч, але впродовж сорока днів від дня смерті особи (ВрхВрхн, ВжнПт) [20, арк. 1; 24, арк. 2; 28, арк. 3; 42, арк. 3; 70, арк. 2, 7; 78, арк. 3; 211, с. 263; 213, с. 253]. Дані практикування сформували уявлення в хтонічний образ душі померлої людини: вона може мати подобу таргана (ВрхВрхн), мухи (ВжнПт), миші (ВжнКсл) [21, арк. 1; 78, арк. 3; 183, с. 299]. Розглянуті вірування ґрунтуються на матеріалістичній рецепції душі, її здатності до метаморфози, що є універсальним для традиційної культури [183, с. 299–300; 559, с. 28; 540; 579, с. 35; 665, с. 214; 690, с. 108].

Для цілісного розгляду «годування», «умивання», «напування» душі важливі рефлексії з їх предметними компонентами після виконання ними основного завдання: воду виливали на чисте поле, давали «запростибіг» (ГГ); їжу, молоко жертвують «за душу» мерця (НдвЗл, НдвЧрОс), їх заборонено споживати живим (ВрхВрхн, РхвВБч); муку викидають у піч (ВрхВрхн, КсвКсм), на сміття (ВрхЗл, Рх, РхвВБч); посуд розбивають (ВжнБс) [31, арк. 3; 42, арк. 3; 63, арк. 2; 70, арк. 7; 72, арк. 3; 79, арк. 2; 186, с. 48; 213, с. 253; 229, с. 328; 433, с. 212].

У поводженні з такими предметами простежуються два смисли. 1. Обдаровування ними, як уже розглянуто раніше, є акціонально-ритуальною магичною дією, покликаною передати жертву на «той світ» через залучення осіб, семантично споріднених із покійним. Свідченням цього є те, що на початку ХХ ст. покутяни, роздаровуючи їжу після її застосування в ритуальному «годуванні», дотримувались гендерного принципу [244, s. 107–108]. Бойки залишену для душі «вечерю» віддавали жебракові, який першим входив до хати. Бідняк був основним агентом розглянутих гуцульських обрядів жертвопринесення [248, s. 213]. І в наш час такі предмети дають тим, хто першим увійде до хати, кого першого зустрінуть на дорозі (НдвЧрОс, КсвКсм, РхвЯс), що відповідає сприйняттю першого зустрічного в поховальній обрядовості, як і родильній, календарній, представником «іншого світу» [19, арк. 8; 31, арк. 3; 58, арк. 5; 66, арк. 4; 262, с. 531]. В росіян такій особі дарували полотно, адже вірили: за такої умови ним зустрінуть покійника на «тому світі» [282, с. 113–114]. Спорідненим з ритуальним обдаровуванням є викидання муки в піч, адже остання вважається медіативним отвором, через який «передається» предмет до потойбіччя [601, с. 303–308]. 2. Биття посуду, виливання води, викидання ритуальної їжі – профілактично-відмежувальні дії, які свідчать, що душа померлого, як і його тіло, володіє негативними якостями для живих: через контакт наділяє нечистістю.

Вагома роль у гуцульській поховальній обрядовості належить жертвопринесенням у формі здійснення «за душу» мерця милостині особам, визначеним локальним звичаєм. Розгляд вірувань, обрядодій, предметних, локативних складників, учасників цих ритуалів дозволяє вважати, що обряд роздачі

«помани» є символічним способом передачі жертви померлому на «той світ». Жертвування «помани» визначає етногенетичні риси, спільні для обрядовості слов'янських і східнороманських народів. У контексті гуцульської поховальної обрядовості, поминальних практик чільне місце належить маністичним ритуалам («освітлення», «годування», «напування», «очищення»), які відображають сприйняття душі покійника як фізичної сутності, здатної відчувати холод, голод, спрагу, здійснювати перевтілення та просторово-локативні переміщення.

[16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 27, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 47, 49, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 94, 106, 111, 112, 115, 117, 119, 147, 148, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 174, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 198, 200, 203, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 224, 228, 229, 233, 237, 239, 240, 241, 244, 248, 253, 254, 255, 260, 262, 282, 284, 285, 286, 292, 293, 300, 302, 312, 314, 322, 328, 330, 333, 338, 341, 342, 353, 365, 366, 374, 375, 400, 416, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 433, 437, 439, 446, 447, 448, 459, 462, 466, 473, 475, 476, 479, 484, 485, 486, 489, 491, 507, 512, 517, 520, 521, 534, 537, 540, 541, 544, 546, 552, 555, 559, 563, 565, 566, 570, 575, 579, 582, 584, 592, 599, 600, 601, 604, 606, 613, 615, 618, 620, 625, 633, 636, 638, 640, 642, 647, 650, 653, 654, 659, 660, 664, 665, 668, 670, 672, 674, 676, 678, 680, 686, 690, 691, 693, 698, 700, 707, 709].

РОЗДІЛ 3.

Демонізація померлих у «нижчій» міфології

3.1 «Неправильна» смерть та «нечисті» мерці: демоніми, зовнішність, дієздатність, знешкодження

Протилежна до «правильної» смерті – «неправильна» смерть, зокрема її інваріант – «нагла» смерть, під якою розуміють раптове, насильницьке, передчасне, непередбачене в матеріальному і морально-християнському аспектах закінчення життя внаслідок дорожньої аварії, вбивства, утоплення, падіння дерева, зупинки серця, зовнішнього впливу ворожбитства, прокльонів (НдвЗр, ВрхТпл, ВрхЗл, КсвКсм, РхвЯс, РхвКв, РхвКсПл, РхвСтб) [19, арк. 5; 25, арк. 6; 58, арк. 5; 61, арк. 1; 66, арк. 1; 68, арк. 5; 69, арк. 1; 72, арк. 2; 73, арк. 1–2]. Такі характеристики «наглої» смерті ототожнюють її із загальнослов'янськими поняттями «не своя смерть», «не вижитий вік», «смерть до свого часу» і ґрунтуються на ідеї, що кожній людині відпущена життєва енергія, а якщо особа помирає передчасно, то ця життєдайна сила повністю не використана й спонукає покійного до посмертної активності [356; 374]. «Нагла» смерть, доповнена іншими внутрішньоперсонажними чинниками, зумовлює демонізацію покійників, формотворення «нечистих» мерців, їх дислокування в «цьому світі».

Н. Войтович замість терміну «заложені» покійники⁴⁴ ввела в науковий обіг поняття «безпірні» мерці, яке охоплює тих, хто за життя мав зв'язок з нечистою силою, не отримав своєї «частки» – імені, хрещення, улюбленої речі, відпущення гріхів, помер «не своєю смертю», «не дожив» віку, чиї передсмертні обіцянки не були виконані, кого не поминають [366, с. 71–72]. Поряд із дефініцією «безпірні» мерці, як і В. Король, застосовуємо для позначення демонізованих покійників загальне поняття «нечисті» мерці, яке охоплює усі виявлені нами чинники формоутворення МП окресленої генези [725, с. 103]. Для диференціювання категорій «нечистих» покійників – виокремлення тих, які померли «правильною»

⁴⁴ Вжите Д. Зелениним значення відображає спосіб поховання і не зачіпає більшість теперішніх трансформованих ознак-маркувань причин неупокоєності мерців.

смертю, але через певні причини (недотримання процедури поховально-поминального обряду, надмірне оплакування тощо) повертаються з «того світу», як і Л. Виноградова, вживаємо термін «ходячі» мерці [350, с. 72–75].

За ознаками передчасності смерті до «нечистих» мерців належать викидні, абортвані народжені, але померлі до хрещення діти. Їхня посмертна активність серед живих пояснюється тим, що вони не встигли набути повноцінного соціального й фізіологічного статусу людини: не хрещені, не мають імені, конкретизованої статі, не вміють говорити, харчуватись людською їжею, ходити, не пройшли обрядів ініціації, не встигли отримати частки життєвих благ, не мають справжньої душі [81, арк. 1; 350, с. 78; 446; 484; 572, с. 86]. Їх демонічність обумовлена реєпцією новонародженого як «нечистого», приналежного до чужого, «іншого світу», адже, щоб долучитись до світу людей, потрібно пройти ритуали переходу, включення в соціокультурний простір [285, с. 41; 672, с. 109–111]. Згідно із загальнослов'янськими віруваннями, такі особи не можуть перейти в потойбіччя і тому стають небезпечними демонами. Вони хотіли б знову долучитись до людського світу, але оскільки така реінтеграція неможлива, то починають йому шкодити [391, с. 146; 487, с. 116–117; 579, с. 36; 702, с. 169]. К. Мошинський, Ю. Буйських відзначили, що демонізм померлих немовлят має дохристиянську основу, оскільки, за церковним каноном, душа ненародженої, як і народженої дитини, не встигла набути гріховності і є невинною [310, с. 78; 703, с. 679]. Тому основні причини перетворення таких осіб у демонічні іпостасі первинно не пов'язані з обрядом хрещення, а базуються на перелічених чинниках біологічного, ініціального характеру, сприйнятті новонародженого представником «іншого світу».

Метаморфоза осіб, які скоїли суїцид, втопились, у МП обумовлена передчасною, насильницькою смертю. Демонізація самогубців обґрунтовується їхнім контактом із нечистою силою, християнським розумінням цього акту як найтяжчого гріха в житті людини. Вони, як і померлі до хрещення діти, не можуть потрапити ні в рай, ні в пекло, оскільки на «тому світі» їм немає місця (НдвЗр, ВрхВрхн, ВжнПт, РхвСтб, РхвЯс) [24, арк. 2; 25, арк. 9; 66, арк. 2–3; 69, арк. 3; 71, арк. 1; 73, арк. 2–4; 511, с. 120; 514].

Посмертну з'яву покійників, навіть тих, що вижили «свій вік» і померли природною смертю, зумовлює недотримання усталеної практики поховально-поминального обряду: момент смерті відбувся без запаленої свічки; особа не пройшла передсмертну сповідь, причастя; неналежне спорядження тіла мерця необхідними для потойбічного життя речами; невиконання передсмертних розпоряджень небіжчика; відсутність пожертвувань за «його» душу; надмірне оплакування покійника, яке, за гуцульськими та загальнослов'янськими уявленнями, негативно впливає на посмертне існування мерця і «викликає» його до земного світу (НдвЗл, НдвВрт, НдвЧрП, КсвКсм, ВжнПт, Рх, РхвСтб) [19, арк. 5; 21, арк. 3; 25, арк. 6; 34, арк. 1; 44, арк. 3–4; 50, арк. 2; 60, арк. 1; 69, арк. 1; 79, арк. 4; 186, с. 52; 203, с. 186; 211, с. 253; 212, с. 192; 229, с. 331; 258, с. 183–184; 511, с. 120].

Причинами посмертної активності в «цьому світі» серед демонізованих мерців відрізняється упир, який, згідно з описами початку ХХ ст., наділений демонічними властивостями від свого народження (ним могла бути підкинена бісицею, народжена з усіма зубами чи хвостом дитина, сьомий або дев'ятий син у сім'ї, якщо решта дітей також чоловічої статі) (ВрхГл, НдвЗл) [186, с. 51, 107; 211, с. 287; 215, с. 205]. У наш час посмертна інтеграція упиря зі світом людей ґрунтується на сприйнятті даного МП як особи з двома душами: перша душа після смерті людини-упиря покидає тіло, друга – демонічна, злий дух, пов'язана з нечистою силою, чортом, залишається й оживляє його тілесну оболонку, заставляє «ходити» (ВрхГпл, КсвКсм, РхвКст, РхвСтб) [20, арк. 8; 64, арк. 1; 73, арк. 5; 350, с. 76–77; 516; 579, с. 40]. Мотив «дводушшя» походить від анімістичних уявлень про дві душі: душу-дихання, яка покидає тіло після акту смерті, і душу-тінь, що мандрує поза межами тіла під час сну. З часом два вірування трансформувались і абсорбували інші міфологічні сюжети, в тому числі зв'язок з нечистою силою та упирем [318]. Бойки Закарпаття здатність людини з'являтися після смерті пояснюють: «не вмер, бо дводушник» [568, с. 145–146]. Прижиттєві тілесні аномалії, контактування з нечистою силою, наявність двох душ – чинники посмертного оживлення упиря в польській НМ, а загалом у слов'янській міфо-ритуальній традиції до «дводушників» належать змора, вовкулак, відьма [170, с. 45; 516; 682, с. 56–57; 707, с. 168].

Гуцули для позначення абортіваних, викиднів, померлих після народження, але до хрещення дітей вживають номінативи, окремі з яких узгоджуються із загальноукраїнськими, а інші репрезентують локальну традицію: *стратче, страдченя, страчененець, збіглене, страчені, страчена дитина, тратені діти, страчета, збігленета* (ВрхРв, ВрхВЯсн, ВрхЗм, ВрхЗл, ВрхВрхн, ВрхІл, РхвЯс), *дитина збігла, нелісові діти* (ВрхХр, ВрхРв), *стратче* (ВрхГл), *глухе ангіль, страччі, страччи* (РхвЯс), *стратчі* (РхвБл, РхвКв), *страчча* (ВжнРзт, РхвЧрТ), *малфинята* (РхвЯс), *замітчата* (РхвВБч, РхвВВд), *збігленьита* (РхвГвр), *збіглята* (РхвКБПл, РхвКсПл), *збіглені* (РхвКст), *збіглиї* (РхвКсПл) [66, арк. 2; 68, арк. 6–8; 71, арк. 1; 212, с. 149; 213, с. 2; 309, с. 102–103; 456, с. 257].

Мертвонароджені, померлі до хрещення діти, над якими не здійснили символічних ініціальних обрядів, демонізуються в жіночі персонажі гуцульської НМ, й оскільки сфера їхнього постійного існування ліс, гори, то їх умовно відносимо до духів локусів природи. Душі мертвих дітей після семи/дванадцяти років наземних блукань перетворюються на *науки, бісиці, лісні, нічниці* [69, арк. 3; 70, арк. 10; 146; 153, с. 45; 177, с. 169; 186, с. 56; 213, с. 9, 206; 215, с. 198, 202; 223, с. 146]. Фігурування семирічного/дванадцятирічного терміну, упродовж якого можна запобігти перетворенню померлих нехрещених дітей в інших демонів, ґрунтується на кількох соціально-фізіологічних факторах. До семи років від дня народження особи, або впродовж сьомого року її життя, в гуцулів, поліщуків, поляків, сербів, відбувався обряд ініціації – пострижини [229, s. 297; 363, с. 189; 690, s. 97]. Поляки справжнім ім'ям людини вважали те, яким її іменували в рамках цього ритуалу [695, s. 247–248]. На Закарпатті хресні батьки обдаровували дитину крижмом не під час її хрещення, а коли тій виповнювалося сім років [169, с. 21]. Вік від п'яти до семи років вважається періодом, коли діти починають ідентифікувати свою статеву приналежність – ознаку появи розуму й сорому, а у фізіологічному відношенні отримують постійні зуби [285, с. 61; 418, с. 85]. Дванадцять років – час статевого дозрівання особи, яка після цього стає репродуктивною і готовою до одруження. Тому в сюжетах, в яких фігурують міфологічні істоти, похідні від

мертвонароджених і вбитих дітей, первинна роль належить ініціально-віковим чинникам, відсутність яких зумовлює демонізацію немовлят-мерців.

МП, похідні від мертвих нехрещених дітей мають найменування: *лісова відьма* (ВжнРс), *лісова жінка* (ВрхГл), *лісниці, лісна* (КсвКсм), *лісове, лісне* (ВрхЗл), *лісна, мальфа, марфа, навка* (ВрхКрп), *малфа* (РхвЯс, РхвЧрТ, РхвЛз), *красна* (РхвГвр), *крася* (РхвЯс, РхвСтб), *бісиця* (РхвДлв), *нявка* (РхвКсПл, РхвКст), *мавка* (РхвБгд), *повітруля* (РхвВдц, РхвВБч), *нічниці, бісиці* (РхвЛг) [12, арк. 4; 38, арк. 2; 114, арк. 7; 215, с. 199; 519, с. 258–259; 661, с. 118; 725, с. 104]. Номінативний ряд доповнюють назви, фіксовані в кінці XIX – початку XX ст.: *мамуни, мамуни-богині* [215, с. 202; 257, с. 163]. У вербальних позначеннях відображені просторова локація, приналежність до нечистої сили, статі, характерні зовнішні, функціональні, темпоральні ознаки. Первинною є лексема *нявка*, генеза якої від давньослов'янського *навь* – «померлий», що вказує на маністичне походження образу [347, с. 165]. В гуцулів зафіксовано й ендемізм *злісна* – корелятив від народного уявлення про зло, яке заподіює ця істота (КлмВкл) [661, с. 118].

В записах початку XX ст. з Гуцульщини, суміжного Покуття назви *лісниця, лісна, наука, маука, нічниці, богинька, малфа* є локальними варіантами позначень єдиного міфічного образу [105, арк. 18; 244, с. 112]. Філологічні дослідження також свідчать, що терміни *нявка, мавка* в гуцульських говірках уживаються синонімічно до понять *лісова дівчина, гірська русалка, лісовиця* [661, с. 137]. З огляду на ототожнення найменувань, спільну маністичну генезу, зовнішній вигляд, у певних моментах функціональність, способи нейтралізації можна вважати, що перелічені словесні позначення є вербальними інваріантами маркування одного МП. Так думають й інші дослідники [505, с. 8]. Множинність найменувань МП пояснюється різнохронологічними й іноетнічними нашаруваннями, страхом вимовляти ім'я демона, оскільки це – спосіб його викликання [508, с. 52]. Наші польові дослідження засвідчили відсутність у гуцулів відомостей про русалок, тому не випадково хрононіми на *rusal-(rusadl) / rusan* відомі в лемків, бойків, населення південно-східної Словаччини, південно-східної Польщі, але відсутні на Гуцульщині

[268, с. 502]. Можна погодитись, що відомості про русалок у гуцулів обмежені, адже тут вони мають аналог – мавку [526, с. 262].

Осіб, які скоїли суїцид, втопились, гуцули називають *згублений, згубленик, повісельник, стратник, утопленик, потопельник* (ВрхГл, ВрхТпл, ВжнРзт, РхвЯс) [37, арк. 2–3; 66, арк. 3; 73, арк. 2; 212, с. 192]. Душі вбитих на полонині пастухів фігурують під лексемами *сукровище* та *мара* [105, арк. 15; 675, с. 89]. *Сукровищем* одночасно позначені місця «наглої смерті» та локуси захоронення нехрещених дітей (ВрхЗл), і етимологія цієї назви не визначена [72, арк. 1–4]. Стосовно номінативу *мара* існує дві основні гіпотези-інтерпретації походження і змісту слова: 1) «*мага*», «*мага*» – «*кошмар, вдушення, ворожка, відьма*»; 2) «*татъ*», «*татіті*», «*таніті*» – «*махати рукою, морочити, обманювати, ворожити*». В слов'янських народів слова із коренями *mar-/mor-* хоча і мають різні значення, але взаємопов'язані: «*марєво*», «*видіння*» – «*привидіння*» – «*дух*» – «*дух, який стискає вночі*» – «*страшний сон, кошмар*» – «*нічне удушення*» – «*вампір*» – «*чума, епідемія*» [323, с. 53–54]. В гуцулів один із варіантів «нечистого» покійника фігурує під назвами *опир, упир, упирок, непростий* [661, с. 142]. Етимологічні версії кореня слова *упир* ґрунтуються на різних ознаках, характерних даному персонажеві: *pyr-* «*вогонь, жар*», первинне значення – «*не спалений*»; *per-* «*літати*», значення заперечення – «*не-птаха*»; *për-* «*встромляти*», мотивація назви за його властивостями – «*напуватись, пронизувати*» жертву, щоб випити її кров, хоча можливе й зворотнє трактування дії – встромляти кіл у тіло упиря, щоб його знешкодити [323, с. 58–59].

Диференціюються, а часто споріднюються «нечисті» покійники за візуальними рисами. Померлим до хрещення дітям прикметний поліморфізм: вони з'являються в антропоморфному вигляді – хлопчика в білих штанах, оголеної малечі; в теріоморфному, орнітоморфному образах – коня, kota, собаки, вола, півня. Як і в віруваннях суміжних етногруп, вони можуть метаморфозуватись у предмет, літаючі жаринки, іскри, вогники [72, арк. 3; 244, s. 112; 247, s. 259–262].

Жіночим МП локусів природи притаманний симбіоз вроди з тілесними аномаліями, що є універсальною ознакою приналежності до «іншого світу» [508, с. 53]. Для зовнішності нявки, лісної, бісиці характерна жіноча подоба, дитячі

ноги, довге волосся, одягненість (запаска, сорочка, кожух), босота чи взутість (черевики), аномальне тіло в ділянці спини та плечей, унаслідок чого назовні видно внутрішні органи (ВрхГл, ВрхВрхн, ВрхБрв, ВрхКрн, КлмВкл, НдвЗл, КсвСБр, ВжнРзт, КсвСтКт, РхвЯс, РхвКв) [66, арк. 2–3; 68, арк. 5–8; 70, арк. 10; 105, арк. 18; 156, с. 194; 184, с. 191; 186, с. 56; 213, с. 9; 215, с. 201, 209; 218, s. 91; 519, с. 258]. Їм прикметні риси атрофії – виснаженість та сухість (ЗГ), орнітоморфна подоба (БГ), тоді як в одиничних свідченнях із Верховинщини ці істоти обох статей [177, с. 112; 186, с. 56; 213, с. 10; 661, с. 141]. Чоловічі риси мавок відомі в НМ Полісся. Такі сюжети, очевидно, базуються на тому, що вказані МП походять від викиднів чи абортіваних дітей, плід яких є не сформованим – і їхню стать важко конкретизувати [350, с. 364]. Зовнішні ознаки нявок і їх ототожнення з нечистою силою вплинули на формування окремих пересторог: на бойківсько-гуцульському пограниччі сліди малих ніг символізували дитячу смертність, «нечисте» місце, непридатне для будівництва дому [218, s. 34].

«Ходячі» покійники можуть мати антропоморфний, маністичний вигляд, бути подібними до тіні: *«Мій чоловік приходив до сорок днів у тому вигляді, що ми його похоронили»* (ВрхТпл), *«Бачили покійного у такому одязі, що він ходив за життя»* (РхвКст); *«У мене в хаті спочила мама, після того мене щось в плечох пошіплювало, а то її душка була»* (ВжнКсл), *«Душа може покидати могилу і з'являється в домі»* (НдвЧрП); *«Жінка вмерла і приходила,.. тіла не було, а лишень тінь її була; і ніби впізнаєш її, але крізь ню так ніби просвічувалосі; її не виділа, а подих чула»* (НдвЧрП) [32, арк. 3; 64, арк. 1; 73, арк. 2–3; 78, арк. 1]. Загиблим насильницькою смертю характерна нулеморфність, утопленикам – блідість, білий одяг, марі – антропоморфізм із частинами тіла чорта (копита, хвіст, роги), сукровищу – босі ноги (босота – ознака нечистої сили: у віруваннях поліщуків відьми без взуття або з розв'язаними шнурками) [73, арк. 2–3; 105, арк. 15; 223, s. 145; 239, s. 219; 253, s. 27; 311, с. 240–241].

Упир в гуцулів, як і в більшості етноспільнот, осмислюється тілесним втілення мерця, який встає з могили після захоронення [351, с. 31]. Йому притаманні зовнішні риси, базовані на нетлінності, деформуванні, аномалії: тіло демона

червоне, праве око зажмурене, а ліве дивиться; лице покривається жовтими, зеленими, синіми кольорами (НдвЗл); частина обличчя мертва, чорна, решта – червона (КсвСБр); права половина тіла гниє, а ліва – червона, на подобу грані (НдвЗл); голова, розвернута лицем униз, має обірване волосся (ВрхГл), не гниє (Рх); має хвіст (КсвВБр, НдвЧрОс), два серця і дві душі (РхвЯс, РхвЧрТ) [66, арк. 1; 67, арк. 2; 174, с. 142–143; 177, с. 114; 186, с. 106–107; 211, с. 287; 212, с. 192; 218, с. 87]. Гріб упиря завалений, запалий і має отвір (ВрхКрн) [215, с. 205]. Поєднання ознак мертвого і живого в одному тілі ґрунтується на рецепції МП як «дводушника»: одна з душ праведна, покидає померлого після настання смерті, тому частина тіла піддається природнім процесам, інша – демонічна, породжена злою силою, залишається в тілі після смерті й «оживляє» мерця [351, с. 32]. На Закарпатті до «дводушників» належить «нічник» – «ходячий» покійник, в якого є дві душі: одна спить, інша – будить тіло, тому після смерті частина лица, як і в живій людини, рум'яна, а інша – мертва [581, с. 61–62]. Бойки за наявністю на тілі упиря вигляду, притаманного живій особі, прогнозували, кому демон шкодитиме: оживання правої частини тіла віщувало смерть людини, лівої – худоби [203, с. 186]. Зупинення природного процесу в мертвому тілі може ґрунтуватись на прижиттєвому зв'язку покійника з нечистою силою. У віруваннях південних і західних слов'ян у могилі не гниє тіло як вампіра, тобто упиря, так і інших осіб, які контактували з нечистою силою: самогубців, убивць [511, с. 121; 692, с. 34]. Нетлінність обумовлюється і віруванням у те, що земля як «чиста» не приймає «нечистого» демона. В російських віруваннях так земля чинить із чарівниками, знахарями, які коїли зло [438, с. 352].

Основними ознаками МП є його функціональні риси. В гуцульських повір'ях мертвонароджені та померлі нехрещені діти не знаходять спокою, повертаються в рідне помешкання, лякають і проклинають батьків (ГГ, БГ) [177, с. 169; 178, с. 302; 186, с. 56; 309, с. 105]. Здатність померлих нехрещених немовлят шкодити кровноспорідненим особам – поширений сюжет НМ поляків, сербів, болгар, суміжних до гуцулів етнографічних груп. У бойківських віруваннях вбита дитина посмертно приходить до своєї матері ссати її груди, в болгарських, сербських, хорватських, словенських – душі вбитих, померлих до хрещення дітей в

орнітоморфній подобі нападають на вагітних, породіль, грудних дітей, своїх матерів, душать і п'ють їхню кров [181, с. 94; 392, с. 206; 570, с. 240–243].

Інфантильні демони активізуються опівночі, переважно під час нового місяця, видають звуки голосного крику, плачу, вищання й просять зустрічних людей, щоб ті здійснили над ними ритуал хрещення: *«Збіглиньїта так пици' жьїльїсно, якби зо чьїтверо дітий малих»* (ВжнРзт); *«Дітий жїнки позбавльїлисі і десь там загрїбали;... вночі ці діти давали голос, верещьїли не своїм голосом. У нас в толоці' люди це чули»* (ВрхЗл); *«В Йирунчуїенїм потоці вірицьїли такі діти. Дїточкї, які недоношенї вмерли, в дванаїть годин ночи голоїт»* (ВрхТпл); *«Я тут чула звединьї. Просто їдеш по дорозі і чуєш, що дитина голосїт за тобов, плаїт»* (ВрхВрхн); *«Люди кажуть, що як їти опівночі попри цвїнтар, то чуют, як проїт дитина хреста»* (КсвББр); *«Вночи дитина страїена пициїт, кугеїкає: «куге, куге...» – так, як дитина»* (РхвЯс); *«Коли новий місяць, страїчі могло перестрїваїти людину та ї пицьїти»* (РхвСтб); *«Нехрещенї діти пицьїт, проїтсі, аби їм хрест покласти»* (РхвКв) [27, арк. 3; 66, арк. 2; 68, арк. 6–8; 69, арк. 1; 71, арк. 1; 72, арк. 3; 73, арк. 4; 213, с. 9; 156, с. 204]. Подібні сюжети, зокрема продукування даними МП вищання, плачу, крику, свисту, прикметні для багатьох слов'янських спільнот [446, с. 86].

Жіночі демонїчні МП надїленї амбївалентними рисами. В основному їхня дїєздатність спрямована на встановлення сексуально-подружнїх відносин з чоловіками: перетворившись на кохану дївчину, вони обманюють парубка, не дають заснути; співаючи пісні, виманюють їх у лїс і змушують жити разом з собою. Фїзіологїчні, а також їнші відносини з демоном заводять живу людину у безвїсть: *«Бїсиця людей заводїла в лїси. Люди через неї могли блудїти; це і жїнки, і чоловіки. Багато так людей пропадаїло»* (ВрхЗл); *«Тоти', що танцюють, то поводиїли би лєгїньї гет. Пішов хлопець в ягнїти – та ї вони співають, вївкают, удень ходїт; і його забрали. То лїснї називаїутьсьї, або вїдьми»* (РхвЯс) [66, арк. 3; 72, арк. 4]. Контакт із демоном призводить до психїчних розладів: відкликнувшись на голос нїчниці, людина божеволїє, ходить лїсами обїдрана, оббита, хвора (ГГ) [253, с. 27; 257, с. 163; 536, с. 167]. Здатність жіночих МП локусів природи спровокувати

психічну неврівноваженість, спонукати до суїциду відтворюють сучасні оповіді: «Одного чоловіка ту кликало шос з лісу – і до року він повісивсі» (ВрхЗл); «Лісні могли затягнути у ліс людину, переважно хлопців – і вони дікі ставали. Під Крінтов один чоловік пас худобу – і його вчетілася лісна. Цей чоловік час від часу почав пропадати. Декілька чоловік пішли за ним, зв'язали його і на коні привезли д хаті. Після того він був психічно хворий, жив у закриті кімнаті, і йому лишень через віконечко давали їсти» (ВрхВрхн) [70, арк. 10; 74, арк. 2].

Лісові жіночі демони здатні до вампіризму: п'ють із жертви кров, унаслідок чого особа марніє, худне, горбатіє, сивіє, жовкне і помирає (ГГ) [186, с. 59; 203, с. 212; 215, с. 198; 223, с. 146]. С. Вінценз лексему *лісна* трактував як «зловорожа богинька, що висмоктує кров із мужчин» [712, с. 571]. Лісові жіночі МП спроможні на людоджерство: «Лісна могла й з'їсти людину» (ЖБКр); «Бісиці... може чоловіка ухопити; вни берут го межи себи та й там можут його і з'їсти» (ВжнРзт) [114, арк. 10; 156, с. 194]. Вочевидь, первинними є сюжети, в яких жіночі духи постають кровопивцями, витягують із жертви життєдайну силу: такі вірування ґрунтуються на походженні цих істот від малих дітей, які ссуть груди матері, тому ця фізіологічна здатність і спроектувалась на жіночі демонічні єства.

Жіночі МП локусів природи підміняють нехрещене немовля на демонічне. Вразливість новонародженого, як і душі покійника, перед нечистою силою пояснюється тим, що вони знаходяться у стані переходу [508, с. 55]. Дитина-підміна в гуцулів номінується *підкидиш*, *підмінча* й прикметна тим, що не росте, не їсть, сліпа, худа, тривалий час не говорить, не ходить, неспокійна, плаксива, може мати вроджене обросле волоссям чоло та довго не живе [66, арк. 3; 73, арк. 4–5; 155, с. 98; 433, с. 106–107; 675, с. 87]. Болгари таку дитину ідентифікували за горбатістю, німотою, відсутністю росту, наявністю зубів при народженні, а словаки – за німотою, ненажерливістю [445, с. 565; 670, с. 53–54]. «Підмінені» діти походять від тілесно zdeформованих і психічно відсталих народжених малят, оскільки незрозумілі відхилення пояснюються впливом нечистої сили [327, с. 65]. Схожим раціональним чином можна трактувати генезу уявлень про вразливість немовлят. Урядові звіти, статистичні дані про Рахівщину міжвоєнного часу свідчать, що у

зв'язку із соціально-економічними, санітарно-гігієнічними чинниками біля половини смертей, фіксованих упродовж року в окрузі, стосувались дітей, які не досягли двох років [129; 130]. Висока летальність, імовірно, сформувала мотив вразливості малечі.

Темпоральна риса жіночих МП – активізація в період між Зеленими святами й Петрівкою. На перший день Петрівчаного посту припадає їхнє свято – *Розігри* [70, арк. 10; 156, с. 202; 244, s. 112; 247, s. 218]. В цей час дані МП колективно співають, танцюють; місця, де відбуваються дійства, йменуються *ігровища* (ВрхБрв, ВрхКрн, ВрхЗл, ВрхВрхн, ВжнРзт, КлмПчн, ВжнРс) [118, арк. 5; 187, с. 48–49; 397, с. 128]. У цей період жіночі демони можуть заманити в безвість, умертвити, ссати вагітних жінок, дітей, чоловіків, корів. Щоб уберегтись від дій цих МП і зумовити їхню ідентиференість, у вказаний часопростір в гуцулів діяли, а подекуди існують і тепер побутові приписи: дотримання святкової поведінки, утримання від денного сну, клечання поля в Зелену неділю (ВрхТпл, ВрхВрхн, ВрхКрн, ВрхКрвр, РхвЯс, РхвЧрТ, РхвКв) [68, арк. 7; 73, арк. 4; 146; 186, с. 59; 190, с. 95; 215, с. 201].

Протилежний функціональний напрямок жіночих маністичних МП – позитивні у відношенні до живих дії. Вони можуть допомагати тим, з ким мають сексуальні відносини, і є фертильними: готують їсти, приносять добру долю, здатні народжувати від чоловіків дітей, у їхнього партнера добре пасуться вівці, їх ніколи не з'їсть ведмідь, вони не загубляться (ВрхВрхн, КсвСБр, КсвМРж) [215, с. 198; 218, s. 91; 252; 675, с. 84]. Доброчинні риси цих істот простежуються в переказах про існування на *Чорногорі*⁴⁵ джерела з «нявським» молоком, здатним збільшувати надої, нейтралізувати відьомський вплив (ВрхГл, ВрхГл) [105, арк. 15; 505, с. 8]. Там нявки мали вічнозелений сад із чарівним зіллям, яке знахарі використовували в лікувальних ворожіннях [715, s. 113].

Гуцульські жіночі МП локусів природи мають широкі аналогії в українських та іноетнічних віруваннях. Сексуальний зв'язок, зваблення, перелюбство, здатність умертвляти, перевтілюватись на кохану споріднює їх з українськими образами *перелесника/перелесниці* [207, с. 199; 436, с. 440]. У віруваннях покутян, лемків

⁴⁵ Найвищий гірський масив Українських Карпат.

перелесниця стискає хлопців і дівчат в обіймах, від чого ті сохнуть і помирають [231, s. 103; 327, с. 56]. У бойків таким духом є *літавиця*, яка походить від померлої неodrуженої дівчини, а її основна функція – зваблення чоловіків [366, с. 80]. *Летавець/летавиця* – вродливі демони-хлопці/дівчата, котрі відвідують юнаків/юнок, в одиничних випадках фіксовані й на Гуцульщині (ГГ) [258, s. 224]. Нічна, обідня активізація, виродкуватість, аморфність, атрофованість, здатність зваблювати чоловіків, шкодити вагітним, породіллям, дітям, зокрема підмінити їх, – характерні функціональні риси наступних етнолокальних образів: у бойків – *повітрулі, дикої баби*; в покутян – *лісивки, дівожони*; в лемків Словаччини – *дикої баби, богині*; в словаків – *водяної баби, богиньки*; в росіян – *банника, обдерихи*; в лужичан – *карлика*; в поляків – *богиньки, мамуна, дівожони, нічниці, бабиля*; в болгар та македонців – *лехуски, лауски*; в сербів – *бабице, бабиля* [326, с. 280; 351, с. 42; 508, с. 55; 526, с. 262; 670, с. 53–54; 682, s. 136; 707, s. 153]. За локусом існування, виродкуватістю, здатністю танцювати, шкодити чоловікам гуцульські жіночі МП наближені до словацьких, сербських, болгарських, хорватських *віл/самовіл/самодів* [215, с. 201; 578; 625, с. 370; 670, с. 51–53]. Деформовані риси тіла, місця побутування і позитивні якості поєднують гуцульських демонів із чеськими *дівожонами* – МП гірських, лісових локусів, які можуть допомагати людям в полі, позичати знаряддя праці, прясти для них льон, та сербсько-болгарськими *вілами*, які допомагають вівчарям пастушити, оберігати стадо від звірів [290, с. 92; 625, с. 370]. Споріднені з гуцульськими МП локусів природи й південнослов'янські *нави*, які походять від душ жінок, померлих під час родів, мертвонароджених, померлих до хрещення немовлят і які мучать, душать, забирають молоко, випивають кров із вагітних, породіль, викликають безсоння і плач у дитини [522, с. 351–352]. Генетичною відмінністю відомих у бойків, лемків і південних, західних слов'ян персонажів від гуцульських, є те, що в їхніх НМ окреслені образи, крім інфантильної генези, також походять від померлих під час родів та в післяродовий сорокаденний період жінок.

В темпоральному відношенні розглянуті гуцульські МП зближуються з бойківськими *майками, повітрулями*, які в часі *Розігр* влаштовують *ігровища* і ссуть

груди особам, що в цей час працюють [242, s. 233–252; 245, s. 184–185; 248, s. 174; 366, s. 102–103; 526, s. 262]. Жіночою іпостасю, приналежністю до «нечистих» покійників, здатністю шкодити жінкам, малечі, окремими номінативами, сезонним перебуванням на землі, табу на працю, сон гуцульські образи співвідносяться з південно-західним типом русалок, поширеним в Україні, на півдні Білорусі [379, с. 366; 726, с. 182]. Русалки присутні серед людей у весняно-літній період: на Трійцю, Зелені свята, Русальний тиждень, Івана Купала, а їхнім святом вважається якраз понеділок, який настає через тиждень після Трійці або в перший день Петрівки. У поліщуків ці дні мають назви: «*Русалчин день*», «*Русалчин Великдень*», «*Розігри*» [352, с. 496; 372, с. 94]. Хрононім «*Розігри*» в значенні «*свято мавок*», день «*проводів русалок*» спостережений на Волині, Поліссі, Поділлі, Середньому Подніпров'ї [501, с. 189; 635, с. 210, 301; 726, с. 166].

Календарна приналежність гуцульських жіночих МП відповідає загальноукраїнським поминанням померлих дітей і неодруженої молоді: у троїцький період відбувалось пошанування нехрещених немовлят – «*Навський четвер*», «*Навська Трійця*» [267, с. 323]. На Харківщині в суботу перед Трійцею поминали нехрещених дітей та утоплениць – русалок [439, с. 134]. На Чернігівщині вважали, що русалки шкодять тим, хто не дотримався заборони працювати впродовж Троїцького чи Русального тижня. На Київщині зберігся звичай поминання нехрещених мертвонароджених дітей через тиждень після Трійці: матері несуть на гроби померлих немовлят коржики, цукерки, ягоди [280, с. 97; 297, с. 232; 352, с. 498]. На Гуцульщині донедавна в Зелену неділю на хрестах померлих неодружених осіб кріпили барвінково-ялинові вінки (НдвЧрП, КсвКсм) [57, арк. 6; 76, арк. 2]. Тому після Зеленої неділі в календарі східних слов'ян, особливо українсько-білоруському ареалу, настає «воскресіння» «нечистих» покійників, основним чином померлих нехрещених дітей й неодруженої молоді. Це дозволяє віднести гуцульські жіночі демонічні іпостасі до східнослов'янської НМ. Однак, якщо на Поліссі завершення часу активності маністичних істот марковане ритуальним випровадженням на «той світ» (обряд «проводів русалок»), то в гуцулів подібних відмежувальних практик не виявлено [268, с. 503].

Інтеграція «ходячого» покійника з «цим світом» відображає його амбівалентність: з'являється, не виконує жодних дій і через короткий період часу зникає (ВрхТпл, РхвВБч); здатен «*покликати*»⁴⁶ на «той світ» односельчан (НдвЗл, РхвДлв, ВжнКсл, РхвЯс); може насилати на людей блуд (ВрхВрхн); допомагати родичам порадами, заготовляти дрова, доглядати худобу (ВрхТпл, РхвКв), а також шкодити – умирати домашніх тварин, робити їх норавливими (НдвЧрП, РхвКв) [32, арк. 3; 59, арк. 2; 62, арк. 2–3; 66, арк. 1; 68, арк. 1–7; 73, арк. 2–3; 78, арк. 2; 115, арк. 2–16; 155, с. 136]. «Ходячі» покійники виконують набуті за життя соціальні ролі і є репродуктивними: жінка народила від чоловіка-мерця хлопчика – дитина була подібна до підкиненого бісицею немовляти, схожа на мертве, мала холодне і деформоване тіло, тобто наділене демонічними рисами (РхвЛг) [519, с. 255]. Дієздатність покійників, які повертаються з «того світу», проявляється в їхній звуковій активності: померлі насильницькою смертю «*гойкають*» і «*стогнуть*» (КсвКсм, НдвЧрП); *мара* волає різними іменами (ЗГ) [19, арк. 3; 32, арк. 1; 236, с. 113]. Небезпеку становить і локус смерті «нечистого» покійника: від *сокрівшица* худоба втрачає молоко (ГГ) [223, с. 145]. Місце «наглої» смерті як умови утворення і з'яви демонічних мерців гуцули маркують хрестом (Додаток Г. 2. 8).

Упир, принаймні до початку ХХ ст., сприймався істотою, яка виходить з могили та висмоктує зі сплячих людей кров [178, с. 302; 186, с. 108; 194, с. 17; 212, с. 191]. В цьому аспекті даний гуцульський МП інтегрований із віруваннями романських і південно-західних слов'янських народів: вампіризм мерців там найбільш розвинений, тоді як на Півночі Росії – взагалі відсутній [392, с. 196–205; 511, с. 122]. У наш час уявлення про здатність упиря пити кров у гуцулів зникли, про що свідчать власні польові дослідження і дані, зібрані Інститутом слов'янознавства та балканістики РАН у 1990 р. [519, с. 255]. Упир зберігає особистісні відносини з живими і має подвійні властивості. Провідний сюжет гуцульської НМ – після смерті приходиться до жінки/дівчини, і після контакту з його холодним тілом сексуальний партнер помирає (БГ, ГГ); вуйко-упир приносив живому племінникові гроші, хліб, тобто вчиняв позитивні дії (ГГ) [72, арк. 4;

⁴⁶ Забирати.

177, с. 116; 186, с. 84–85; 257, с. 162–163]. Самогубці лякають живих людей, але предмет, задіяний до скоєння суїциду, допомагає особі-власнику виграти судовий процес [186, с. 55]. Позитивні риси даного МП мають більш раннє походження і пов'язані з трактуванням суїциду як звичайного побутового процесу, тоді як негативні якості пов'язані із християнським морально-етичним засудженням цього явища [365, с. 375].

Померлі нехрещені діти, похідні від них жіночі демонічні створіння, самогубці, утопленики, упирі споріднені зв'язком із атмосферно-кліматичними явищами – вітром, вихором, посухою, бурею, грозою, дощем, градом, блискавкою.

Кореляція між атмосферними процесами та померлими до хрещення дітьми й жіночими МП локусів природи очевидна з сюжетів: захоронення в землі, наявність нехрещеної мертвої дитини, провокує сильну бурю, здатну викорчовувати дерева (НдвЗл); мертвонароджені діти розносять у хмари лід; недотримання заборони на працю в день Розігр зумовлює тучу, яка нищить городній врожай (ВрхКрн, ВжнРзт) [156, с. 202; 186, с. 97; 188, с. 248; 215, с. 201]. Акт повішання зумовлює бурю, вітри, дощі, градобиття (ВрхТпл, ВжнМр, РхвКв, РхвЯс) [73, арк. 5; 226, с. 253; 477, с. 735–736]. Померлі внаслідок суїциду потрапляють на Чорно́ору, де створюють град та розносять його в хмари (ВрхГл, НдвЗл) [186, с. 121–122; 211, с. 287; 505, с. 8]. Схожі сюжети відтворюють й сучасні фіксації, у яких із самогубцями фігурують і померлі ворожбити: *«Ті, що за життя займалися злими чарами, ... йшли до Арідника і кували град. Туда і стра́тники попадали; вони град кували, бурю робили, врожаї збивали»* (РхвСтб) [69, арк. 3]. Смерть утопленика спричинює дощі, упиря – ураган, посуху, градобій, заметіль, тридцятиденний дощ, сиру погоду, спеку тривалістю в рік [73, арк. 5; 177, с. 115, 119; 186, с. 51; 215, с. 205; 519, с. 255].

Залежність між погодніми явищами та «нечистими» мерцями простежується на загальнослов'янському тлі: зв'язок самогубців із градом відомий у бойків, болгар, сербів, із вітром, бурею, вихором – в українців Словаччини, бойків, поліщуків, південних слов'ян, поляків, росіян; у білоруських віруваннях напрямком вихору керують душі дітей, яких «приспали» матері; у болгарській НМ діти, померлі до

хрещення, знаходяться у хмарах, створюють вітри, бурі, в македонській – віли ототожені з вихором, у сербській – грозовими хмарами керує «вітряник», який походить від душі покійника, в словацькій – смерть відьом, відьмаків супроводжується вихором, бурею, хурделицею; у віруваннях поляків душа мертвої нехрещеної дитини з'являється в небі під час грози, а на місце, де її поховано, б'ють блискавки і випадає град; бойки та поліщуки вважали, що вздовж дороги, по якій жінка несла вбиту новонароджену дитину, впродовж року випадатиме град [324, с. 320; 325, с. 116; 329, с. 235; 332; 446, с. 86; 460, с. 228; 506, с. 380; 528, с. 238; 547, с. 209; 567, с. 243–244; 587, с. 21; 594, с. 22; 626, с. 114; 638, с. 378; 682, с. 128]. Функціональними рисами гуцульські МП інфантильної генези зближуються з грецькими *нерейдами*, які шкодять новонародженим, породіллям, чоловікам і з'являються у вигляді вихору, насилають його на інших, святкують у вихорі весілля [460, с. 223–229]. Наведене підтверджує, що порушення погодної рівноваги – одна із найважливіших рис «безпірних» покійників [366, с. 114].

Кореляція між атмосферними явищами і «нечистими» мерцями ґрунтується на праслов'янських космогонічних уявленнях, згідно з якими підземні та небесні води перебувають у безпосередньому зв'язку. Оскільки тіло такого мерця «нечисте», то його захоронення робить землю оскверненою, неродючою і впливає на підземні, а відтак й небесні води: провокує опади/посуху [644, с. 159; 645, с. 99]. Взаємозв'язок земних вод із небесними очевидний із гуцульських плювіальних практик: для викликання зливи і повені на початку ХХ ст. гуцули жбурляли в річку хрест, взятий із цвинтаря. В наш час здійснюють магичні дії над криницею, яка, як і річка, належить до системи земних водних об'єктів, пов'язаних із небесною водою [186, с. 3; 333, с. 25]. Сюди відносяться гуцульські календарні заборони на прання в річці, господарсько-виробничі табу, пов'язані з роботою на землі, недотримання яких викликає погодні катаклізми [79, арк. 2; 629, с. 240].

Зв'язок між погодною рівновагою і «нечистими» покійниками може походити з уявлення, що поховані в землі демонічні мерці «випивають» з неї вологу [439, с. 117]. Тому в окремих етноспільнотах практикуються способи викликання дощу, базовані на поливанні могили «нечистого» покійника, жбурлянні його

субститутів, самого тіла в водойму: серби і поліщуки могилу повісельника чи утопленика поливали водою, одяг самогубця топили в річці; на Буковині відкопували труну «нечистого» покійника і викидали її в річку; південні слов'яни шнурком, на якому здійснено самогубство, розганяли хмари, а під час засухи його кидали у водойму і цим викликали опади; східнороманське населення Буковини понині поливає могилу мерця, який скоїв суїцид [546, с. 76; 547, с. 209; 638, с. 378; 646, с. 103–105]. Поливання могили, розміщення у водоймі субститутів мерця покликане «наситити» останнього водою, щоб він не споживав земну вологу і через спорідненість підземних і небесних водних систем не провокував посуху. В обох трактуваннях взаємозалежність між «нечистими» покійниками й атмосферними виявами обумовлена похованням їхніх тіл у землі, а за таких умов гуцульські сюжети, в яких погодні явища пов'язуються з жіночими МП локусів природи, слід вважати вторинними.

Спорідненість бурі, вихору, вітру з «нечистими» покійниками може бути результатом ототожнення окреслених атмосферних явищ з нечистою силою, яка має чіткий зв'язок із «безпірними» мерцями – спонукає до суїциду, спричинює посмертну демонізацію, «важку» смерть [325, с. 116; 638, с. 378–379]. Вихор і вітер в українських віруваннях сприймаються втіленням чорта, нечистого духа, мають чітку негативну семантику: людина, потрапивши в поле їхньої дії, хворіє, божеволяє, стає паралітиком, калікою [306, с. 22–24; 561, с. 103]. Суїцид вважається результатом дій нечистої сили – чорта, диявола, сатани: *«Його (повісельника) взьїв не Бог, а злий дух. Йому злий дух це помагає зробити (повіситись)»* (НдвЧрОс); *«Повішеник віддав душу чортам, бо його чорт з рїжками підкусив»* (КсвКсм); *«Він (повісельник) відказавсі від Хреста, пішов до сатани»* (РхвЯс) [31, арк. 3; 58, арк. 4; 66, арк. 4]. Очевидне смислове зближення вихору, чорта та явища самогубства: *«Самогубців ховають без священника. Одному хлопциви зробили такий файний гробове⁴⁷; то як вітри подули, то гет його завалили. Люди кажут, що то лихий завалив, диявол. Він дияволіві віддав душу, то най диявол його ховає»* (КсвВБр) [43, арк. 4]. Смерч, вихор появляється в місцях захоронення самогубців, появи

⁴⁷ Надмогильний пам'ятник.

нечистої сили: *«Були сутичі коло цвінтару – то в них дітьки ходили; там повісельників ховали;.. там, як вітер звівається, то, як смёрч, крутиться, догори в небо;.. я подивилась – три берези... листя з них оббирається, і вони одна до другої б'ються, ніби хтось сидить на них і ними спеціально крутить»* (НдвЗр) [25, арк. 7–8]. Отже, простежується синкретизм вітру, вихору, нечистої сили, «безпірних» покійників. Найменування словацької *віли* походить від **viti* – вити, крутитися і пов'язане зі словом *viliti*, що означає бути одержимим нечистою силою, а в болгар вихор, ураган йменуються *юда* [320, с. 80; 618, с. 342].

Ототожнення вихору з нечистою силою пов'язане з епілептичним станом. Хворому притаманні відчуття овіяння, галюцинації, в яких фігурують демони чи інші фантастичні створіння, тому обидва переживання спричинили ототожнення: демон – вихор [561, с. 116]. Про це свідчать записи з Гуцульщини В. Поля: особи з хворою нервовою системою стверджували, що бачили диявола, інші демонічні постаті [241, с. 172]. В такому випадку спорідненість між атмосферними явищами і «безпірними» покійниками пояснюється психічною хворобою, яка уподібнила в свідомості людини природні процеси з нечистою силою, а вже від тієї відбулась їх проекція на «нечистих» мерців.

До функціональних характеристик «безпірних» мерців через ототожнення з нечистою силою увійшли й інші погодні явища. Гуцули вважали, що на місці, де вдарила блискавка, знаходиться чорт; знайшовши там смолу, сприймали її за рештки його тіла, а особу, в яку вона влучила, не рятували, оскільки існувало переконання, що така людина має належати згаданому МП (БГ) [241, с. 172]. В цій ситуації спорідненість природних виявів, нечистої сили, «безпірних» мерців трактується як результат апокрифічно-церковного впливу, який зумовив ототожнення блискавки з нечистою силою. А вже від тієї погодні вияв перенісся на «безпірних» мерців.

Кореляція між померлими до хрещення дітьми та атмосферними явищами може базуватись на мисленнєвій аналогії. Оскільки сфера перебування таких істот є повітря, небо, вони можуть бути аероморфними, то відповідно МП зближуються з духами, чия поява супроводжується вітром, бурею, грозою [351, с. 37]. У південних слов'ян душа нехрещеної дитини, особи, померлої неприродною, насильницькою

смертю, подібна на дух, дихання, віяння вітру, тому вважається, що такі душі літають хмарами, небом, створюють вітер, вихор, бурю [567, с. 249]. Сам номінатив *літавиця* вказує на зв'язок істоти з атмосферою, її здатність пересуватись повітрям.

Фігурування Черногори як локусу існування «безпірних» покійників, очевидно, пов'язане з тим, що ця місцевість часто була епіцентром атмосферних явищ. Згідно з метеорологічними спостереженнями за 1876 р., саме через цей гірський масив проходили наймогутніші атмосферні циклони, які супроводжувались бурями, градом, надзвичайними погодними процесами [689, с. 61]. Побутове споглядання за атмосферними виявами й зумовило включення Черногори в гуцульську НМ.

Міфо-ритуальні сюжети засвідчили споріднення демонічних істот маністичного походження через спільний зв'язок із атмосферно-кліматичними процесами.

Небезпечні властивості «нечистих» покійників зумовили виникнення запобіжних і нейтралізуючих обрядів. Нехрещених дітей можна відмежувати завдяки здійсненню над ними обряду хрещення. На початку ХХ ст. якщо немовля помирало в утробі, то баба-повитуха хрестила дитину до її появи на світ, здійснюючи обряд над животом вагітної (ВрхГл) [212, с. 149]. Дії з присвоєння імені, кроплення тіла свяченою водою відбувались над народженим мертвим чи живим дітям, яке мало ознаки близької смерті (НдвЧрОс, КсвКсм, КсвББр, РхвСтб, РхвЯс) [16, арк. 15; 27, арк. 3; 31, арк. 3; 66, арк. 2; 69, арк. 1].

Припинити посмертне блукання померлих дітей та запобігти їхній подальшій метаморфозі в жіночі МП можна завдяки здійсненню над ними чітко визначеного акціонально-вербального обряду: сказати слова, які промовляє священник під час хрещення дитини, кинути в напрямку дитини-демона шматок хустини/сорочки [153, с. 46; 186, с. 56; 212, с. 150; 218, с. 84]. Дану практику доповнюють сучасні польові матеріали: *«Коли чуєш голос згубленої дитини, то маєш шос кинути: чи папірчик, чи шос інше»* (ВрхВрхн); *«Коли чути, що дитина маленька плаче, то треба взяти білий платок, чи що маєш біле, і кинути; й цю дитину схрестити якимось ім'ям. Сказати таке і таке ім'ям»*⁴⁸. *Як це зробити, то дитьо' відтак уже не плаче»* (ВрхТпл); *«Як його чути, тогди' би мав хустинку носову, чи кусок шмаїти*

⁴⁸ Чоловічого і жіночого роду.

*урвати, перехрестити, верчи*⁴⁹ *і йти гет зразу. Воно собі піде своїов дорогов»* (РхвСтб); *«Взьїти плато́чок, похрестити три рази і верчи; воно то вхо́пит і більше не буде куге́кати»* (РхвЯс); *«Треба хустинку викинути туди, звідки чути голос, більше не обертатися і піти собі»* (РхвКв) [66, арк. 2; 68, арк. 3; 69, арк. 1; 71, арк. 1; 73, арк. 4]. Способи захисту від демона-дитини через присвоєння імені, крижми фіксовані в лемків, бойків, словаків, поляків [173, с. 361; 325, с. 119; 679, с. 191]. У польських віруваннях померла нехрещена дитина шкодить матері до тих пір, поки та не пошила йому для хрещення сорочку [532, с. 76].

На перший погляд у вказаних обрядах зі знешкодження демонічних створінь відображений обряд хрещення, виконання якого зупиняє активність цих істот. Однак, як вважає Н. Войтович, ознака хрещений/нехрещений для померлих немовлят та їх демонічних іпостасей не є визначальною, оскільки вона не могла існувати в дохристиянські часи [366, с. 97].

У знешкодженні померлих дітей простежуються різні за генезою та смислом мотивації. Кидання крижми покликане надати дитині тіло, адже в традиційній культурі останнє без одягу вважається не сформованим. Як відзначають М. Маєрчик, А. Байбурін, полотно дає немовляті тіло, робить людиноподібним, виводить з інфернальності, «дикості»; процес одягання долучає до світу людей [285, с. 44–45; 532, с. 69]. Присвоєння одягу, імені виводить дитину з аморфного стану й конкретизує її стать [418, с. 83]. Надання імені, як і крижми, також важлива дія із соціалізації особи. Це підтверджує факт, що фігурування названих компонентів є основним способом переведення мертвої дитини з групи демонів у статус пращурів [572, с. 90]. Гуцули вірили: хто кинув шматок полотна на померлу нехрещену дитину і дав їй ім'я, отримав ангела-хранителя в особі цієї дитини [212, с. 150]. Отже, надання одягу, присвоєння імені є ініціальними діями, здійснення яких «легалізує» мертвоу дитину в людському соціумі та нівелює її демонізм. В сюжеті ритуального хрещення померлої дитини простежується аналогія зі способом поховання «нечистих» мерців, практикою жбурляння предметів на їхні могили. Згідно з фіксаціями кінця ХІХ ст. з Центральної України, той, хто проходив

⁴⁹ Кинути.

повз могилу самогубця, тобто особи, яка, як і дитина, померла передчасно, для свого захисту повинен був кинути на гріб разом з іншими предметами шматок сорочки [291, с. 85]. Ймовірно, кидання крижми як захід з відмежування померлого немовляти є трансформованим його похованням. Апотропеїзацію виконує акціональна форма кидання. Аби знешкодити померле дитя, потрібно жбурнути шматок полотна саме через своє плече, а, як відомо, перекидання предмета через себе, як і через будь-який об'єкт, виконує захисну роль [341, с. 265; 435, с. 72]. Гуцули для звільнення від трауру кидають через плече монети (ВрхВрхн); на Закарпатті нейтралізували аномальне яйце перекиданням його через хату, а бойки позбувались вовкуна жбурлянням через нього вил [71, арк. 1–2; 369, с. 152; 586, с. 260].

В основі розглянутого вербально-акціонального заходу, покликаного знешкодити демона-дитину, знаходяться дохристиянські антидемонічні мотиви. Надання полотна, імені – ознаки формотворення тіла, конкретизації статі, маркери прилучення до соціуму. Через набуття тіла, статі, імені, одягу відбувається відмежування від демонічного і прилучення до людського. Кидання полотна співвідноситься зі способом поховання інших «нечистих» покійників і, ймовірно, є редукованим обрядом захоронення дітей. Дія кидання спроектувалась на міфологічний сюжет за аналогією. Оскільки жбурляння в повсякденних реаліях в метафізичному відношенні приносить потрібний результат, то у зв'язку з цією здатністю воно могло перенестись і в міфологічний сюжет, де кидання – форма протистояння небезпеці, зокрема інфантильним МП. Різні ритуально-сміслові компоненти синкретизувались і доукомплектували пізніший сюжет хрещення.

Із намаганням запобігти демонізації померлої нехрещеної дитини пов'язаний інший обряд. На початку ХХ ст. гуцули влаштовували символічне хрещення такої особи над її могилою: освячували в церкві дванадцять горнят з водою, а відтак їх виливали на гріб, вважаючи, що після цього дитина-мерець стане охрещеною, ангеликом (ВрхГл) [212, с. 150]. На Закарпатті, Прикарпатті могили таких мерців поливали освяченою на Маковея водою впродовж семи років [164, с. 191; 446, с. 87]. Як з'ясовано в контексті кореляції між «нечистими» покійниками і погодними

явищами, поливання могил таких мерців первинно базувалось на метеорологічній мотивації, було запобіжним заходом, спрямованим не допустити погодної диспропорції, зумовленої захороненням «нечистого» покійника в землі, або дією з викликання опадів.

До заходів із нейтралізації інфантильних МП належить звичай влаштовувати «колачини» – приурочену народженню немовляти гостину-обдаровування. Відповідне дійство гуцули здійснювали не лишень для живої, але й мертвої дитини: її батьки несли до хресних батьків подарунок – вісім «колачів»; під час обдаровування «колачі» ставили на розстелену на підлозі крижму, а відтак їх давали «запростибіг»; відбувалось трапезування, на якому кожному учасникові дарували горнятко води, «колач», свічку [212, с. 146–147; 213, с. 7; 433, с. 112; 690, s. 94]. Приурочене смерті малої дитини обдаровування калачами відоме і на Чернівеччині, але там хресним батькам дарували непарну кількість хлібів [390, с. 368]. В організації «колачин» після смерті простежується намагання реалізувати родильний обряд, який мав відбутись за життя дитини. Якщо особа померла передчасно і не встигла пройти важливий ритуал життєвого циклу, в даній ситуації «колачини», на «тому світі» невдоволена живими родичами, які їй цього не зробили. У цьому ракурсі посмертні «колачини» слід розглядати родильно-ініціальним заходом, покликаним відвернути потенційну шкоду дитини-мерця через надання благ, які мали бути їй присвоєні за життя. Цим пояснюється явище «похорону-весілля» (Додаток Г. 2. 9). Одночасно в такому заході реалізується ідея ритуального обдаровування за душу покійного («помани»), згідно з якою речі, передані як милостиня символічним уособленням померлого, в даному випадку його хресним батькам, здатні символічно чи метафізично потрапляти до потойбіччя. Тому в посмертних «колачинах» реалізується гіластично-профілактичний мотив: як здійснення обряду уособлює «частку» дитини, так і предметні пожертвування покликані її умилостивити. Розміщення крижми на підлозі може свідчити про давній спосіб поховання мертвих дітей у локусі дому.

В акціонально-смісловому плані інші оберегові чинності здійснюються стосовно жіночих демонічних МП: у лісі не можна залишатися наодинці, спати, на

їхній голос відкликатися, вимовляти ім'я демона, в часі Розігр потрібно перебувати вдома [38, арк. 2; 153, с. 50; 218, s. 91; 253, s. 27; 536, с. 167]. Більшість профілактичних умов базуються на уникненні контакту з демоном, а заборона на спання пов'язана з уявленнями про беззахисність людини під час сну перед нечистою силою, що співвідноситься з табу на спання біля мерця. Оберегом є і мовчання – універсальна форма захисту в ситуаціях контакту з «іншим світом», яку можна прирівняти до загальнослов'янських правил поведінки під час грози й вихору: тримати закритим рот, не кричати, не позіхати, оскільки в такому випадку чорти, юди, змії, інша нечиста сила, які знаходяться в атмосферних явищах, не зможуть проникнути в людину. В поліщуків мовчання – захист від вовка [266, с. 293–294].

Превентивно-захисні дії гуцули здійснювали й відносно нехрещеної дитини, яка могла бути підмінена на демонічну: в хаті весь час мала горіти свічка, кімнату обкурювали ладаном, дитину пильнували, прив'язували до тіла, купали в посудині з водою, яку перед тим підносили над вогнем/димом; намагаючись обманути демона, маля називали фальшивим ім'ям (КсвКсм, ВжнВж, ВжнРзт, ВжнУ-Пт, ВжнСлт) [73, арк. 2–5; 155, с. 97; 212, с. 131–132; 390, с. 358–359; 433, с. 108–109]. Цілодобове освітлення кімнати й постійне стеження за новонародженим зафіксовано у бойків, волинян, болгар [235, s. 118; 522, с. 351–352; 690, s. 95]. У південних слов'ян практика з обману демона передбачала розміщення в колисці замість дитини курки, півня, kota, в бойків – ляльки, обмотаного пеленками макогона, в румунів Буковини – здійснення ритуалу «продажу дитини», зміну її імені, просування немовляти крізь отвір у березі річки [368, с. 159; 545, с. 92; 548; 630, с. 458]. Обман як елемент локальних практик – спосіб лікування недуг в українців, росіян, болгар, лужичан [656, с. 296–303].

Аби внеможливити підміну немовлят, принаймні до середини ХХ ст., гуцули спішили охрестити своє дитя: якщо жінка народжувала вдень, то ще до вечора несли маля до хреста, а якщо вночі – то наступного ранку. Таких дій дотримувались навіть у морозяну погоду (КсвКсм, ВжнРзт) [58, арк. 1; 155, с. 97; 253, s. 21]. Коли все ж нічниця обмінювала дітей, вважалось, що власне немовля можна повернути через

ритуальне побиття демона-підміни: о дванадцятій годині ночі на межі били свербиусом⁵⁰ чи бичували на купі сміття [186, с. 83; 193, с. 118; 213, с. 3]. Гуцули вірили: внаслідок цього заходу бісиця повертала викрадене людське дитя [519, с. 258]. Дії здійснювали опівночі – в час активізації демона, у згаданих місцях, які в міфологічному аспекті є «входом» у «той світ» і «виходом» з нього. В гуцулів збереглося повір'я: щоб отримати від демона власне дитя, його потрібно нести на роздоріжжя, яке за своєю семантикою прирівнюється до межі і також має медіативно-трансцендентний статус (ВрхТпл) [73, арк. 4–5]. Антидемонічний захід базується і на побитті – ритуально-магічному заході, покликаному відігнати нечисту силу: бойки, покутяни, поляки, чехи, лужичани, литовці підмінчат били віником або гілкою шипшини на купі гною до тих пір, поки на крик малечі не приходив демон й не повертав викраденого немовляти [232, с. 100–102; 366, с. 106; 549, с. 179–180]. Лемки завдавали ударів дитині-підміні на порозі, на купі із сміттям, а також її запихали на лопаті в піч [326, с. 280]. Розміщення підмінчати в печі знаходиться у смисловій близькості з підкурюванням дитини чи простору, в якому може з'явитись демон, оскільки обидва заходи базуються на профілактично-катартичних властивостях вогню/диму [521, с. 181]. Мотив «перепікання» немовляти в печі у східних і західних слов'ян відомий як елемент зцілювального обряду від туберкульозу, рахіту, тілесної атрофії. Це підтверджує, що в підміні вбачали хворе, народжене з фізіологічними відхиленнями дитя [325, с. 113; 366, с. 158].

Вогонь, як і вода, – універсальний оберіг проти «нечистих» мерців: щоб захиститись від лісної, на полонині впродовж ночі підтримували вогнище; аби запобігти впливу лісових демонів, породіллі упродовж дев'яти днів після Різдва мили свої груди перед сходом сонця свяченою водою; намагаючись нейтралізувати шкідливі дії нічниці, набирали із дев'яти криниць воду, нею стільки ж разів «відгаїшували» ватру, а рештою – мили обличчя [73, арк. 4–5]. Здатністю відганяти жіночих МП локусів природи наділені рослини, окремі з яких фігурують у гуцульських приповідках: «Як би не лук-часнок⁵¹ та й не одолён-зілля⁵², не виділа б

⁵⁰ L. Rosa corymbifera.

⁵¹ L. Allium.

рідна мати синове весілля!» (КсвСБр); «Ек би не лук-чесно́к, ані одолі́н-зіле, вели би ми Руснака́ на своє весі́ля» (ВрхВрхн) [118, арк. 5; 218, с. 91]. І по сей день гуцули вірять: «щоб охоронитись від ня́вки, потрібно брати з собов у ліс часно́к; та й є така коси́ці – тоя⁵³, то це коло се́би носити, тоді ня́вка не має мо́ці; жінка як уродит, то лук-чесно́к усуди має бути на ві́кні» (РхвЯс) [66, арк. 3]. Оберегові властивості рослин можуть підсилюватись підкурюванням, омиванням: щоб захиститись від лісниці, своє тіло потрібно обкурити/обмити одолоном⁵⁴, зрадзіллям⁵⁵, йорданською водою [215, с. 199–200].

Способом захисту від будь-якої іпостасі покійника вважається розсівання маку⁵⁶: поки демон збиратиме зерна, настане світанок і активність «нечистої» істоти зупиниться (ВрхЗл, РхвКст, РхвЯс) [64, арк. 2; 66, арк. 3; 68, арк. 4]. Іноді мак розсівають навколо дому (ВрхВрхн, РхвЧрТ) [67, арк. 3–5; 70, арк. 3]. В обряді формується захищений простір маркуванням кола і завдяки семантиці маку: він наділений карпогонічними якостями, уособлює життєдайну силу, «переборює» смерть; володіє апотропеїчними властивостями через снодійність та множинність [376, с. 69; 521, с. 40–41, 166–168; 657, с. 170]. Розсівання маку, спрямоване проти «ходіння» мерців, нечистої сили, має загальноукраїнський характер і співвідноситься з аналогічними заходами з житом, вівсом, пшеницею в поховальній та календарній обрядовості [178, с. 302; 207, с. 81; 240, с. 81; 293, с. 271; 490, с. 120; 491, с. 249].

Як від небіжчика й смерті під час виносу мертвого тіла, так і від жіночих МП вберігають дії з перевертання. Щоб позбутись лісниці/нічниці, в будинку потрібно перевернути стіл, образи, посуд, лави. В такому положенні предмети мають пробути три ночі, і після цього демонічні істоти залишають живу людину (ВрхГл) [105, арк. 18–19]. Серби, щоб відігнати від дому вампіра, перевертали посуд, а чехи – віник для знешкодження нечистої сили [520, с. 679]. Обереговою здатністю володіє і вивертання: аби захиститись від лісної, потрібно вдягти одягу навиворіт,

⁵² L. Valeriana officinalis.

⁵³ L. Aconitum.

⁵⁴ Укр. Синюха блакитна; L. Polemonium caeruleum.

⁵⁵ Укр. Парило звичайне; L. Agrimonia Eupatorium.

⁵⁶ L. Papaver rhoeas.

від цього демон більше не чіплятиметься (НдвЗл) [186, с. 58]. Вивертання одягу – екзопатетична дія: в сербів вивернений головний убір – спосіб захисту від вампіра, сорочка – від шкідливих ворожінь; у словаків вивернений одяг – оберег від віл, лісовиків – демонів локусів природи [639, с. 465–466]. В цьому смисловому ряді знаходяться і зовнішні маркування осіб у період трауру: босняки, аби не піддатись впливу небіжчика, смерті, впродовж сорока днів не голились і ходили у вивернутих кожухах, а жінки – з розпущеним волоссям і в обернених назвні безрукавках [642, с. 121–122]. Розглянуті дії з перевертання предметів у поховальній обрядовості, дії з вивертання в НМ дозволяють кваліфікувати такі практики способами обдурення зла: демонічна іпостась від незвичайної побутової обстановки блудить, сприймає за чужу, і це змушує її йти геть, тоді як вивернута одяга, як і зміна зовнішнього вигляду тіла, «маскує» об'єкт від шкідливого впливу нечистої сили. Антидемонічними властивостями володіє й озвучене у зворотному напрямку замовляння: пастухи гуцульських полонин для захисту від *мари* вимовляли ззаду наперед молитву «Отче Наш» [223, с. 146]. Ймовірно, первинною була захисна дія з вивертання предметів, одягу, а вже від неї утворились похідні оберегові сюжети, в тому числі згадане замовляння із застосуванням молитви.

Лісну можна нейтралізувати, обв'язавши її тіло поясом священника (ГГ) [215, с. 198]. Тут реалізований потрійний захисний символізм. Зав'язування, сформоване внаслідок цього коло мають захисну здатність, і цей принцип діє в незалежності від того, хто знаходиться всередині кола – джерело небезпеки чи об'єкт, який потрібно вберегти [322, с. 357]. В даній ситуації демон локалізується всередині кола, яке його ізолює від людей. Автономно взятий пояс є маркуванням «цього світу», тоді як його захисні здатності підсилює сакральний варіант – елемент одягу священнослужителя. Це співвідноситься з покутською акцією проти «нечистого» покійника з підкурювання церковним фелоном й польським заходом проти лісового демона богиньки, який полягав у підкладанні під голову жінки чоловічого вінчального пояса, наділеного прокреаційною силою [178, с. 302; 521, с. 32]. Зв'язування має зрозумілий логічний наслідок – обмежує функціонально:

очевидна паралель зі знешкодженням упиря через зв'язування його ніг, тулуба ланцюгом [165, с. 170].

Сприйняття «нечистих» покійників як небезпечних відобразилось в особливих способах їх поховань, які водночас і є засобами нейтралізації. Оскільки розміщення їх тіл у землі могло спричинити засуху, неврожай, а в українських віруваннях – навіть її «плач», то слов'янські народи таких мерців до початку ХХ ст. викидали в болото, урвища, інші важкодоступні місця, залишали на перехрестях доріг, межах полів, сіл, а зверху закидали хмизом, гіллям [514, с. 540; 538, с. 409]. Через те, що Церва викорінювала такий спосіб поховання, своєрідним компромісом між давнім звичаєм і священнослужителями стала практика з одночасним захороненням таких мерців у могильній ямі та її «заложення» хмизом. Цим пояснюється запис, згідно з яким на могилі⁵⁷ померлого «наглою» смертю пастуха в день роковин гуцули щорічно спалювали спеціально накладене галуззя (ГГ) [223, с. 145–146]. За описом Я. Фальковського, вбитого чоловіка хоронили на місці смерті, там ставили хрест, і кожен, хто йшов повз гріб, накидав на нього гілки, хмиз та пруття. Вважалось: хто цього не виконає, того вчепиться блуд – дух небіжчика (КсвСБр) [218, с. 84]. Згідно з іншими віруваннями в цьому вогні очищається грішна душа, яка в муках блукає по світу (ГГ) [456, с. 246]. Бойки на таких могилах спалювали сміття напередодні Трійці і мотивували це тим, що душам грішників потрібно освятити ніч, в яку виконувався ритуал [203, с. 209].

Кидання на могили «нечистих» мерців, найчастіше самогубців, гілок, сіна, соломи, каміння, землі фіксоване на Закарпатті, Галичині, Волині, Чернігівщині, Полтавщині, у поляків, білорусів, росіян, євреїв, киргизів, англійців, ірландців, шведів [171, с. 224; 278; 291; 439, с. 88–128; 587; 693, с. 353]. Припускається, що відповідні дії були формою жертвопринесення душі покійного, своєрідною допомогою в створенні їй житла, а разом з тим намаганням остаточно локалізувати на цьому місці мерця, щоб він не «ходив» [550, с. 332]. За іншими трактуваннями закладення могил «нечистих» покійників гіллям було трансформованим обрядом трупоспалення [408, с. 304]. Не заперечуючи останньої тези, як і дослідники

⁵⁷ Знаходилась на полонині «Гостовець», Гринявські гори.

В. Білий, М. Андрюніна, вважаємо, що такий ритуал був захисною дією від небезпечного мерця і нечистої сили, яка знаходилась на такій могилі, адже уже сама дія кидання соломи, галуззя, грудки землі в народній практиці виконує функцію оберегу [278, с. 106–107; 291, с. 94]. На це вказують згадані гуцульські вірування, а також зафіксовані на інших теренах мотивування: на Закарпатті кидання гілля на гріб самогубця пояснювали тим, що «відкупляються» від нього; поляки на могилах убитих у лісі людей спалювали галуззя, щоб не мати перешкод в дорозі [587; 693, с. 357, 361–362]. На спалення сміття як захисну дію вказує й те, що в різдвяно-новорічний період сіно, соломі гуцули кидають на вогонь якраз у рамках «проводів» пращурів.

Щоб не викликати атмосферні катаклізми, інші небажані наслідки, в гуцулів на початку ХХ ст. було заборонено хоронити самогубців на цвинтарі [188, с. 248]. Їх погребали у ровах (НдвЧрП), урвищах, прірвах (РхвКсПл) [36, арк. 4; 61, арк. 3]. Редукцією таких поховань стали захоронення самогубців на цвинтарі в «сутьичі» (КсвКсм) чи окремо від померлих «правильною» смертю – в куті кладовища (НдвЗр, НдвЧрП, НдвЧрОс, ВрхЗл, ВрхВрхн, РхвЯс, РхвКв) [31, арк. 3; 34, арк. 5; 47, арк. 4; 58, арк. 4; 66, арк. 3; 68, арк. 6; 70, арк. 10; 72, арк. 3]. Для самогубців як найбільш гріховних мерців, які продали душу дияволу і відреклись від Бога, дотепер регламентований особливий поховально-поминальний ритуал: їхні похорони відбуваються без участі священника (ВрхЗл, ВрхВрхн, НдвЧрП, КсвББр, КсвВБр, РхвКсПл, РхаКв, РхвЯс), за ними не моляться, не читають Псалтир (КсвКсм), не дзвонять (РхвЯс), їхнє тіло не беруть до церкви (КсвББр), не запалюють свічок, не роблять поминки (РхвЛз, РхвКв), не ставлять хрест (НдвЗр, НдвЧрП, РхвЛз), а якщо й встановлюють, то лишень через сім років після смерті (РхвКв, РхвСтб) [27, арк. 3; 29, арк. 3; 32, арк. 5; 43, арк. 4; 60, арк. 3; 66, арк. 3; 68, арк. 6; 69, арк. 1; 70, арк. 1; 72, арк. 3; 593, с. 22]. Через трансформування обряду в наш час спосіб захоронення осіб, які померли «наглою смертю», не відрізняється від поховання, яке здійснюють над звичайними покійниками: смерть через утоплення вважають нещасним випадком, і таких мерців хоронять за всіма церковними канонами (РхвЛз, РхвЯс) [66, арк. 3].

Оскільки інгумація померлих до хрещення дітей здатна провокувати природні катаклізми, то гуцули принаймні до середини ХХ ст. їхні тіла завішували на гіллі смерек, залишали під їх коренем або закопували біля дому під яблунею, оскільки вважали, що внаслідок цього діти-мерці більше не турбуватимуть живих (НдвЗл, РхвСт) [69, арк. 1; 188, с. 248]. Припускається, що відповідна практика, простежена в більшості слов'янських народів, первинно ґрунтувалась на ототожненні лісу як «чужого», потойбічного світу, міфологічно-медіативному статусі дерев, які мають чіткий зв'язок із місцями поховань, фігурують у фразеології смерті [263; 264, с. 542–558; 306, с. 26; 367, с. 62]. Через модифікацію способу захоронення померлих нехрещених дітей гуцули почали хоронити за цвинтарем на неосвяченому місці, тоді як бойки, поляки, болгари – на межі, під огорожею кладовища [164, с. 191; 173; 186, с. 97; 248, с. 214; 446, с. 86].

Поліваріантними є способи знешкодження упиря. Це єство ховали на перехресті доріг, що, ймовірно, ґрунтувалось на намаганні заплутати демона, аби той не знав, котрим шляхом повертатись до колишнього дому (БГ) [177, с. 114–115]. Якщо демонічну сутність цього МП не було розпізнано вчасно, а його захоронення спричиняло погодно-кліматичний дисбаланс, масову смертність людей, худоби, то тоді стосовно нього реалізовувався вторинний поховальний ритуал. Згідно з записами початку ХХ ст., гуцули, як і суміжні бойки, викопали й розчленували тіло демона, все склали в мішок і на межі полонин спалили на терновому вогнищі (Рх, РхвЯс) [174, с. 142–143; 216, с. 108]. В описі 30-их рр. ХХ ст. йдеться: гуцули Косівщини викопане з могили тіло упиря спалили на границі сіл між Середнім та Вишнім Березовом [218, с. 88]. Нейтралізація базувалась на спаленні, фізичному розчленуванні тіла, і всі дієства відбувались на символічній локації між «тим» і «цим світом».

Для знешкодження впливу упиря над його тілом здійснювали просторові переміщення: відкопували і перевертали в труні обличчям униз, розміщували таким чином, щоб ноги опинились на місці голови [177, с. 115; 519, с. 256]. Відповідні антидемонічні дії відомі й у бойків [527, с. 88]. Сюжети, в яких фігурують упирі, а також відьми, можуть вказати на первинну мотивацію перевертання як

апотропеїчної практики. Обидва МП споріднені зв'язком із нечистою силою і приналежністю до категорії «дводушників». Гуцули вірили, якщо тіло відьми обернути, коли та заснула, тобто в момент, коли з неї вийшла одна із душ, то така особа більше не оживе [215, с. 203]. Оскільки зміна положення тіла внеможливіє повернення до нього душі і оживлення демона, тому такі зміни у фізичній локації істоти і стали апотропеїчними. Це дає підстави вважати, що первинно захисна дія перевертання обумовлювалась маністичними мотивами.

Домінантним заходом проти шкідливості упиря в гуцулів, як і в більшості спільнот, було калічення його тіла: під час поховання відтинали голову і клали між ногами; забивали в серце кілок зі сріблястої тополі, осики [177, с. 115; 188, с. 251; 212, с. 192; 215, с. 205; 219, с. 141; 244, с. 112; 247, с. 260]. В суміжних до Гуцульщини місцевостях нещодавно зафіксовано редукований захід: щоб упир після смерті «не ходив» і не спричинив помору, в кут підвалин його хати забивали цвях [389, с. 33]. Дія з пробивання тіла демона відома у всіх слов'ян і відрізняється лишень породою дерева, яке для цього використовувалось: в українців, росіян – осика, в поляків – дуб, осика, в сербів, болгар – глід, терен [261, с. 459]. Антидемонічні практики фізичного нівечення демона, відомі в інших етнографічних груп Карпат (підрізання жил на ногах, встромляння колючки глоду під нігті, вбивання голок в п'яти, насипання потовченого скла в рот, зв'язування ніг, обв'язування тулуба, замикання рота на колодку), на Гуцульщині не зафіксовані [165, с. 170; 197, с. 54–55; 511, с. 123; 587, с. 31]. Калічення тіл «нечистих» покійників, на думку Н. Велецької, первинно могло бути пов'язане з ритуальним умертвінням осіб похилого віку [338, с. 153]. Така позиція не заперечує псування його тіла як способу нейтралізації, адже в Карпатах довголіття – маркування відьми, а в південних слов'ян і «пережитий», і «невижитий вік» вважається причиною вампіризації померлого, тому пошкодження тіла демона – логічний захід із припинення його функціональності, який з'явився в міфологічному сюжеті з побутової аналогії, коли проникнення чужорідного об'єкта в тіло тварини/людини спричинює смерть [669, с. 90]. Пробивання тіла МП відповідає профілактично-апотропеїчному вбиванню цвяха в поховальній обрядовості.

Зупинити післяпоховальні візити «ходячого» мерця можна завдяки здійсненню символічного весілля та залученню сюжету інцесту. Згідно з даними першої чверті ХХ ст., гуцулка зуміла припинити «ходіння» чоловіка-упиря лишень тоді, коли сказала демоні про своє близьке заміжжя з рідним братом (НдвБОс) [218, s. 86–87]. В іншому тогочасному повідомленні з гуцульсько-бойківського пограниччя йдеться про те, що для зупинення візитів мертвого хлопця дівчина повинна одягнути *рантук*⁵⁸ і в ньому переночувати [219, s. 141]. Подібні сюжети відтворюють і сьогоденні оповіді: «Жінка розказувала, що чоловік вмер, щовечора приходив і лягав спати з нив, як живий; а так їй хтось нарадив, щоб вона зібралася в косиці, як княгині⁵⁹, і сіла за стіл. Він входи до хати, а вона каже: «Я віддаюсі; і хто видів, щоб мертвий до живої йшов?» Як вона се сказала, то так він не приходив більше ніколи» (НдвЧрП); «До жінки цілий рік приходив мертвий чоловік. Місцеві старожили порадили і допомогли зібрати двох її дітей у весільний одяг, поставили колач на стіл, деревце. Біля дванадцятої ночі небіжчик прийшов до хати і промовив: «Скільки я жив, я ніколи не бачив і не чув, шоби рідні діти віддавалисі». А вона: «Скільки я жила, ніколи не чула і не бачила, шоби мертвий до живої ходив». Після цього мертвець пішов через страх» (Рх); «Чоловіка вбило дерево... Явивсі додому, сів і дивівсі на ню... Ї порадили одягнути вінчане плаття, і коли він прийде, не звертати на него увагу. Прийшов мрець до неї і питає: «Чого ти так довго миски мисш?» А вона: «Як се так може бути, шо мертвий до живих може приходити?» І він пішов собі» (РхвСт) [15, арк. 4; 50, арк. 2; 69, арк. 1]. Перекази про весілля брата з сестрою з предметним використанням вінчального одягу як способу захисту від «ходячих» мерців зафіксовані в бойків, поліщуків [216, с. 109–110; 265].

У наведених сюжетах накладається полізначна захисна семантика. Весілля, його атрибути протиставляються смерті/мерцям у системі обрядів родинного циклу і є універсальним оберегом. Для аналогії символіка весілля виконує відмежувальну дію не тільки проти нечистої сили, але й хтонічних істот: гуцули, як і поліщуки,

⁵⁸ Головний убір, задіяний у весільній обрядовості.

⁵⁹ Наречена.

імітацією весільного обряду позбувались тарганів [91, арк. 59]. Вінчальна одежа задіяна в метеорологічній і лікувальній магії: серби нею розганяли хмари і зупиняли град, а поляки – застосовували для загоювання ран [624, с. 326]. Апотропеїчна дія посилюється сприйняттям інцесту як ірреального, забороненого в екзогамному соціумі явища. Мотив шлюбу між кровноспорідненими – спосіб нейтралізації русалок, «ходячих» покійників на Поліссі, адже їх відлякує згадка про статевий контакт між родичами як неможливий акт [423, с. 249]. Згідно з віруваннями сибіряків, мотив статевого контакту між родичами здатен захистити від крадіїв. В македонців ідентична ідея закладена в захисному скотарському обряді. Щоб не дати відьмам відібрати молоко, на Юрія брат з сестрою ставали біля хліва і промовляли: *«Коли вжениться брат з сестрою, тоді нехай піде молоко з вим'я»* [265]. Отже, шлюб, статевий контакт між кровноспорідненими особами у традиційному мисленні співвідноситься із чудом, надприроднім відхиленням і відганяє демонічних МП [634, с. 559]. Тут очевидна аналогія з гуцульським уявленням про те, що упиреві можна нашкодити, розповівши байку [186, с. 107].

На початку ХХ ст. для припинення повернення чоловіка-покійника гуцулка набирала з потоку в старі *«постоли»* воду, тричі лила її через спину і промовляла: *«Йек мені не треба цйого постола, то и тобі не треба ходёте!»* (ВрхГл) [519, с. 255]. Гуцулки, щоб перешкодити появі чоловіка-утопленика чи самогубця, ллють воду на поріг, мотивуючи тим, що *«там ніби ріка піде – і він не годен буде зайти в хату»* (РхвКст) [64, арк. 2]. Нейтралізувати «нечистого» покійника, як і домашнього духа, може освячена вода, сіль, вогонь, обхід будинку із запаленою свічкою (КсвКсм, НдвЗл, РхвЯс) [20, арк. 6; 155, с. 136; 223, с. 149]. Якщо померлий після похорону продовжує з'являтися, то особі, якій він являється, *«скидають ватру»* (РхвКсПл, НдвЧрП) [32, арк. 3; 60, арк. 3]. Щоб зупинити «ходіння» чоловіка-мерця, гуцулки підкурювали під димоходом його одяг, який останнім був на його тілі (НдвБОс), жертвували за його «душу» хліб, свічку (ВрхТпл) [73, арк. 2–3; 218, с. 84]. У наведених сюжетах реалізується захисна семантика води, вогню, солі, воскової свічки, магічна здатність кола як захищеного простору, нейтралізуюча дія вербального вимовляння чи цілого обряду («скидання ватри»), а також

відмежувальна властивість предмета, який шкодить колишньому власникові (підкурювання одягу мерця). Тут задіюється магічна властивість субститута мерця, котра за аналогією переносить на покійного його ж фізичні властивості, внаслідок чого і припиняється «ходіння». Обряд відбувається під димоходом, який, як і будь-який інший отвір, мислиться «входом» потойбічної істоти у цьогосвітній простір. Це співвідноситься з гуцульським віруванням: щоб небіжчик не привиджувався, то перш ніж подивитись на його тіло, потрібно глянути на піч, димохід (НдвЧрОс) [31, арк. 3–4]. У ситуації з жертвопринесенням втілений гіластичний сенс: задобривши мерця, можна позбутись його появи.

В гуцульській НМ «неправильна» смерть, доповнена іншими внутрішньообразними чинниками, зумовлює посмертну демонізацію, формування «нечистих» покійників: інфантильних образів, жіночих істот локусів природи, самогубців, утоплеників, упирів, мерців, які вижили «свій вік», померли природньою смертю, але під час їх поховання і поминання не було дотримано ustalenoї звичаєм процедури, інших умов. Розгляд характеристик МП засвідчив їх гомогенність (спільне маністичне походження, поліморфізм, зв'язок з нечистою силою, амбівалентність, схожі заходи знешкодження), а часто неоднорідність, зумовлені іноетнічними впливами, трансформуванням, синкретизмом, локальними нашаруваннями.

3.2 Домашні духи: генеза, набуття, демоніми, функціональність, знешкодження

Серед маністичних іпостасей гуцульської НМ вагоме місце належить домашнім духам – МП, об'єднаним спільними ознаками: походженням, локалізацією, функціональністю. Формотворення домашніх духів належить до основ анімістично-тотемістичного сприйняття світу, яке зумовило одухотворення матеріальних предметів і сформувало взаємозалежність роду з мертвими як «патронами» [671, с. 87].

У слов'янській міфо-ритуальній традиції поширені п'ять типів домашніх духів: *дух-збагачувач* гарантує достаток, після смерті власника забирає його душу; *дух-*

покровитель опікується сім'єю, господарством; *зооморфна іпостась в образі змії* забезпечує благополуччя, турбується про худобу; *дух-покровитель* у вигляді ласиці – протектор над худобою; *дух-карлик* дбає про газдівство і приносять багатство [343, с. 153]. В окремих етнокультурних зонах домашні духи відомі в різному внутрішньо-типологічному співвідношенні і насичені локальними особливостями. На Гуцульщині домінантним є дух-збагачувач, інтегрований із функціональними й зовнішніми рисами антропоморфного духа-покровителя, нечистої сили. Поширеними є зооморфні іпостасі духів локусу дому у вигляді змії та ласиці, тоді як відомості про духів-карликів відсутні. В гуцулів не збереглося чітких світоглядних кореляцій між домашніми духами й маністичними мотивами, які є загальновідомими у народів Центрально-Східної Європи, тому таку взаємозалежність можливо реконструювати через залучення емпіричного матеріалу з інших етнічних теренів.

Антропоморфний дух походить від пращурів роду – осіб, які померли «правильною» смертю, пройшли «повноцінний» поховально-поминальний обряд і тому набули статусу духа-опікуна нащадків. В поляків *dziady* – домашні духи-охоронці мають кровний зв'язок із померлими родичами [710, s. 44]. В росіян *дедушка домовой* – дух-охоронець сім'ї походить від особи, яка першою померла в новому домі, родоначальника [362, с. 135–136; 509]. Подібні вірування були характерні й для гуцулів, на що вказує фіксація початку ХХ ст.: де хата – там «сидить» домовик (КсвШш) [218, s. 89]. Оскільки в кожній оселі помирає людина, то повсюдно є і домашній дух. На таке розуміння наводить і вірування волинян, де домовик походить від покійників, тому знаходиться в кожному будинку [386, с. 380]. Через намагання набути духа-покровителя в гуцулів існувала заборона виносити з хати важкохвору людину, адже вважалось: якщо та помре за межами житлового локусу, то все господарство піде за нею на «той світ» (ВрхГл) [211, с. 261]. Смерть за межами житла внеможливе поселення духа-покровителя і призводить до занепаду газдівства.

В інших етноваріантах домашні духи походять від викиднів, мертвонароджених, померлих до хрещення дітей, похоронених у житловому

просторі мерців, оскільки первинним місцем поховання покійників була оселя та пов'язані з нею локуси: покуть, місця під порогом, підвалинами [510, с. 148; 599, с. 74]. В українців та болгар відомі повір'я про викидні, які після семи років перебування в землі стають домовиками [701, s. 681]. Чеський домашній дух *скрітек* похідний від мертвої нехрещеної дитини, а сербський, македонський – від загиблої в локусі дому людини [385, с. 96; 570, с. 236]. Поліщуки хоронили мертвонароджених і померлих нехрещених дітей під хатнім порогом, столом, піччю, подоляни – біля порогу вхідних дверей, білоруси – в саду, росіяни – під підлогою будинку, бойки – під порогом, в покуті, під вишнею, тому в них поширені повір'я про *змітчат* – дітей-мерців, які знаходяться під фундаментом хати [173; 287, с. 138; 293, с. 280; 444, с. 313; 476, с. 210; 531, с. 169; 690, s. 112]. В польських віруваннях поховане під хатнім порогом нехрещене немовля стає *клобуком* – домашнім покровителем, який приносить багатство [446, с. 88]. Інгумація нехрещених малят біля дому під плодовим деревом фіксована і на Гуцульщині (РхвСтб) [69, арк. 2–3]. Можна погодитись із Н. Войтович про те, що домашні духи первинно походили від душ похованих у домі чи біля нього членів сім'ї, тоді як на Бойківщині, як і Гуцульщині, такий зв'язок зберігся у формі поховання біля будинку нехрещених дітей [366, с. 68]. Є незрозумілим, чому нехрещених дітей хоронили в житлі, оскільки вони є «нечистими» покійниками. Д. Зеленін таку ситуацію пояснював віруванням, що пращури роду приймають таких немовлят під свій захист і оберігають від нечистої сили, тому ті не уособлюють небезпеку [439, с. 72]. Незважаючи на те, що в гуцулів не збереглося чітких світоглядних взаємозалежностей між домашніми духами та душами мерців, у минулому такий зв'язок міг існувати, на що вказують згадані інотериторіальні вірування, а також шляхи набуття МП локусу дому.

Основним способом породження духа-збагачувача, духа-покровителя в гуцулів, як і решти етнографічних груп українців Карпат, є його магічне виведення з яйця [366, с. 32–36; 479, с. 137; 725, с. 77]. На початку ХХ ст. гуцули тримали впродовж дев'яти днів під пахвою «*зносок*» – перше, останнє, найменше, без жовтка, з двома жовтками, знесене чорною куркою чи на Благовіщення яйце. Виконавець ритуалу

мав знаходитись на печі, в темноті, йому заборонялось вживати їжу, воду, говорити, молитися, хреститися (НдвЗл, ВрхГл, ВрхБрв, ВжнРзт, РхвЧрТ) [67, арк. 5; 91, арк. 107; 153, с. 48; 155, с. 254; 156, с. 158; 177, с. 113; 186, с. 74–76; 215, с. 215; 253, с. 29]. Передбачалось, що з яйця появлявся дух, якого одразу належало «замовити» – вказати, чим саме він має займатись у повсякденні (НдвЗр, ВрхГл) [33, арк. 2]. Під час цього акту демонічне єство та його господар укладали угоду: дух зобов'язувався служити власникові до його смерті, а опісля – господар жертвував демону свою душу (ВрхВрхн, НдвЧрОс) [31, арк. 7; 215, с. 213–214].

Схожу практику виведення домашнього духа відтворюють і сучасні польові матеріали, які є однотипними і лишень у незначних відмінностях описують магічний обряд: *«Казали, що пів року треба сидіти на печі, в темному місці, аби ніхто не знав. Треба було тримати зно́сок – чорне яйце від чорної курки або перше знесене яїчко»* (ВрхВрхн); *«Домашнього чорта висиджувала жінка на печі. Вона мала з цим яйцем відсидіти три неділі і виходило не курі, а домашній чорт»* (ВрхЗл); *«Брали перше яйце, яке знесла чорна курка, тримали його під пахов' дев'ять днів, сиділи в темноті, не їли, ні до кого не говорили. На дев'ятий день то яйце вибухнуло – і звідти з'являвся чорт-помічник»* (ВрхЗл); *«Колись носили яйце під пахов' і це вигрівали. Курка несе перше яєчко малесеньке; то треба його під паху покласти і носити дев'ять день. В дев'ять день звідти вискакувало....»* (ВрхТпл); *«Брали від чорної курки перше яйце; то чоловіки обично виводили. Мав сидіти на печі і тримати під руков 9 су́ток, вставати не мав права. Коли він (дух) віколо́чував, то сі питав: «Для чого ти мене вівив?»* (РхнСтб); *«Шукають перше яйце від чорної курки тай йдуть на піч, кладуть під паху яйце на 9 діб; так чорт відти віскакує з того яйця. Говорит з ним, і він питає: «До чого ти мене віростив?». Треба сказати: «До маєтку, до бійки чи до чого»* (РхнЯс) [47, арк. 2; 66, арк. 5; 69, арк. 2–3; 70, арк. 9; 72, арк. 5; 73, арк. 7; 74, арк. 2].

Породження домашнього духа в чіткому календарному періоді з аномального чи звичайного яйця, але знесеного птахом із фізіологічними відхиленнями, типове для інших етнокультурних зон: у бойків воно повинно бути «зноском» – першим, останнім, маленьким, з двома жовтками, без жовтків; у білорусів – подібним до

ракушки, без жовтка; в росіян, сербів – із мертвим зародком курчати; в поліщуків, болгар – з двома жовтками; в сербів – від курки, яка піє як когут; в чехів – від чорної курки; росіян, білорусів, українців, поляків, сербів, хорватів – від чорного когута; у болгар – знесене в Страсний Четвер до сходу сонця [248, s. 175; 366, с. 32; 510, с. 148]. Від аномального яйця походить дух-збагачувач, відомий у Словаччині, Словенії, Далмації, Боснії, Чорногорії, Південному Банаті [603, с. 79]. Схожою до гуцульської є магічна дія з виведення домашнього духа: бойки Старосамбірщини, щоб породити таке єство, тримали зносок під лівою пахвою упродовж дев'яти днів напередодні Великодня, ні з ким не віталися, не вмивалися, не хрестилися, сиділи у темряві, ні до кого не відкликалися; у Закарпатській Верховині домовика вважали нечистим духом, дияволом, і щоб його отримати, увесь пасхальний період носили за пазухою яйце; словенці, болгары, серби носили яйце під пахвою, за пазухою сім, дев'ять, сорок днів; у чеській НМ ідентичним способом до гуцульського виводять духа-помічника – *шотку*, а в румунській – духа-збагачувача *спірідуса* [248, s. 175; 366, с. 32; 378, с. 214; 385, с. 95; 510, с. 148; 568, с. 143].

Для осмислення зв'язку між згаданими способами породження домашнього духа і померлими слід конкретизувати кілька аспектів. Вирощування демонічного створіння у весняний час, особливо яйця, знесеного на Благовіщення, пов'язане з попаданням зародка в смугу космічного перелому. В цей час завмирає життя – і яйце, знесене куркою в один із небезпечних днів ранньої весни, стає вмістилищем демонічних створінь, які завдяки здійсненню відповідного магічного обряду отримують можливість «прорватись» із «того» в «наземний світ». Із цим «особливим» часом співвідносяться гуцульські і загальнослов'янські побутово-виробничі заборони, базовані на принципах кінесики – намаганні уникнути зачаття чи появи потомства в цей період, оскільки вважається, що приплід буде неповноцінним: кривим, кульгавим, косим, куцим, сухим [274, с. 56–57, 65–66]. На Благовіщення в гуцулів заборонялось ставити яйце під квочку, бо вважалось, що курча народиться калікою, матиме дві голови, нарості на тілі [177, с. 103; 253, s. 28]. Словаки і серби вірили: хто працюватиме в середу на Федоровому тижні, в того курчата вилупляться кульгаві, глухі, виродкуваті. Лемки на Благовіщення не

доторкались до насіння, оскільки це б не дозволило йому прорости [274, с. 63–66]. Через потенційну небезпеку вивести демона знесені на Благовіщення яйця знищували: викидали в ріку, змащували апотропеями – сажею, вугіллям (НдвЗл) [187, с. 33]. Бойки вірили: яйце з аномаліями здатне викликати епілепсію, смерть, тому його нейтралізовували перекидаючи через хату, закопуючи на межі [586, с. 260]. Повсюдно в «переломний» час у земний простір проникає демонічне єство, візуально й предметно втілене в аномальному яйці. Відповідно гуцульська практика виведення домашнього духа-збагачувача в календарно маркованому часі пов'язана з міфо-темпоральним концептом космічного перелому: в цей час утворюється особлива медіативна межа між двома світами – і потойбічним силам, тобто померлим, її легко долати і потрапляти до земного простору. Таким відтинком в зимову пору є різдвяно-новорічний період, коли потойбічні істоти також проникають у «цей світ», що відображено в ряджено-маскарадних дійствах.

На Благовіщення вперше в році появляються й зооморфні іпостасі домашніх духів (ГГ, ЗГ) [68, арк. 6; 187, с. 31; 215, с. 215]. У болгар в цей день з-під землі вилазить *домашарка* – домашня змія-берегиня [274, с. 118]. Поява духів дому на Благовіщення, в часовій близькості до цього дня пов'язана з пробудженням хтонічного світу, спорідненого в міфологічному аспекті з країною мертвих.

Про потойбічно-маністичне походження домашніх духів свідчать умови, яких дотримується виконавець ритуалу під час виведення істоти. Заборони хреститись і молитись обумовлені впливом християнства і означають відречення від Бога, а ритуальна мовчазність, перебування агента магічної дії в темряві співвідноситься зі світом мертвих [524, с. 118]. І справді, розглянутий у другому розділі матеріал, а також аналітичні положення А. Байбуріна вказали: мовчання – фізична властивість мерця, яка відображає близькість МП до «іншого світу», а мотив темноти – характеристика потойбічного простору [285, с. 92–93]. Про зв'язок із загробним світом свідчать і інші умови породження демона: поляки Підгалля вірили, що в задушні дні душі померлих прийдуть до своїх домівок лишень у тому випадку, якщо там буде дотримано тиші; в бойків пограбарю, який ніс плід мертвої дитини на цвинтар, заборонялось розмовляти; поліщуки вважали, що на поминальній трапезі

побачити померлих, які прийшли в гості, здатні лишень ті, хто напередодні дотримувався посту [222, s. 70; 248, s. 214; 678, с. 112]. Локація здійснення ритуалу – піч має чіткий зв'язок із померлими: в давнину під нею хоронили небіжчиків; даний хатній елемент задіяний у рамках повернення дитини-підміни, викраденої маністичним демоном; фундамент печі в поліщуків іменується «дідом», а, як відомо із гуцульських вербальних позначень ритуального снопа, задушних днів, загальнослов'янських уявлень, цей термін позначає «пращурів», «духів померлих» [327, с. 64; 597, с. 43; 601, с. 312]. Бойки, виводячи домашнього духа *антипка*, попелом, утвореним унаслідок спалення кісток мерця, намащували «зносок», все разом замотували у вогке полотно і носили під рукою до моменту з'яви демона [203, с. 210]. Погоджуємось із Є. Левкієвською, В. Королем, що дія з виведення домашнього духа є процесом викликання покійного зі світу мертвих, де яйце, переважно аномальне, є медіатором, через який мрець потрапляє в світ людей і стає духом-опікуном/духом-збагачувачем [515, с. 199–200; 725, с. 81]. Логічною є й позиція Н. Войтович, яка ототожнила недоношене яйце з несформованим мертвим плодом дитини і констатувала, що таке аномальне яйце і є уособленням даного МП [366, с. 36].

Узгоджується з розглянутими шляхами набуття домашнього духа і дещо інший в акціональному плані спосіб. Щоб вивести *анклюза*, гуцули ставили в черевик під ліву п'яту монету і дотримувались умов, що й зі зноском: не вмивались дев'ять днів, не їли соленого, не говорили, не молились, не обтирали нігті [215, с. 213–214]. Даний сюжет пов'язаний із «нерозмінною монетою» і її нечистою природою. В українців така монета номінується *інклюз*, *анталюз*, *конфлюз*, у поляків – *inkluz*, *m'iklus*, *angluz* й відома тим, що притягує багатство, за будь-яких обставин повертається до свого власника і містить в собі злого духа, диявола, нечисту силу [211; 273, с. 59]. Використання такої монети в гуцульському сюжеті разом зі згаданими умовами є магічним способом викликання демонічного ества, спорідненого з нечистою силою.

Щоб викликати духа-збагачувача, гуцули опівночі на роздоріжжі тричі свистіли (БГ) [177, с. 113]. Даний спосіб набуття демона-покровителя базується на

«нечистій» семантиці роздоріжжя. На це вказує нейтралізація на цьому місці об'єктів, які контактували з мертвим тілом, гуцульські оповіді про оселення в цій локації чорта після його вигнання з раю (РхвЧрТ) [67, арк. 4]. Дія реалізується опівночі – часі активізації нечисті, через свист – характерну для нечистої сили вербальну одиницю, пов'язану з магією викликання мерців: поліщуки для появи чорта вночі у лісі гучно свистіли; бойки вірили, якщо свиснути під час транспортування покійника, то той обов'язково повернеться до особи, яка здійснила звуковий сигнал [203, с. 189; 678, с. 114]. У слов'янській культурі свист амбівалентний: провокує появу чортів, «безпірних» покійників, вітру, вихору, бурі, атмосферних демонів маністичного походження, а подекуди їх відганяє [569].

В гуцульській практиці духа-збагачувача можна купити. Осередками купівлі-продажу такого створіння були с. *Гошів*⁶⁰ та м. *Сигіт*⁶¹ (ВрхВрхн, ВрхЗл, НдвЗл, КсвСБр, ВжнРзт) [12, арк. 5; 40, арк. 3; 70, арк. 8; 156, с. 2; 186, с. 73–74]. Демона купували у плящі і при транспортуванні додому дотримувались застережень: не хрестились, не вмивались, тримали під лівою рукою упродовж дев'яти днів (НдвЗл, ВжнРзт) [156, с. 2; 186, с. 75]. Продажем домашнього духа до недавнього часу займались мольфари: *«Тут ходив з Яблуниці оден Михайло. Він їх вірошував, носив у борньо́вці⁶² і казав: «Купіт собі служку»... За то дехто платив по 500 гривень»* (РхвЧрТ) [67, арк. 2]. «Знаючі» гуцули продавали духа для сприяння в будівництві, укладення шлюбу [384, с. 343–344]. Домашнього духа можна отримати під час купівлі речі, тварини, а сама передача з рук в руки матеріального предмета супроводжується фразою «даю з усім»: *«От купуєш скрипку, а тобі ка́жут: «Я тобі продаю скрипку з усім». В тебе в уяві, що там смічок, футля́р, а то там ще шос є – чортик»* (ВрхВрхн); *«Ти прийшов на базар і шос там купуєш, будь-яку річ, і тобі її продают з усім. Тогди́ можна купити шчезника... Якщо ви знаєте це, то маєте відповісти: «Я з усім не беру, я беру ложку, а всьо не беру! Тогди́ я його не отримую»* (ВрхТпл); *«От людина щось собі купує, а я кажу: «Продаю зо всім!». Та людина його купила – і він переходив до неї на службу»* (РхвСтб); *«Як купуют*

⁶⁰ Долинський р-н., Івано-Франківська обл., Україна.

⁶¹ Сучасне м. Мармарош-Сигіт, Румунія.

⁶² Рюкзак.

корову, то треба, аби на неї щось було повійі́зано. Як її продають не голу, то так і аби тоті та́зди мали, аби вона не була пуста́ на молоко. А з тим повійі́заним і переходи чорт до нового господарі» (Рхв Кв) [68, арк. 5–6; 69, арк. 2–3; 70, арк. 8; 73, арк. 7]. Гуцули, продаючи корову, не віддають покупцям мотузку, оскільки бояться, що разом із нею передадуть свого духа-збагачувача (ВрхГл, ВрхЗм) [486, с. 30].

Духа-збагачувача можна отримати після смерті попереднього його власника як елемент успадкування: коли господар помирає, то «домовий служка» переходить у підпорядкування близької особи покійного разом із будинком (ВрхВрхн, РхвЧрТ) [67, арк. 2; 70, арк. 8; 309, с. 100]. На Гуцульщині в опосередкованому вигляді зафіксовано «запрошення» домашнього духа до новобудови, що є загальновідомим на інших українських теренах. Покутяни, щоб заманити духа до нової хати, ставили на порозі ложку каші, бойки з таким мотивуванням запалювали живий вогонь, а поліщуки перед початком закладин будинку клали хлібину під стіл і просили «домовиків», «щоб з'їли і не шкодили в господарстві» [182, с. 96–97; 202, с. 18; 455, с. 216; 655, с. 54]. У гуцулів таких дій не фіксовано, але на їх існування в минулому може вказувати заборона замітати в новій хаті в перший день проживання, оскільки вважається, що можна «вимести» щастя і не буде вестись господарство [218, с. 36]. Отже, якщо замітати, то можна нейтралізувати МП локусу дому – і він не сприятиме в газдівстві. На це вказує апотропеїчність віника [359].

Якщо статус опікунів зооморфних домашніх духів на Гуцульщині очевидний, то їх зв'язок із померлими завуальований. У південних, західних слов'ян змії та ласиці, як духи-опікуни, мають маністичну генезу – походять від душ померлих пращурів, є їхньою реінкарнацією, тому піклуються про благополуччя нащадків. У словаків ласиця вважається втіленням душі померлої господині дому, а змія – душі господаря [425, с. 307–308]. В уявленнях поліщуків після смерті одного з членів сім'ї біля будинку з'являється змія – покровителька господарства [343; 351, с. 38; 518]. Ототожнення звірів із померлими вважається рисою початкового періоду формування релігійного світогляду. Ймовірно, що пошанування звірів розпочалось через появу табу на їхнє вбивство [580]. На думку Ф. Потушняка, офілатрія виникла

через анімістичний світогляд і здатність плазунів умертвляти [577, с. 88]. Ф. Колесса вірування в домашнього вужа/змію пов'язував із анімізмом і тотемізмом, оскільки тотемами ставали тварини, які вважалися носіями душ [473, с. 12]. За С. Толстою, рецепція ласки й змії, як видозмінених форм душ померлих людей, обумовлена їх хтонічними ознаками – зв'язком із землею, підземним світом, ототожненням із потойбіччям [348, с. 150]. Л. Виноградова прийшла до висновку, що зооморфний тип домашніх духів в образах ласки, змії, вужа пов'язаний із душами померлих пращурів, які після смерті виконують покровительські функції [350, с. 83].

Для позначення домашніх духів у гуцулів фіксовані різні найменування: відантропонімічні назви – *петя* (ВрхТпл), *глібо* (КсвСтКт), *василь* (ВжнМр), *античко* (ВжнРзт), *хлопець* (ВжнСмк), *хлопчик* (ВрхЗл); номінативи, які відтворюють функціональні властивості, здатність зникати, зв'язок з локусом дому – *домовий слуга* (НдвЗл, РхвЯс), *служка* (РхвЯс), *хованець* (НдвЗл), *щезник* (ВрхГл, ВрхЗл, ВрхВрхн); лексеми, що вказують на чітку взаємозалежність між домовим духом та нечистою силою, нерозмінною чарівною монетою – *чорт*, *диявол* (ВрхЗл, ВжнРхт, РхвЯс, РхвКв), *чортик* (ВрхВрхн), *сатана* (КсвКсм), *домашній чорт* (ВрхГл), *дідько-домовик* (НдвЗл), *дідько* (КсвСтКт), *інклюз* (ВрхГл); евфемізми, які ґрунтуються на намаганні уникнути його справжнього імені, адже це вважається способом викликання єства – *він* (НдвЗл, КсвСтКт), *той пропав би* (РхвЛз), *має того* (ВрхЗл, РхвСтб) [55, арк. 5; 66, арк. 5; 68, арк. 5–6; 70, арк. 8; 72, арк. 5; 73, арк. 7; 101, арк. 19; 156, с. 2, 162; 186, с. 74; 477, с. 733; 519, с. 252–253; 661, с. 102]. Назви, у пестливій формі – *глібо*, *хлопчик*, *чортик*, обумовлені спробою умилювати демонічне створіння, щоб те було лояльним, виконуло свої функції і не шкодило. Для вербального маркування домашніх духів зооморфного типу вживаються загальновідомі назви цих істот: *ласиця*, *вуж*, *гадюка*.

Домашній дух переважно нулеморфний, хоча здатен набувати видимих матеріальних, поліморфних форм: має вигляд хлопця (ВрхГл, РхвЯс), невмиваної, покритої сажено людини з хвостиком, різками (ВрхВрхн), хлопчика з різками (ВжнРзт), хлопчика з кінськими копитами (РхвЛг), невеликого зросту, взутий у чоботи (ВжнРзт) [70, арк. 8; 155, с. 15; 156, с. 6, 13; 519, с. 252]. Домашній дух-

збагачувач може перетворюватись на kota (ВжнРзт, НдвЗл, ВрхГл, КсвСБр), собаку (ВрхГл), мишу, муху, вівцю (НдвЗл), жабу (Вжн), часто змінювати подобу: «*Він показує вівці і конем, і котом, і поросьїм*» (ВрхЗл) [72, арк. 5; 75, арк. 3; 155, с. 255; 156, с. 13–14, 158; 186, с. 74]. Образи домашнього духа – від антропологічних до зооморфних, характерні для демонології поляків, бойків, волинян, а невидимість, здатність раптово зникати, змінювати подобу – одна з базових ознак демонічних МП [386, с. 357–361; 409, с. 61; 678, с. 110; 692, с. 34].

Характерною рисою гуцульських домашніх духів, як і відповідних створінь всього Карпатського регіону, є їхня вузькоспеціалізованість: демон обмежується одним видом діяльності [366, с. 50; 525, с. 217–221]. Господар може володіти кількома *хованцями*: один пильнує коні, худобу, другий – будинок, третій – пасіку, четвертий – примножує гроші (Клм, ВрхЗл, НдвВрт, РхвЧрТ) [46, арк. 1–2; 67, арк. 2–4; 72, арк. 5; 156, с. 162]. Одночасно важлива риса духів дому – багатофункціональність: забезпечують непереможність у бійці, талант у музиці, влучність на полюванні, є фертильними і здатні виконувати різночинні побутові обов'язки, зокрема «колисати багатому газді дитину» [101, арк. 21; 155, с. 254; 176, с. 156]. Не випадково, С. Вінценз піддав сумніву нечисту природу гуцульського домашнього духа: оскільки його терпить Бог, св. Ілля не б'є громом, він любить худобу, то відповідно – не може бути злим духом [360, с. 68–69]. Головна функція *інклюза* полягає в примноженні грошей свого господаря [661, с. 113]. Про багату особу гуцули кажуть: «*Він має хло́пця – хло́пець помагає...*» (ВжнСмк) [519, с. 253]. Домашній дух пов'язаний із закопаними скарбами, здатен їх успішно здобути для свого власника (ГГ) [91, арк. 107]. Це узгоджується з сюжетами польської НМ, в яких домашній дух приносить хазяїну золото [692, с. 35]. В гуцулів дух-збагачувач, частина його одежі допомагає власникові без перешкоди проникнути до зачиненого магазину та здійснити вдалу крадіжку (КсвКсм, ЖБКр) [106, арк. 2–4; 117, арк. 5]. До цих сюжетів у смисловій близькості знаходяться оповіді про цвіт папороті, який може відчиняти будь-які замки і якого стережуть *щезники* [117, арк. 30].

Поліфункціональність, іноді вузькоспеціалізованість домашнього духа, його опікунство над господарством, зв'язок з грішми, здатність захищати домашнє

майно, діяти далеко за межами житлового локусу підтверджують сучасні польові матеріали: *«Якщо у людини худоба си тримає, нічого з господарки не умирає, сіна мало дають, і це таке файне, таке чьімне, то кажут: «Йой, щьїзнека має, що це через него всьо так добре є»* (ВрхВрхн); *«Якщо людина – його господар, то він її роботу виконує. Може допомагати щось робити при будівлі чи в лісі»* (ВрхВрхн); *«Він робив в господарстві всю роботу: дрова колов, носив, складав...»* (ВрхТпл); *«Ці, шо сисе' тримали, то так він помогав їм, шо вони, що схотіли, то усьо' мали. Він давав прибуток у господарстві. Міг бути прибуток з грошій, бо чорт гроші любить. Один чорт – до грошій, другий – помогов' худобу обходити, третій – до пасіки»* (ВрхЗл); *«Його купують для роботи, аби гроші велисі»* (РхвКв); *«Один мужик пас овець, і в нього був помічник; і як чоловік лігав спати, то вівці нікуди не йшли, не губилисі»* (РхвЯс); *«Ми робили в колгоспі і пішли до газдині вили взьїти, а то вила сїгнуло і не дало. Жінка хотіла яблуко зїрвати, а він вдарив її – і яблуко впало з рук»* (РхвЧрТ) [67, арк. 2; 68, арк. 5–6; 70, арк. 8; 71, арк. 1; 72, арк. 5; 73, арк. 7; 480, с. 200]. На Гуцульщині існує практика наслання домашніх духів на інші господарства для заподіяння їм шкоди: знищення побутових предметів, фізичної розправи над худобою, продукування шуму (РхвЧрТ, РхвЯс) [66, арк. 4; 67, арк. 2].

МП локусу дому має і негативні прояви. Його амбівалентність є універсальною ознакою, яка проявляється у двох площинах: коли дух задоволений – є покровителем, а коли обділений, ображений – приносить нещастя, біду [671, с. 87]. В гуцулів домашній дух виявляє невдоволення, якщо під час його виведення господар не вказав, чим саме дух має займатись у своєму повсякденні, несвоєчасно годує його, дає солону їжу [12, арк. 5; 73, арк. 7; 117, арк. 15–16]. Демонічна іпостась здатна бити, душити, вбивати людей, спричиняти хворобу, нищити, переважно перевертати предмети домашнього вжитку, худобу: *«Той дома поперевертав усьо', побив горшки, усьо' поницив!»* (ВрхЗл); *«Він приходив – і вночі му'чив людину, навалювавси на неї, не давав дихати, бо йому було зле. Людина, яка має чорта, стає неадекватна, з розуму сходить»* (ВрхТпл); *«Вночі він господаря так кидав до землі, що чуть не забив»* (ВрхВрхн); *«Як вони сі з ним не обходїт так, як він хочїт, то може всьо нищїти»* (ВрхЗл); *«Тут був в одної баби чорт, то він так бабу му'чив,*

що чудо. Вона собі віклочила, віростила чорта» (РхвЯс); «Він може вбити людину. У нас один чоловік мав його вікложеного; дідो зсипав собі із 12 Святвечорів і з 12 Великоднів воду у бочайку. А він (домашній дух) взяв і перевернув тому воду, аби помститися дідови, бо той щось йому не вгодив. Худобу дідови поперевертав у хліву. Дідो ішов від церкви та й на труні його стрітив. Той там так сильно бив і вдома доби́в; дідо від того вмер. Це він зробив за то, що дід кричав на него, чого він йому вісипав свічену воду» (РхвЯс); «Та людина, що мала чорта, могла від него і вмерти» (РхвСтб); «Від одної баби взяли отаву, а він там мав гніздо; та так бив гет усьо'...» (РхвВдц) [66, арк. 4; 69, арк. 2–3; 70, арк. 8; 72, арк. 5; 73, арк. 7; 186, с. 75; 480, с. 198].

Здатність домашніх духів перевертати/обертати свійських тварин, зв'язувати їх хвостами, розбивати хатні предмети, душити сплячих людей, завдавати їм фізичного болю, спричиняти смерть, проявляти звукову активність у формі стукоту, стогону, сміху характерна для НМ українців, росіян, поляків, словаків, болгар [172, с. 185; 678, с. 110; 679, с. 197].

Негативними для господаря є умови угоди, укладеної з домашнім духом під час його виведення: МП після смерті свого власника забирає його душу. Цим пояснюється «важка» смерть, оскільки, захоплюючи душу, демонічне єство «мучить» людину – і вона то помирає, то оживає; заволодівши душею, дух несе її в пекло (ВрхЗл, НдвЗл, РхвЧрТ) [67, арк. 2; 72, арк. 5; 74, арк. 2; 186, с. 76; 387, с. 57]. Ототожнення домашнього духа з нечистою силою та відплата демону душею універсальне для слов'янської НМ: у словаків Орави *цмок* одночасно дух-збагачувач і чорт, якому людина зобов'язується віддати після смерті душу [316, с. 162]. Ідея про маністичну відплату демону відображає християнський сюжет про продаж душі дияволу, а взаємозв'язок між «важкою смертю» і домашнім демонічним створінням зумовлений його десакралізацією, критичним ставленням з боку Церкви. «Важка смерть» – ознака гріховності, зв'язку з нечистою силою, тому контактування з домашнім духом, який ототожнюється з чортом, зумовлює тривалу й важку агонію. В поодиноких фіксаціях домашній дух здатністю впливати на атмосферні процеси споріднений з іншими маністичними персонажами НМ: під час похорону своєї

господині він викликав сильні вітри, які перевернули хату, і спопелив труну з мертвим тілом (НдвБОс) [218, s. 88–89]. Отже, дух дому здатен викликати погодні явища і забирати за свою службу як душу, так і тіло господаря, що можна вважати локальною особливістю гуцульської НМ.

Про поширеність на Гуцульщині уявлень про зооморфного духа-змії і його опікунські функції свідчить запис із Косівщини: в кожному домі є *гадина-дух*, який підтримує благополуччя сім'ї [218, s. 37]. Пієтет гуцулів до зооморфних духів в образі змії/ласиці відображений у відзначенні свят Чесного Хреста, св. Власа, Матвія, Катерини. В ці дні накладаються табу на господарські роботи, а їх недотримання зумовлює шкоду худобі з боку хтонічних істот [60, арк. 4; 91, арк. 92; 147, с. 39; 153, с. 50; 224, s. 207].

Як і в суміжних спільнот, у гуцульських віруваннях ласиця та змія виконують функцію протекції над худобою, оберігають її від нечистої сили, відьомських чар, які можуть відібрати молоко (НдвЗл, РхвЧрТ) [67, арк. 2; 186, с. 22]. На ласиць і змій як іпостасей домашніх духів, локалізованих в межах господарства, вказує чіткий зв'язок між ними та худобою, табу на їхнє вбивство, спричинення їм шкоди, оскільки це загрожує сім'ї втратою щастя, покровительства і може спровокувати помсту від хтонічних істот у вигляді умертвіння людини, худоби [177, с. 141; 218, s. 82; 230, s. 419]. Здатність ласиць і змій забезпечувати сім'ю «щастям», «удачею», табуїзацію їхнього вбивства відтворюють теперішні свідчення: *«Де хата є, то там має бути і ласиці. То домашня тварина. Вона приносить людям удачу в газдівстві»* (РхвКв); *«Не можна змію вбивати коло дому, бо тогди' вони ще гірше починають нападати, особливо на маржсину. Якби вбив королеву, то змії тогди' загризуть усю твою сім'ю. Вони (змії) є коло кождої хати. Кажут, що вони захищають худобу, їх не мож вбивати, інакше поразит друга змія когось із живих, худобу»* (РхвСтб); *«У кожній хаті є вуж і ласиці; якщо їх розізлити, то вни будуть пити кров із вімени»* (РхвЯс); *«Ласку не можна бити, гоніти, бо вна від того худобину збав'їє»*; *«Є змія домашня; її бити не можна, бо вона – оберіг хати. Вона десь жиє під підлогов»* (ВрхЗл); *«Люди ставлітсі до ласиці дуже з обережністю, бо якби її ківнув, то вона худобу кусає – і через це та здихає... У нас змію, яка є під*

хатов, не вбивают, бо кажут, що тогди нема в хаті щьїсті, в хаті не поведётсі. Якщо її вбити коло стайні – то буде зле з худобов, а якщо коло хати – то в хаті нещьїсті стане» (ВрхТпл) [68, арк. 5–6; 69, арк. 2–3; 72, арк. 5–6; 73, арк. 7–8; 480, с. 202]. На Поліссі стосовно вбивства домашнього вуза зафіксована приказка: «Як убив польового, то не матимеш і домового» [383, с. 154].

Взаємозалежність між вбивством домашньої змії і смертю людини може ґрунтуватись на ідеї помсти чи пояснюватись південнослов'янським віруванням: плазун є двійником померлого родича і водночас живого господаря, іншого члена сім'ї, а тому смерть хтонічної тварини зумовлює відповідний процес над людиною [518, с. 339]. Шкода від змії є схожою до тієї, яку завдають окремі МП маністичного походження: на Закарпатті вірили у домашню змію-полость, яка приходила вночі ссати груди жінки. Особа від цього блідла, хворіла й помирала. З цього приводу Ф. Потушняк провів аналогію між змією і демонізованими померлими нехрещеними дітьми *збісцатами*, оскільки одна із їхніх функцій – висушування жіночих грудей [577, с. 101]. Тому зв'язок між вбивством плазуна і умертвлінням людини може вказувати на генезу зооморфних духів від душ померлих дітей.

Позитивні властивості гадюки як МП відображені у використанні частин її тіла в народній лікувальній практиці: її варили в дев'яти водах, а відтак ставили на язик, щоб вгамувати біль (ЖбКр) [115, арк. 11]. Зміїна луска використовується для лікування овець, відкритих ран і зубного болю (ВрхТпл, ВжнПт, РхвВБч, РхвКв) [24, арк. 3; 62, арк. 2; 68, арк. 5–6; 73, арк. 7]. Поліщуки їли м'ясо домашнього вуза, вважаючи, що особа, яка це виконає, здатна розпізнати людські недуги, вилікувати власне тіло [383, с. 159]. Надприродні характеристики тіла домашньої змії простежуються в різномірних господарсько-побутових актах: жало гадюки позитивно впливає на процеси гостріння коси, полювання, нейтралізує спрямоване на корову шкідливе ворожбитство (ВрхЗл, РхвКст) [64, арк. 2; 186, с. 32]. На Закарпатті голова змії, поставлена під шапку, дає змогу розпізнати *босоркань* – відьом [577, с. 89]. Із зооморфним домашнім духом пов'язані гуцульські вірування про царицю змії: вона має корону з діамантом, здатним замінити в побуті свічки,

нафту (ГГ) [204, с. 16]. Діамант наділений тими ж властивостями, що й цвіт папороті, який оточують щезники (НдвБОс) [218, с. 82].

Магічно-позитивні якості домовика-змії простежуються на способі боротьби з грозою: палицею, прутом, якими перед тим дотикались до вужа, відганяють хмари, зупиняють град, дощ (НдвЗл, ВрхБрв, ВрхБрж, ВрхКрвр) [186, с. 32; 215, с. 221–222; 486, с. 30]. Для позитивного результату такий прут використовували під час судового процесу, лікування корів (НдвЗл) [186, с. 33]. Ймовірно, саме після контакту зі змією – іпостассю домашнього духа, палиця набирається магічної сили, здатна впливати на атмосферні, ситуативно-побутові процеси. Простежується зближення з угорськими віруваннями: МП змії – керує вихором, бурею [334, с. 302].

Домашні духи в іпостасях ласки, змії як патрони над худобою характерні для Полісся, Бойківщини: в поліщуків ласиця, вуж називаються *домовик*, *домовой*, їх потрібно регулярно годувати і заборонено вбивати, відсутність цих істот призводить до занепаду газдівства; у бойків якщо вуж ссе корову, то вона дає більше молока, а вбивство домашньої гадюки зумовлює смерть господині дому, худоби [181, с. 80; 366, с. 40; 381, с. 462; 383, с. 153–154; 388, с. 478; 427, с. 133–136; 524, с. 117]. Маністична генеза, зооморфний вигляд, протекція над господарством, особливо худобою, здатність гарантувати сім'ї успіх, достаток, табу на вбивство зближують гуцульського домашнього духа в іпостасях змії з литовським *вужем*, білоруським *домовым вужем*, російськими *дворовой змеей*, *дамашиным вужом*, *дворовой гадюкой*, сербською *чуваркучкою*, польським *домовим вужем*, болгарськими *смоком*, *стопанкою*, *чуваркою*, *домашаркою*, *дядом*, чеськими *гадом-господарічком*, *гадом-домовнічком*, словацькими *домашнім гадом*, *старим газдою*, *старим дідом*. Офілатричні образи домашніх духів поширені в чехів, словаків, сербів, македонців [274, с. 118; 316, с. 163; 319, с. 306; 366, с. 41; 385, с. 97; 392, с. 91–100; 473, с. 14; 518, с. 339; 649, с. 274; 697, с. 193]. Усе це свідчить про спорідненість гуцульських домашніх духів зооморфного типу з відповідними образами НМ різних слов'янських народів і вказує на їх спільні етногенетичні основи формування.

Нейтралізацією, заходом із налагодження взаємин між домашніми духами і господарями вважається ритуальне годування МП локусу дому. На початку ХХ ст.

гуцули кілька разів на день давали *домашньому слuzі* молоко, сметану, кукурудзяну муку, кулешу, ставили для нього ложку, миску, горнятко, оскільки вірили, що нагодований демон сидітиме тихо, а голодний – видаватиме різнорідні звуки невдоволення (ВрхЗл, ВрхГл, НдвЗл) [12, арк. 4; 156, с. 162; 186, с. 74, 82; 519, с. 252]. Ритуальне «годування» духів дому як гіластичну дію відтворюють теперішні свідчення: *«Йому треба давати кулеші несолені. Він сіль не любить... Господар казав: «Василино, віднеси хлопчикови їсти, аби він тихо сидів»* (ВрхВрхн); *«На поді йому си́пліт молока, кулеші. Кожного дня йому там їсти давали, лиш усьо́ не солене. Як посолити – то він то скида́є»* (ВрхЗл); *«Йому треба варити несолену кулешу із кукурудзяної муки. Покласти увечері то на сво́лок на поді – і тогди́ він собі їст, заспоко́юєтсі і нікому нічого не каже. Коли чуєш, шо він далі гримі́т, то знов треба кулешу зварити. Йому дає їсти той, хто має з ним зв'язок, хто його придбав»* (ВрхТпл); *«Він їсть кулешу, масло лиш не солене; їх йому клали на комінок»* (РхвЯс) [66, арк. 5; 70, арк. 8; 72, арк. 5; 73, арк. 7].

Задовольнивши фізіологічні потреби демона в їжі, досягається його умиротворення. Корелятивно на Закарпатті вважали: щоб прогнати відьму, для неї потрібно залишити їжу та воду [579, с. 38]. «Годування» реалізується й у відношенні до зооморфних типів домашнього духа: ласицю, вужа, гадину годують коров'ячим молоком (ВрхЗл, РхвЯс, РхвКв) [66, арк. 5; 68, арк. 2–4; 72, арк. 5]. На честь ласиці господарі жертвують «запростибіг» троє яєць, оскільки здорове хтонічне створіння захищає домашню худобу, а хворе – шкодить (ВрхКрвр) [486, с. 35]. Македонці щорічно жертвували *степаніну* курку, барана [570, с. 234]. Унікальним для слов'янської міфо-ритуальної традиції є те, що гуцули домашньому духові за виконані функції платили грішми: *«Він не служив задурно. Йому треба давати солодке молоко, гроші, платити пару копійок. Він мав якесь місце на поді, там йому клали молоко і коло того гроші»* (РхвСтб) [69, арк. 2–3]. Фігурування грошей як «відкупних», покликаних запобігти негативному впливу духів, у смисловому плані зближується зі спорядженням мерця грішми, а також їх перекиданням через спину в контексті передчасного звільнення від трауру (КсвБбр, ВрхВрхн, ВрхТпл, Рх) [27, арк. 3; 70, арк. 8; 73, арк. 4; 79, арк. 4].

Позбутися домашнього духа можна передаванням його іншій особі. До цього спонукає обставина, згідно з якою дух-збагачувач не дозволяє своєму власникові померти «легкою» смертю, тому більшість гуцулів похилого віку стараються «віддати» демона (ВрхЗл, КсвСБр, РхвЧрТ) [12, арк. 5; 40, арк. 3; 65, арк. 2]. Його передають разом із матеріальними речами, а сама дія супроводжується фразою: «*Його бери з собов!*» (НдвЗр, РхвЯс) [25, арк. 9; 66, арк. 2–3]. Отже, демонічне єство переходить від одного власника до іншого разом із матеріальним об'єктом, і процес підсилюється сталим словесним замовлянням.

Захисним об'єктом від домашніх духів є сіль, якої вони бояться і не вживають [519, с. 252]. Сіль – апотропей, відомий у багатьох міфо-обрядових сюжетах: на гуцульських полонинах її використовували в лікувальній магії проти «вроків», знешкодження відьом; в родильній обрядовості українців ця речовина захищає дитину від нечистої сили; в бойківській поховальній обрядовості сіль задіяна у відмежувальній дії від мерця, смерті; в польській міфології відьми споживають виключно несолену їжу, в македонській – посолена вода умертвляє змія-демона, в болгарській – вампіра [295, с. 209, 247; 320, с. 628; 536, с. 142, 161–162; 591, с. 114–115; 651, с. 144]. Повсюдно несолена їжа сприймається як демонічна, приналежна до нечистого, а сіль нейтралізує смерть, мерців, демонів. Сіль як засіб захисту від домашнього духа застосовується разом із гострими залізними предметами: щоб прогнати домовика, на стіл потрібно поставити сіль, ніж (РхвЯс) [66, арк. 4]. Щоб демон локусу дому не зазнав ушкоджень, заборонялось класти на припічку сокиру (НдвЗл) [111, арк. 19]. Вразливість домашніх духів до гострих предметів підтверджує їх маністичне походження, адже на поминальних обідах хліб часто не ріжуть, а ламають, оскільки вважається, що душі мерців уникають гострих металевих предметів, які можуть їх поранити [386, с. 373]. Як з'ясовано в рамках поховальних апотропейчних чинностей, де схожу функцію виконують цвях, сокира, серп, захисна дія ножа базується на подвійній семантиці: він із металу і має гострі, ріжучі краї, небезпечні для духів.

Позбутися, вбити домашнього духа можна сильним ударом палиці навідліг (ВрхГл) [519, с. 252]. Антидемонічні дії проти «нечистих» мерців, базовані на ударі

зворотним боком долоні, поширені в інших етнографічних групах: покутяни так позбувались упиря, бойки – повісельника [185, с. 315; 527, с. 86]. Нейтралізація відбувається як через магічний вплив вивертання, який доповнює широкий ряд захисних обрядів, базованих на семантиці звороту, так і через сам удар. Апотропеїчну дію виконує і автономно взята ліва рука: щоб унеможливити прохід відьми, бойки Закарпаття перев'язували двері ниткою, зсукою лівою рукою [579, с. 38]. Близьким за значенням до заходу з биття МП зворотним боком знаходиться вірування в те, що *щезника* можна підпорядкувати собі, залізи в перевернуту діжку: від цього з'явиться демон – і його можна «замовити» на вчинення будь-якої дії (ЖБКр) [117, арк. 5]. Отже, вивертання предмета обманює, послаблює, робить підконтрольним демона.

Розірвати відносини з домашнім духом можна наказавши йому виконати априорі нездійсненне завдання – випрямити кучеряве волосся (ВрхТпл) [73, арк. 7]. Схожий спосіб позбутися домашнього демонічного єства фіксований в долинян: йому доручали відбілити чорну вовну [479, с. 137]. Тут простежуються аналогії до заходів із припинення реінтеграції «ходячих» мерців – сюжету весілля-інцесту, оскільки ці ритуали базуються на неймовірному, ірраціональному. Це не єдиний випадок, коли рефлексії з нейтралізації домашнього духа та «ходячих» мерців є аналогічними. Для відгону щезника гуцули вимовляють ту ж примовку, що й проти лісної (КлмПчн, ЖБКр) [105, арк. 107; 118, арк. 5].

У гуцульській НМ значна частина її образів генетично похідна від покійників. В основі такого перетворення знаходиться явище «неправильної» смерті, яке інтегрує ряд маркувальних ознак, а також притаманні певному МП автономні причини (контактування з нечистою силою, самогубство, дводуштя та ін.). У зв'язку зі зникненням світоглядних зв'язків між домашніми духами і покійниками їх існування відстежено та констатовано через залучення матеріалів з інших теренів. Потойбічно-маністичне походження демонічних істот локусу дому засвідчив розгляд способів їх набуття, які в міфо-обрядовому аспекті відображають магію викликання покійників, чітких функціональних ознак, сталих для персонажів окресленої генези.

Системний аналіз характеристик МП маністичного походження засвідчив існування наскрізних смислових основ, відображених у причинах посмертної активності, зовнішності, функціональності, способах знешкодження. Попри чіткі внутрішньообразні характеристики, розгляд найменувань, дієдатності, основних візуальних ознак засвідчив інтегрованість МП. Це зумовлено множинністю чинників, серед яких найбільш вагомими є: спільне маністичне походження, ототожнення з нечистою силою, іноді схожі причини демонізації, задіяння універсальних для традиційної культури апотропеїчних об'єктів і засобів нейтралізації зла. Незважаючи на трансформативні зміни, іноді абсолютне зникнення окремих вірувань, ритуалів, можна стверджувати про існування цілісної гуцульської міфологічної системи, де маністичним образам належить вагома роль.

[12, 15, 16, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 43, 44, 46, 47, 50, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 91, 101, 105, 106, 111, 114, 115, 117, 118, 129, 130, 146, 147, 153, 155, 156, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 197, 202, 203, 204, 207, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 222, 223, 226, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 252, 253, 257, 258, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 273, 274, 278, 280, 285, 290, 291, 293, 295, 297, 306, 309, 310, 311, 316, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 332, 334, 338, 341, 343, 347, 348, 350, 351, 352, 356, 359, 360, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 372, 374, 376, 378, 379, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 397, 408, 409, 418, 423, 425, 427, 433, 435, 436, 438, 439, 444, 445, 446, 455, 456, 460, 473, 476, 477, 479, 480, 484, 486, 487, 490, 491, 501, 505, 506, 508, 509, 510, 511, 514, 515, 516, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 527, 528, 531, 532, 536, 538, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 558, 561, 567, 568, 569, 570, 572, 577, 578, 579, 580, 581, 586, 587, 591, 593, 594, 597, 599, 601, 603, 618, 624, 625, 626, 629, 630, 634, 635, 638, 639, 642, 644, 645, 646, 649, 651, 655, 656, 657, 661, 669, 670, 671, 672, 675, 678, 679, 682, 689, 690, 692, 693, 695, 697, 701, 702, 703, 707, 710, 712, 715, 725, 726].

РОЗДІЛ 4.

Мерці та поминальні мотиви в календарній обрядовості

Покійники і їх ушанування – важливий агент і відповідно мотив гуцульської календарної обрядовості, які в сукупності формують синкретичну систему полізмістових уявлень, вірувань, звичаїв, обрядів. Визначальним чинником поминань вважаються індоєвропейські вірування в амбівалентний зв'язок між померлими і живими членами роду: систематичні жертви мотивують мерців виконувати покровительські функції – підвищувати прокреацію рослин, дерев, тварин, раціонально регулювати зміни в природі, сприяти сімейному добробуту, захищати нащадків, а їх відсутність спонукає покійників творити зло – насилати природні катаклізми, смерть, нищити врожай. Тому поминальні практики гіластичні – покликані задобрити, умилоствити померлих і водночас відвернути їхню шкоду [298, с. 18–19; 331, с. 25; 443, с. 233; 473, с. 28; 478, с. 31–32; 513, с. 249–252; 589, с. 30; 681, с. 5; 694, с. 4]. В мотиваційно-смісловому і предметно-акціональному аспекті поминальні заходи відповідають фізіологічно-побутовим потребам мерців, базуються на матеріалістичних характеристиках їхніх душ, світоглядному моделюванні потойбіччя як аналогу земного світу [478, с. 33].

У гуцульському обрядовому календарі, як і слов'янському, є періоди, коли поліморфні (маністичні, антропоморфні, символічно-алегоричні) іпостасі мерців здійснюють локативні переміщення між «тим» і «цим світом». Такі темпоральні відтинки і, відповідно, поминальні обряди припадають на кульмінаційні точки календаря, коли відбуваються різкі природні зміни й важливі суспільно-економічні зрушення – землеробсько-скотарські та господарсько-виробничі дії, залежні від покровительства. Вважається, що поминання узгоджуються з рухом сонця, припадають на періоди зимового, літнього сонцестояння, весняного, осіннього рівнодення і пов'язані з хтонічними, орнітоморфними істотами, ототожненими в міфосприйнятті з душами покійників [298, с. 17; 513, с. 251].

Різнохарактерними поминальними рефлексіями в гуцульській календарній обрядовості наповнений різдвяно-новорічний період. Поминання в цей час,

імовірно, пов'язані з рухом сонця – на різдвяні свята припадає зимове сонцестояння [589, с. 23], і реалізуються в «запрошенні», «годуванні», «напуванні», «зігріванні» душ померлих, інших жертвних формах. Присутність мерців у цьому часопросторі відображена в різночинних віруваннях, маніпуляціях із ритуальним снопом і в символічних представниках «того світу» – ряджених персонажах різдвяно-новорічних обходів.

Більшість поминальних дій здійснюються в контексті Першого Святого вечора, оскільки цей день відкриває важливий час у святково-релігійному, господарсько-виробничому, магічно-ритуальному житті суспільства [475, с. 351], а душі померлих повертаються з потойбіччя до живих родичів для спільної вечері. Корелятивно гуцулами перед застіллям здійснюються вербальні «закликання» мертвих, особливістю яких є те, що, як на початку ХХ ст. (ГГ), так подекуди і тепер, вони стосуються і померлих природньою смертю, і «нечистих» мерців – душ, яких ніхто не поминає, загиблих насильницькою смертю, самогубців, утоплеників (НдвЗр, ВрхВрхн, ВрхТпл, ВжнБс, ВжнПт, ВжнКсл, ВжнРс) [38, арк. 2; 42, арк. 2–3; 47, арк. 2–3; 71, арк. 1; 73, арк. 6; 78, арк. 2; 91, арк. 150; 214, с. 13–14] (Додаток В. 1).

Гуцульські святвечірні «закликання» всіх категорій покійників суперечать погляду, згідно з яким поминання «нечистих» мерців у східних слов'ян відбувалось виключно у Троїцький період. Припускаємо, що такі «запросини» пов'язані з первинною відсутністю диференціації небіжчиків і намаганням їх умилоствити: якщо не отримати допомоги, то принаймні вберегтись від шкоди. Серби, «запрошуючи» померлих на трапезу Святого вечора, просили, щоб ті прислали свої душі їсти і пити, а на майбутнє літо стерегли врожай від граду. На Прикарпатті в рамках такого дійства «закликали» самогубців, мотивуючи тим, щоб град, який ті разносять у хмарах, не бив посіви [514, с. 540; 645, с. 82]. «Запрошення» душ мертвих, в тому числі їх «нечистих» категорій на Святу вечерю, в ХХ ст. зафіксовані на Бойківщині, Лемківщині, Волині, і, як вважав В. Петров, саме з цієї дії на Русі розпочиналось вказане новорічне свято в дохристиянський період [331, с. 4; 380, с. 198; 382, с. 221; 499, с. 93; 529, с. 106; 562, с. 30; 571, с. 212–215].

«Закликанням» померлих відповідає словесне звертання до природних явищ і хтонічних істот. На початку ХХ ст. перед святвечірньою трапезою гуцули виймали найближче до столу вікно, запрошували мороз, тучу, бурю, град, вовків, лисиць, оскільки вірили: якщо їх умилювати, то вони не з'являтимуться впродовж календарного року (ГГ, БГ) [153, с. 47; 177, с. 101; 212, с. 26; 214, с. 12–13]. І в наш час гуцулка-господиня перед застіллям виходить на двір і промовляє: *«Бурі, грози, вітри, вогні, гадюкі, ящірки, вовки – всю звірину кличу сьогодні на Святу вечерю! Якщо ви сьогодні не прийдете, то би ви до мене не йшли цілий рік!»* (ВрхВрхн) [71, арк. 1]. «Запрошення» на Святу вечерю вітру і його «годування» відоме в косовар, македонців, сербів, які це робили для того, щоб погодне явище в літі допомагало молотити зерно. У Словенії в зимову пору для природних явищ залишали їжу на гілках дерев, жбурляли в повітря муку, зерно, святкові страви, а в Штирії – клали на вікно хліб [567, с. 245]. Гуцульські святвечірні «запросини» звірів перекликаються з південнослов'янськими «вовчими», «ведмежими» днями, приуроченими ритуальній жертві цим істотам [521, с. 193].

У «запросинах» на трапезу погодних явищ і тварин простежується видозмінений звичай «кликати» померлих. Заміщення відбулось через здатність мерців впливати на природні процеси, тоді як фігурування тварин пов'язане з анімістично-тотемістичним світоглядом, згідно з яким душі мерців можуть вселятись у тварин [355, с. 197–204; 497, с. 504–506; 589, с. 17]. Розгляд гуцульської НМ засвідчив, що «нечисті» мерці пов'язані з погодно-кліматичними процесами, а зооморфні домашні духи мають маністичне походження. На це вказують обрядодії інших спільнот: у південних слов'ян «кормління» тучі відбувалось на роздоріжжі, оскільки вважалось, що там з'являються самогубці, які керують погодним явищем, а бойки на Святий вечір ставили кутю для поліморфного домашнього духа, який походить від душ небіжчиків [521, с. 193–195; 690, с. 117]. Хтонічні тварини в міфологічній системі мають стійкий зв'язок зі світом мертвих [369, с. 150–154; 428, с. 121–126]. Заміна покійників в обрядовому «закликанні» на погодні явища, тварини могла обумовлюватись виникненням табу на вживання імен мерців, адже така дія викликає їхню тілесну присутність [355, с. 197–204; 497, с. 504–506]. Тому

«запрошення» атмосферних явищ, хтонічних тварин, їх «кормління» поминальними стравами можна вважати редукованим звичаєм «запрошувати» в зимовий час для «годування» мертвих.

Інший вектор гуцульських поминань Святого вечора – «годування» та «напування» душ покійників: на початку ХХ ст. гуцули ставили на вікно по ложці всіх приготовлених страв, горнятко води з медом, розкидали в кути кімнати біб, пшеницю [153, с. 47; 187, с. 20; 214, с. 14]. Маністичні практики «годування», «напування» на Святий вечір побутують в наш час по всій Гуцульщині і мають незначні предметно-локативні відмінності: на вікно чи стіл кладуть тарілку з дванадцятьма стравами (КсвВБр, КсвКсм, ВрхЗл, ВрхТпл, ВжнПт, ВжнКсл, РхвДлв, РхвКст), ложку куті, вареник, шматок хліба (КсвКсм, ВжнПт, ВжнРзт, РхвЧрТ), «бабульки» – невеликого розміру злакові випічки (Рх), посудину з водою (ВжнРс, РхвЧрТ), горілкою (РхвДлв) [11, арк. 4; 16, арк. 14; 19, арк. 5; 21, арк. 2; 37, арк. 2; 38, арк. 2; 40, арк. 2–3; 49, арк. 4; 58, арк. 2; 65, арк. 2; 78, арк. 2; 79, арк. 4]. Щоб нагодувати мертвих, після вечері посуд із рештками їжі повинен знаходитись на столі упродовж ночі (НдвЗр, КсвВБр, КсвКсм, ВрхВрхн, ВжнРс, РхвКст, РхвДлв) [25, арк. 6–7; 43, арк. 3; 47, арк. 2–3; 49, арк. 4; 57, арк. 3; 64, арк. 2; 65, арк. 2; 70, арк. 9–10]. Аби душі «мали чим їсти», на стіл ставлять окремі тарілки, ложки, виделки (КсвКб, НдвЗр, НдвЧрП, ВрхЗл, ВрхВрхн, РхвЧрТ) [12, арк. 5; 15, арк. 6; 20, арк. 3; 25, арк. 6–7; 67, арк. 5; 70, арк. 9–10]. В рамках «годування», «напування» покійників на Святий вечір гуцули залишають на могилах «вечерю»: набрані в тарілку дванадцять страв, солодоші, цукор (КсвКсм), кутю, шматок хліба (НдвВрт), «колач» (ВрхЗл), на гріб виливають воду (РхвЧрТ) [12, арк. 4; 45, арк. 2; 56, арк. 5–6; 57, арк. 4; 65, арк. 2]. Їжа, використана для «годування» душ в рамках Святого вечора, наділена тими ж властивостями, що й після ідентичного її застосування в перші дні після смерті людини: стала нечистою і непридатною для живих (КсвКсм, ВрхВрхн, ВжнРзт) [37, арк. 2; 57, арк. 4; 58, арк. 2; 70, арк. 9–10].

У Святий вечір дарують їжу «за душі» покійних. Акціонально-вербальні дії під час цієї процедури є аналогічними до відповідних чинностей дев'ятих, сороковин, роковин та інших календарних поминальних днів і відрізняються лишень

предметним набором пожертв. На Святий вечір гуцули несуть до сусідів, родичів, бідняків накладені в окремі шість/сім тарілок страви і таку ж кількість «колачів», свічок (КсвКсм, НдвВрт, НдвЧрОс), тарілку з кутею, рушник та чисті ложки (НдвЧрП), будь-які пісні страви (ВжнПт, ВжнБс, ВжнКсл) [16, арк. 13; 15, арк. 6–7; 18, арк. 3; 22, арк. 3; 31, арк. 5; 44, арк. 2–3; 56, арк. 5; 78, арк. 1]. Милостиня виконується задля померлих «правильною» смертю, тих, хто пропав безвісти, не продовжив рід (КсвКсм), а також від дня смерті яких не виповнилось року (НдвЧрОс), і ґрунтується на вірі в здатність жертви потрапляти в потойбічний світ (НдвЧрП) [15, арк. 5; 16, арк. 13; 31, арк. 5; 56, арк. 5].

У більшості гуцульських громад складником маністичного «годування» покійних на Святий вечір є *кутя* – пшенична каша (КсвКб, КсвКсм, НдвЧрП, НдвЧрОс, НдвВрт, Рх) [15, арк. 7; 19, арк. 2; 20, арк. 3; 31, арк. 5; 44, арк. 2–3; 79, арк. 4]. Страви зі зварених цільних зерен пшениці, інших злакових культур походять із неолітичної доби, коли не було млинів, жорен [363, с. 188]. Серед дослідників немає єдиного розуміння основного семантичного значення куті як сакральної страви в родинно-календарній обрядовості, оскільки в ній вбачають різні смислові установки: світотворчий мотив із ознаками життя, родючості (М. Гримич; В. Пропп) [413, с. 60; 589, с. 26]; поминальну символіку (В. Войтович; М. Горбаль) [364, с. 269; 402, с. 165]; маністичну жертву пращурам (А. Байбурін) [285, с. 212]; синкретизм продукуючої символіки і зв'язку з «тим світом» (Т. Агапкіна) [259, с. 69–71]. З огляду на широке використання куті в рамках гуцульських пошанувань до року від дня смерті, календарних чинностей можна стверджувати про чітко виражений поминальний характер цієї страви та її зв'язок із померлими. Доречними є висновки Д. Зеленіна: кутя та узвар спочатку були приурочені поминкам та культу предків, а пізніше були перенесені на зимову календарну обрядовість [716, с. 375].

Гуцульські вірування про відвідини душами померлих на Святий вечір живих родичів, маністичні практики «годування», «напування» мають аналогії серед інших спільнот: бойки, лемки, поліщуки, поляки, чехи «для душ» ставили на стіл тарілку куті, ложки, посуд і не прибирали це упродовж ночі; румуни залишали для

померлих на вікні два хлібці, склянку води, роздавали за упокій їжу; словаки «для душ» кидали в кути хати зерна гороху, горіхи, залишали на столі харчі [317, с. 206–207; 344, с. 195–196; 398, с. 231; 402, с. 76, 181; 501, с. 201; 530, с. 30; 560, с. 272; 621, с. 295]. Відносно інотериторіальних відповідників гуцульські поминальні практики Святого вечора на сьогодні відзначаються значно вищим ступенем побутування, хоча й тут вони збереглись нерівномірно.

Якщо «закликання», «годування», «напування» покійних є зрозумілими за суттю і до нашого часу здійснюються повсюдно, то протилежне стосується поминальних вогнів, які належать до комплексу обрядів «гріти покійників», суть яких – «зігріти» присутніх на землі померлих [271, с. 543]. Зв'язок таких вогнищ, розпалених в рамках різдвяно-новорічного часу, з померлими на Гуцульщині простежується опосередковано.

На початку ХХ ст. господиня гуцульсько-бойківського порубіжжя перед застіллям на Святий вечір спалювала біля воріт свого обійстя вівсяний сніп [219, с. 122–123]. Гуцули в цей час також добували внаслідок тертя однієї палиці до іншої «живий вогонь» і підтримували його всю ніч, а в певних місцевостях – упродовж свят [153, с. 47]. Гуцули розводили вогні і на Новий рік: спалювали сіно, солому, ритуальний сніп, сміття, яке назбирувалось у хаті впродовж свят [153, с. 47; 254, с. 88–89]. Про ці дії існувало повір'я: померлі обов'язково віддячать живим за вогнища – позитивно вплинуть на врожай яблунь [497, с. 291]. Хоч в етнографічних описах з Гуцульщини не відображено інших світоглядних взаємозалежностей між різдвяно-новорічними вогнями і померлими, однак така кореляція стає зрозумілою при залученні даних з інших теренів та передвеликодніх гуцульських обрядів.

На початку ХХ ст. в південно-західних областях сучасної Російської Федерації місцеві жителі ввечері 24-го грудня (Святий вечір за старим стилем) розпалювали вогні з надією, що померлі прийдуть зігрітись – і внаслідок цього буде родитись пшениця. На думку Д. Зеленіна, спочатку даний обряд був покликаний «зігріти» домовика, але під впливом християнства домашнього духа замінили всі померлі родичі [440]. Сюжети з Гуцульщини та Росії зводяться до висновку – «зігрівання»

спонукає мерців виконувати покровительські функції: в гуцульському варіанті – підвищувати прокреацію плодових дерев, російському – злакових культур.

На палення вогнів як ритуал «зігрівання» душ у різдвяно-новорічний час вказують також зафіксовані наприкінці XIX – в першій чверті XX ст. звичаї і вірування на теренах України: в околицях Львова різдвяний сніп спалювали на третій день після Різдва, щоб «обігріти батьків», на Поділлі – «нагріти душі померлих» [271, с. 543–544; 667, с. 92–93]. Тоді ж спалення сміття й різдвяної соломи під назвами «діда палити» спостережені на Закарпатті, «діда спалити» – Покутті, «палити діда» – Старосамбірщині, «гріти діда / гріти померлих родичів» – Слобожанщині [233, с. 87; 293, с. 213; 499, с. 91]. В Передкарпатті та Поділлі жінки на другий день Різдва з «дідуха», або соломи, яку стелили на Святий вечір на підлогу, спалювали пучок колосся на могилках нехрещених немовлят. З огляду на це В. Борисенко віднесла вогні поминального комплексу ритуалів «гріти мерців» до культу предків [297, с. 230–231].

Окрім очевидної акціонально-номінативної схожості гуцульських чинностей із відповідними їм обрядами інших теренів, на палення вогнів в новорічний період, тобто «зігрівання» покійників, вказують також поширені в гуцулів звичаї розпалювати вогні на великодньому тижні [177, с. 104; 212, с. 42–43]. Про кореляцію між гуцульськими різдвяно-новорічними вогнями та обрядами «зігрівання» мерців свідчать номінативні позначення поминальних субот, ритуального снопа, його взаємозалежність із маністичними мотивами. На приналежність новорічних вогнів до покійників наводить і їхнє розміщення біля воріт як лімінального локусу між земним та потойбічним світами [677, с. 154]. Міфосприйняття покійників вразливими перед холодом і необхідність їх зігріти відображені в гуцульських голосіннях:

«Мамко моя рідна, як ви там не змерзли?

Ви казали, що вам студінь є,

Ідїт, мамко, нагрїйтеси...» (КсвРч) [161, с. 564].

Таким чином, гуцульські звичаї розпалювання в різдвяно-новорічний період вогнів втратили первинну маністичну мотивацію і належать до обрядів «зігрівання»

душ померлих. Припускаємо, що в контексті новорічно-обрядових чинностей вказані вогнища, поряд із основною функцією «зігрівання», були елементом ритуального «випровадження» померлих на «той світ» [345, с. 25]. В етнологічній науці звичай «спалення діда» розглядається в зовсім іншій площині: Н. Велецькая його вважає рудиментом ритуалу «проводів на той світ» – язичницького способу умертвіння осіб похилого віку, які, як і «безпірні» мерці, сприймалися потенційними демонічними істотами, і щоб запобігти шкідливій метаморфозі, над старцями виконували ритуальне вбивство [377, с. 106–111].

З поверненням померлих співвідноситься звичай запалювання на Святий вечір свічок, який у теперішніх уявленнях в основному зводиться до загальновідомої позиції: головне завдання такого вогню – освітити простір для душ мерців, що узгоджується зі сприйняттям «того світу» як темного [541, с. 135]. Про маністично-медіативну приналежність запалених свічок свідчить розміщення їх у лімінальному локусі (вікні) (НдвЧрП, НдвЗр, КсвББр, КсвКсм, НдвВрт, ВрхЗл, ВжнБс, ВжнРзт, ВжнРс), а також те, що гуцули використовують свічки великого розміру, щоб вони могли горіти «для душ» упродовж ночі (КсвКб, РхвВБч, РхвЧрТ) [11, арк. 4; 15, арк. 5; 19, арк. 5; 20, арк. 4; 25, арк. 6–7; 37, арк. 2; 38, арк. 2; 40, арк. 3; 42, арк. 2–3; 44, арк. 2–3; 58, арк. 2; 62, арк. 2; 65, арк. 1]. Палення свічок у вказаний період може бути трансформованим звичаєм «гріти покійників» чи ритуалом трупоспалення [621, с. 207]. Мова йде про палення свічок як на підвіконні, так і на могилах покійників. На такий зв'язок вказує згаданий обряд першої чверті ХХ ст.: «дідух» спалювали на могилі нехрещеної дитини [297, с. 230–231]. Палення свічок на цвинтарі позначають номінацією «*палити гроби*» (РхвДлв, РхвКбПл) [59, арк. 2]. Тому задіяння свічок в дискурсі поминальних практик зимового часу виконує медіативну функцію і може бути трансформованим ритуалом кремації чи «зігрівання» душ. Така позиція аргументується і передвеликодніми обрядами, пов'язаними з вогнищами.

В етнологічній науці дискусійним залишається і приналежність різдвяно-новорічних рослинних атрибутів до мерців і поминальних мотивів. Мова йде про ритуальний сніп, сіно, солому. Як на початку ХХ ст., так і тепер гуцули на Святий

вечір насипають сіно, соломі на стіл, підлогу (КсвББр, ВжнПт, ВжнРзт, РхвВБч), розміщують у покуті (НдвЗл, КсвВБр, РхвЧрТ), прив'язують до лапки столу, ставлять на стіл сніп (НдвЗр, КсвКсм), виготовлений зі стебел пшениці, вівса, жита, ячменю, кукурудзи чи бобу [19, арк. 1; 21, арк. 2; 37, арк. 2; 43, арк. 3; 47, арк. 2; 63, арк. 2; 67, арк. 4–5; 187, с. 16; 254, s. 85]. Такий предмет в гуцулів відомий під лексемами «колядник», «дідух», «дід» [187, с. 16; 219, s. 122–123]. На Буковинській Гуцульщині наявність даного снопа не вдалось зафіксувати, а на її Закарпатській частині – в поодиноких поселеннях (РхвКв, РхвЧрТ), що обумовлено гористим ландшафтом, не придатним для вирощування збіжжя і поширення злакових атрибутів [67, арк. 4–5; 68, арк. 6–7].

Стосовно семантичного значення даного різдвяно-новорічного предмета серед науковців викристалізувалось кілька провідних точок зору: пов'язаний з пращурами «дідами», «дзядами» (А. Потебня) [574, с. 73]; уособлює частку, долю врожаю, яка належить померлим родичам (К. Кутельмах) [495, с. 233–250]; дух, душа пращурів роду (В. Войтович; В. Скуратівський) [364, с. 154; 602, с. 3]; має зв'язок із поминальними мотивами (О. Коломийчук) [475, с. 349]; виконує репрезентативну функцію, символ потойбічної істоти, котра тимчасово перебуває у «нашому» світі (Е. Гаврилюк) [719, с. 10]; форма заміни зображення душ померлих (Л. Виноградова) [345, с. 26]; символ плодючості землі, достатку в господарстві (І. Огієнко) [443, с. 31]; прадід, першопредок народу, глорифікований ідеальний господар (К. Сосенко) [607, с. 64–64, 72–73]. Дослідниця М. Горбаль вивела полістадіальне значення «дідуха»: частка врожаю пращурів – первісне розуміння, котре виникло на межі I–II ст. в період переходу до землеробства; під впливом маністичних вірувань – «дух діда», дух померлих родичів; символ плодючості поля, достатку в господарстві [401, с. 224–225].

Різдвяно-новорічні сніп, сіно, солома тісно корелюються з мерцями, їх поминаннями, і такі фітоморфні предмети навіть без відповідної форми можна розглядати як ідентичні за суттю об'єкти. На Закарпатті «дідухом»/«бабою» називали святвечірню соломі, розстелену на підлозі, яка, зрозуміло, не мала чіткої

форми [293, с. 209–214]. На взаємозв'язок сіна й соломи з померлими вказує кілька аспектів:

1. Сіно, солома, як уже згадувалось і про що йтиметься в контексті обрядів Страсного тижня, задіяні для «зігрівання» душ.

2. «Дідух» має очевидний зв'язок з померлими в народних віруваннях та обрядах: на початку ХХ ст. мешканці гуцульсько-покутського порубіжжя різдвяно-новорічному снопові давали ложку пшениці, вважаючи, що цим годують небіжчиків; на Бойківщині – першу ложку куті, «щоби дідух їв і померлі душі»; згідно з лемківськими віруваннями в «дідуху» впродовж різдвяних свят перебувають душі померлих [254, с. 85; 377, с. 67; 523, с. 20]. Отже, через ритуальне «годування» снопа відбувається ідентична дія з померлими, а сам атрибут сприймається вмістилищем потойбічних «гостей». Тут важливу роль виконує і автономно взята ложка, яка вважається медіатором, за допомогою якого встановлюється зв'язок між живими і «тим світом», тому її використовують у ритуальному «кормлінні» душ [648, с. 87].

3. Різдвяно-новорічне сіно ідентичне до того, яке застосовують для виготовлення подушки небіжчикові в рамках спорядження до потойбіччя: це – «отава», другий покіс трави (НдвЧрП, НдвЧрОс, КсвКсм, КсвВБр, Рх, РхвКв) [31, арк. 3; 43, арк. 4; 58, арк. 6; 68, арк. 1; 76, арк. 4; 79, арк. 1].

4. Святвечірня солома після знаходження в хаті зберігає риси потойбічного єства, наділеного негативними характеристиками. За спостереженнями П. Богатирьова, на Закарпатті з різдвяною соломою поводитись так, як із водою, в якій мили тіло померлого: викидали, де ніхто не ходить [293, с. 214–215]. Солома прирівнювалась до «мертвої води», яка через контакт із небіжчиком уособлювала його фізичні характеристики – ставала небезпечною і підлягала нейтралізації.

5. В рамках різдвяно-новорічних днів сніп, сіно, солома володіють прокреаційними та захисними властивостями: для збільшення врожаю на третій день різдвяних свят зерна з «діда» додавали до насіння, призначеного для сівби (НдвГт, НдвПрг); на Новий рік сіно та солону виносили з хати й палили між плодовими деревами, щоб зумовити врожай плодів, а зернами «дідуха» годували

курей, аби ті добре неслись (гуцульсько-покутське пограниччя); на Новий рік сіно спалювали на городі для продукування врожаю зернових (НдвГрх); сіном і соломою підкурювали фруктові дерева, оскільки вважали, що цей дим очищає навколишній простір від зла (БГ); аби перешкодити вітрові нищити плодови дерева, їх перев'язували соломою з «дідуха» (ВрхЗл); бурю зупиняли димом, утвореним від спалення сіна в печі [91, арк. 9–10; 120, арк. 128; 187, с. 28; 214, с. 208; 219, s. 122–123; 248, s. 210; 254, s. 88–89]. Відповідні практики побутують і в наш час: для підвищення врожаю «дідухом» обмотують стовбури плодових дерев (НдвЗр), для збільшення надоїв, полегшення важких уродин – «отаву» дають худобі (КсвКсм, КсвБбр) [16, арк. 13; 25, арк. 10; 43, арк. 3]. І хоча, як вважають деякі дослідники, вказані магичні властивості не пов'язані з померлими, а базуються на продукуючих властивостях сіна, соломи як предметів, наділених відповідними позитивними характеристиками від контакту з землею, все ж можна запропонувати інше пояснення, зумовлене співіснуванням двох смислів. «Дідух» – місце тимчасової дислокації на землі, символічний замітник померлих, тому після дотику з ними набув покровительських властивостей і знову через контакт здатен позитивно впливати на інші об'єкти/процеси навколишньої дійсності. Спалення «дідуха», соломи, сіна «зігріває», задовбує померлих, після чого вони виконують покровительсько-захисні функції – покращують урожай, захищають від зла, природніх катаклізмів. На це вказує згадане гуцульське вірування: після спалення таких фітоморфних об'єктів у рамках «зігрівання» душ померлі віддячують живим – підвищують плодovitість дерев. Тут простежується аналогія з паленням сіна, соломи для «зігрівання» душ в рамках Страсного тижня, через який підвищується карпогоничність як результат впливу мерців.

Розглянуті ритуали з фітоморфними об'єктами зближуються із грецькими, албанськими, особливо сербськими, болгарськими, боснійськими, македонськими діями з поліном («коляда», «колядник», «бадняк», «бабка», «дедник»): відносились як до людського, божественного, хтонічного, демонічного ества, антропоморфізували (вирізали рот), «годували» (лили олію, вино, мед, сипали пшеницю), одягали в білу чоловічу сорочку, від Різдва до Водохреща перманентно

підпалювали, а обгорілі залишки використовували для продукування врожаю зернових, дерев, відгону демонів, граду [570, с. 95–102; 596; 666].

Різдвяно-новорічний період характеризується присутністю на землі померлих в алегорично-символічному вигляді. Дослідники розглядають персонажів обрядового рядження (колядників, полазників, маланкарів) символічними заміниками померлих на землі [454, с. 136–189; 496, с. 96; 502, с. 204–208; 656, с. 83]. Рядження в цей час пов'язане з переломним моментом річного календарного циклу: оскільки природа вичерпала свою силу, то формується просторова дезорганізація, безструктурність, виникає ситуація часового хаосу і стає можливим переміщення між потойбічним та земним світом [285, с. 133; 673, с. 62–70].

Ототожнення ряджених новорічних персонажів із мерцями, їх зв'язок з поминальними діями підтверджується гуцульською обрядовістю. На це вказує ритуальний обхід домівок, взаємозалежність між предметами жертви і маністичними сюжетами: на початку ХХ ст. на гуцульсько-покутському порубіжжі колядників обдаровували «книшем», який також входив до складу святвечірніх дарунків («коляди»); у словаків Замагур'я «*kuh*»/«*knys*» дарували «дідам» – маланкарям; в селах Галичини «книш» дарували на Новий рік посівальникам і він мав назву «душа»; на Поліссі «книші» входять до комплексу поминальних страв сороковин, роковин, а на Гуцульщині – задушних поминальних субот; терміном «коляда» гуцули також позначали різдвяний сніп, а подекуди – випечений для Святої вечері хліб-калач, який вважався жертвою померлим [232, с. 89; 254, с. 86–87; 297, с. 230; 317, с. 211–212; 406, с. 196; 476, с. 222–224].

Інший аспект ототожнення мерців з рядженими персонажами – акціонально-смысловий ритуал обдаровування колядників і маланкарів їжею та окремими предметами. Така процедура тотожна до форм жертвопринесення на індивідуальних та календарних поминаннях, де символічними заміниками мерців і отримувачами милостині виступають різні соціальні категорії: діти, старці, бідняки, вдівці, вдови. Так, колядників, як і виконавців окремих поховальних ритуалів, обдаровують «запростибіг» «колачами», різноманітною їжею, свічками (ВрхКрвр, ВжнРс), «колачами», рушниками, полотном (ВрхВрхн) [4, арк. 8; 38, арк. 2; 70, арк. 9–10].

Тому доречно вважається, що обдаровування було першоосновою комплексу новорічних обходів і така дія була актом задобрення духів-пращурів для отримання покровительства [344, с. 144–147; 493, с. 178].

Візуальним фактором уподібнення колядників і маланкарів до покійників є їхнє перевдягання, виражене в набутті рис потойбічних істот. Найбільш наочно така спорідненість простежується в зовнішності персонажів «Маланки» (театралізоване дійство ввечері перед Новим роком). Відповідно до сучасного картографування обряду «Маланки» західна його межа проходить уздовж Карпатського хребта, на стику Закарпатської та Івано-Франківської областей, лінією етнографічно-діалектологічного розмежування бойків і гуцулів. Тому обряд побутує на теренах Галицької, Буковинської Гуцульщини, а Закарпатська її частина не входить до зони поширення цього явища [493, с. 71]. Серед переодягнених учасників «Маланки» найбільш чіткий корелятивний зв'язок із померлими мають «Дід» та «Баба»: щоб імітувати риси старості й наближеність до смерті, на плечі кріплять набитий соломою мішок, до підборіддя прив'язують довгу білу бороду, обличчя мастять сажею (в гуцульській гри-забаві при мерцеві учасник, намагаючись уподібнитись до покійника, також намащує собі обличчя сажею), похід маланкарів супроводжують «пограбарі» [214, с. 195; 470, с. 302]. Тому погоджуємось із В. Вундтом, В. Гусевим, Л. Виноградовою, А. Гоцалюк, що риси горбатості, сивина, покривання обличчя кольором, ритуальні обходи, форми обдаровування маністичними жертвами співвідносять ряджених персонажів із мертвими і є продуктом анімістичного світогляду, панування культу пращурів [344, с. 152–153; 405, с. 98; 431, с. 50–52; 714, с. 260–261; 721, с. 11].

Колядники на Гуцульщині під час різдвяних обходів виконують поминальні коляди, які номінуються «Умерла» (КсвКсм, ВрхВрхн), «Мертва» (ВрхКрвр, ВрхБрж), «Умерська» (ВрхГл, ВрхКрн), «Померша», «Заупокійна» (ВрхВЯсн), «Померла» (ВрхЗм), «Мирська» (ВжнРзт), «Заумерла» (ВжнПт) [24, арк. 2; 37, арк. 2; 70, арк. 9; 212, с. 104; 214, с. 49; 688, с. 336]. На початку ХХ ст. такі колядування передбачали: звучання дзвіночків, траурно-поминальне трембітання; на столі перед колядниками хліб, горнятко води, свічка; перев'язування газдинею

хреста колядників повісомом – пучком оброблених конопель/льону, оскільки, згідно з гуцульським віруванням, саме з цього матеріалу Матір Божа плела сіті для порятунку душ із пекла; після коляди накладення траурних табу – впродовж доби заборона в хаті співати, танцювати [147, с. 52; 212, с. 104; 214, с. 49]. Виконання поминальної коляди побутує до нашого часу і характеризується низкою особливостей: її можуть присвячувати будь-якому покійникові, але переважно померлому до року (ВжнРзт, ВжнПт); співають в оселі, оскільки вважається, що саме в цьому локусі знаходяться душі померлих (ВрхКрвр); перед колядниками ставлять хліб, запалюють свічку, для створення сакральної обстановки подекуди вимикають світло (ВрхВрхн); обряд здійснюють чоловічі церковні гурти (ВжнРзт, ВжнПт) [4, арк. 7; 22, арк. 3; 24, арк. 2; 37, арк. 2; 70, арк. 9].

Для підтвердження тез дисертаційної роботи відзначимо окремі смислові навантаження поминальних коляд: ототожнення померлих з ортнітоморфними образами зозулі (КсвКсм), голуба (КсвБрст, ВрхГл), перепілки (Вжн); християнізовані вірування про перевіз душі до потойбічного світу через моря св. Миколаєм (ВрхВЯсн, ВрхГл); поява сильного вітру – наслідок порушення траурної заборони на прання (ВрхВрхн) [214, с. 49, 64, 84–87, 259–260]. В сюжетах таких колядувань відображені елементи гуцульських поховально-поминальних чинностей: обов'язкове передсмертне прощання з рідними, сусідами, запалення свічки під час агонії, в момент смерті, спорядження померлого в новий одяг, посмертна мандрівка тілесно-маністичних іпостасей до раю, дарунки-жертвопринесення «для душі» [22, арк. 4–5] (Додаток В. 2).

Якщо поява померлих в рамках різдвяно-новорічних свят чітко маркована, то їхні «проводи» припадають на період між Новим роком та Йорданом. На це вказує часова локація відповідних обрядодій: забирання їжі та напитків «для душ», вимітання сміття, виніс сіна, соломи, «дідуха» з будинку, їх спалення на вогні (КсвКсм, КсвББр, ВрхТпл, ВжнПт) [21, арк. 2; 27, арк. 2; 73, арк. 6; 75, арк. 3]. Вилучення предметів ритуального «годування»/«напування», зняття заборони на підмітання свідчать про відсутність душ в житловому просторі, а спалення, як і пускання по воді, закопування, випровадження на цвинтар, вважається формою їх

вигнання до країни мертвих [337, с. 106–111; 345, с. 25]. Способами відмежування потойбічних сил на Святий вечір і Йордан, які також втратили первинну світоглядну мотивацію, є кроплення свяченою водою обійсть, будинків, вербальні звертання-прохання до природніх явищ більше не з'являться, магічні обряди, покликані внеможливити появу хтонічних істот, маркування входів у житлові та господарські приміщення хрестами, захисна дія яких посилюється апотропеїчними властивостями задіяних для цього матеріалів (тіста, меду, воску, дерева, крейди і способів (випалювання відповідних зображень трійчастими свічками) [15, арк. 7; 16, арк. 13–14; 20, арк. 4; 25, арк. 10; 57, арк. 4–5; 62, арк. 2; 65, арк. 1; 187, с. 28; 212, с. 30; 214, с. 30, 204–205, 209; 403, с. 94–95]. До обрядів вигнання потойбічних сил належить ритуальний обхід будівель із підкурювання дерев'яним грибом, хвойними гілками ялівцю, обсівання маком, формування захисного шуму стрілянням із рушниць [47, арк. 3; 67, арк. 2–5; 91, арк. 120; 382, с. 239; 493, с. 101; 497, с. 536]. Сюди слід віднести спалення сіна, соломи, які використовувались при рядженні агентів новорічних обходів, перестрибування через вогонь і ритуальне вмивання учасників «Маланки» [233, с. 202]. О. Курочкін, Л. Горошко вважають, що ці дії охоронної магії повертають персонажів обрядового рядження із сакрального у профанний світ, перетворюють їх із надприродних істот у звичайних людей і знаменують закінчення часу вторгнення потойбічних сил у соціальний мікрокосм [403, с. 97; 492, с. 74].

Насичений поминальними чинностями і весняний період. На ранню весну, за тиждень перед Пущенням, припадає перша із чотирьох «дідівних» (задушних) субот. В цей день, як в інші задушні дні, в церквах правляться поминальні служби, в домівках (КсвСБр), на цвинтарі відбуваються поминальні гостини, для чого на могилі/на столику біля гробу розміщують страви (НдвЗр, КсвКсм, РхвВБч, РхвЧрТ) [25, арк. 11–12; 40, арк. 2; 56, арк. 1–3; 62, арк. 3; 67, арк. 1]. До поминального обіду входять «коливо» (КсвКсм, ВжнПт), «ф'янки» (РхвВБч) [21, арк. 1; 22, арк. 2; 56, арк. 2; 62, арк. 3]. Якщо на Галицькій та Буковинській Гуцульщині немає чітко усталеного принципу підбору учасників поминальної трапези, то на Рахівщині у такому заході беруть участь вдівці/вдови (РхвВБч) [62, арк. 1].

Гуцули роздають «за поману» на цвинтарі, несуть у домівки сусідів, родичів, бідняків, старців поминальні дарунки: «*подавники*» (голубці, пироги, кашу) (ВрхЗл, ВрхВЯсн, ВжнБс, ВжнПт), «*кукуци*», солодощі (НдвЗр, НдвЧрП), «*колачі*» (НдвЧрОс); «*заупокійні миски*» (прикріплені до семи посудин «колачі», свічки, солодощі, апельсини) (КсвКсм); без чіткої назви приготовлені страви, хліб, воду, свічки (ВжнРзт) [5, арк. 2–3; 12, арк. 4; 15, арк. 6; 22, арк. 2; 31, арк. 4; 37, арк. 1; 42, арк. 2–3; 57, арк. 4]. Передаючи пожертву, адресант промовляє: «*Слава Ісусу Христу! Паранько* (називають ім'я особи, котрій дарують), *нате перед мої мами* (або вказують ім'я померлого, за якого здійснюють пожертву) *душечки*» (НдвЗр) [47, арк. 2–3]. Одержувач милостині відповідає: «*Простибінь! Най Бог приймає! Най тобі Бог дасть здоров'ї, а їм – царство Небесне!*», – цілує хлібину та молиться за відпущення гріхів померлих, за яких було здійснено жертву (НдвЧрОс, НдвЗр, КсвСБр, КсвКсм, ВжнПт) [16, арк. 7; 22, арк. 2; 40, арк. 2; 47, арк. 2–3].

Незважаючи на християнізацію ритуалу, відображеного у вербальних формулах, обдаровування «за душу» покійного є символічно-медіативною формою передачі жертви покійним. На це вказує агентивний план ритуалу: під час жертвопринесення дотримуються гендерного (їжу «за душу» померлої жінки віддають жінці, чоловіка – чоловікові) (НдвЧрП)), чи соціально-вікового (милостиню дають жінкам похилого віку (НдвЧрОс), вдівцям/вдовам (РхвЧрТ)) принципу [15, арк. 6; 31, арк. 4; 65, арк. 2]. В рамках першої поминальної суботи зафіксовано ритуальне «годування» та «напування» померлих: на могилах залишають шматок хліба, склянку горілки (РхвЧрТ) [65, арк. 1]. Сюди належить і звичай передавати через могилу з рук у руки воду чи виливати її на гріб, оскільки у віруванні місцевого люду таким чином можна втамувати спрагу померлих (ВжнПт) [22, арк. 2]. Простежується аналогія з передаванням через труну, могилу «помани» в контексті поховального обряду, адже, окрім ідентичної фізичної дії, схожими є й мотивація – предмет, який передають через такі локуси, магічним способом потрапляє в потойбічний світ.

Згідно з польськими, білоруськими, українськими, зокрема гуцульськими віруваннями, в ніч Страсного четверга померлі відвідують церковну відправу, рідну

оселю, споглядають за живими родичами, тому в ідентичності до різдвяно-новорічного часу, але на противагу першій «дідівній» суботі вони безпосередньо присутні в цьогосвітньому просторі [187, с. 35; 212, с. 44; 222, с. 69–71; 497, с. 529]. На передвеликодній тиждень припадає гуцульський комплекс поминальних обрядодій під найменуванням «гріти діда».

На початку ХХ ст. ввечері Страсного вівторка гуцули ставили на землю біля будинку грудку солі, горнятко води, «кукуц» і вважали, що це жертва для «дідів». Після цього згромаджували з полів картопляну гичку, зносили з лісу галуззя і розпалювали на городі вогнище. Дійство називали «*гріти діда*». Його виконували юнаки та юнки: розпаливши багаття, бралися за руки і тричі обходили полум'я за рухом сонця [212, с. 42–43]. Подекуди такі обряди здійснювались зранку на Чистий четвер [214, с. 229]. На Надвірнянщині цей вогонь підтримували до вигону худоби на полонину [187, с. 35]. Буковинські гуцули розпалене багаття в Страсний четвер називали «*старого спалити*», «*тіда палити*», «*Юдаса палити*», «*тідека сегріети*», «*гріти діда*» [177, с. 104; 477, с. 732; 478, с. 31]. Розведення вогню в передвеликодній тиждень і ритуальні обходи навколо нього здійснювались на Гуцульщині до середини ХХ ст. (ВрхКрвр) [4, арк. 7]. Звичай розводити у Страсну середу/четвер вогнище під назвою «гріти діда» існує дотепер, але обмежується спаленням на городі нагромадженого впродовж року сміття, хвойних гілок, сіна, соломи (ВрхІл, ВрхЗл, ВрхТпл) [2, арк. 2; 72 арк. 6; 73, арк. 4]. В наведених дійствах «гріти діда» сплетені різнорідні мотиви.

1. Розведення багаття належить до розглянутої в рамках різдвяно-новорічного періоду практики «гріти покійників». У писемних джерелах ХV ст. зафіксовано, що в Гнєзненському повіті Польського королівства в Чистий четвер палили вогнища, вважаючи, що душі померлих, які приходять з «того світу», потрібно «зігріти». В близькому, подекуди ідентичному темпоральному плані до гуцульської чинності поминальні вогні в ХХ ст. картографовано в багатьох місцевостях Центрально-Східної Європи: у Чистий четвер їх палили серби, болгары, румуни; в суботу перед Великоднем – чехи, поляки, словаки, а на Великдень – лужичани [274, с. 270; 410, с. 231; 622, с. 240]. В найбільш давній формі обрядовий комплекс «гріти

покійників» напередодні Пасхи зберігся якраз у південних слов'ян: серби і болгари навіть «закликали» мерців прийти до багаття «зігрітись» і, більше того, спостерігали, щоб при цьому не було диму, адже вважалось, що той міг нашкодити душам [269, с. 555–558; 271, с. 543–544]. Відповідні дійства простежені і в суміжних чи відносно недалеко до Гуцульщини місцевостях: покутяни такі вогнища розводили на цвинтарі ввечері Страсного четверга чи суботи; бойки Закарпаття – у Великодню суботу; поліщуки – у великодню ніч на подвір'ях, подекуди – біля річки, щоб обігріти душі утоплеників [191, с. 71; 233, с. 146; 501, с. 183–184].

Палення вогнів напередодні Великодня, щоб «гріти померлого», як вважає В. Конобродська, і при цьому спалювання сіна, соломи, сміття також може бути рудиментом імітації спалення покійника [476, с. 235]. Ймовірно, первинно це була не просто імітація кремації, але й сам обряд спалення мерця. Як трансформовані елементи давнього ритуалу трупоспалення можна розглядати згадані гуцульські обходи навколо вогню, так і використання для його розведення соломи. На це вказують дослідження археолога Б. Рибаківа, який, посилаючись на дані розкопаних курганів Карпатського регіону, відзначив, що тут під час кремації навколо поховального вогнища зводили за колом своєрідну огорожу із різноманітного пруття, соломи. Дослідник вважав, що такий колоцентричний тин в міфологічній свідомості відігравав роль межі між світом мертвих та людей [593, с. 88]. Розгляд гуцульських обрядів, спрямованих нейтралізувати мерців, смерть, маністичних МП, засвідчив, що захисна семантика кола є однією із найбільш задіяних. Це підтверджується й інотериторіальними практиками: на Волині по завершенні поминальної трапези на Провідну неділю навколо могили малювали крейдою [373, с. 405]. Таким чином, звичай «гріти діда», особливо такі його компоненти, як спалення соломи, ритуальні обходи, котрі відтворюють форму кола, можна вважати залишками прадавнього способу кремації покійників, при цьому первинна роль згаданих обходів могла полягати у формуванні захисного магічного простору від потойбічних сил.

Розведення вогню в обрядах «гріти діда» корелюється з відомою на початку ХХ ст. гуцульською чинністю розпалювати вогнище в рамках нічного чування

мерця. Очевидно, обидві практики ґрунтуються на маністичних віруваннях і належать до єдиного за суттю поминального дійства «зігрівання» душ. Припускається, що первинно вогні палили саме в рамках поховального ритуалу, а вже потім вони були спроектовані на календарну обрядовість. Ф. Колесса вважав, що першорядна роль цих вогнів поряд із «огріванням» могла полягати в очищенні та захисті від нечистої сили душ покійників [473, с. 31]. Така позиція є логічною, адже одна з найважливіших властивостей вогню якраз і полягає в його очисних здатностях: вогонь – потужний катартичний об'єкт в гуцульській поховальній обрядовості та НМ. Мешканці Гуцульщини вірять, що розпалена біля будинку «ватра» потрібна для того, аби душі померлих родичів не заблудились й успішно прийшли до рідної оселі (ВрхІл) [3, арк. 2]. В такому розумінні вогні напередодні Великодня доповнюють широкий ряд обрядових дій, які відтворюють уявлення про «невидимість» мерців і моделюють «той світ» як темний і невидимий простір [640, с. 86]. Тому можна вважати, що вогні в обрядах «ґріти діда» відносно маністичних мотивів поліфункціональні (покликані «зіґріти», оберегти, полегшити міжпросторове переміщення – виконати медіативну дію) і сплетені з редукованими елементами ритуального трупоспалення.

2. Наявність біля багаття хліба та води в обрядах «ґріти діда» співвідносить їх із практиками «годування»/«напування» душ в контексті поховальної обрядовості, поминальних дій до року від дня смерті, інших календарних відтинків, коли для мерців також залишають окрему їжу та напої. Про це свідчать відповідні світоглядно-ритуальні сюжети, виявлені в інших етнічних спільнот: щоб нагодувати і напоїти душі мерців, болгар, серби в Чистий четвер, як і гуцули, біля вогню ставили їжу, вино, воду [271, с. 543–544]. В той же час поліщуки влаштовували у своїх домівках поминальну вечерю, на яку запрошували покійних та залишали для них горнятко води [501, с. 181–183]. Схожі поминальні трапези в четвер напередодні Пасхи відбувались в подолян, бойків, лемків [393, с. 181]. Частково не узгоджується з «годуванням» душ в комплексі обрядів «ґріти діда» локалізація біля вогнища солі, оскільки на основі розгляду відмежувальних ритуалів у НМ виявлено, що вона володіє апотропеїчними властивостями супроти маністичних домашніх духів.

Натомість у волинян, білорусів сіль навпаки застосовувалась у «закликаннях» мерців на Проводи [373, с. 405–406]. Наявність такого мінералу в обрядах «гріти діда», як і колоцентричних обходів, може вказувати на спосіб захисту від потойбічних сил, в тому числі померлих, які сприймаються амбівалентними.

3. Обряди «гріти діда», поминальні мотиви та поховальні ритуали в номінативному (лексема «*гріти діда*» співвідноситься з «*дідівними*» суботами, найменуваннями різдвяно-новорічного снопа «*дід*», «*дідух*») і предметному (сіно, рідше солома – елементи рядження померлого на «той світ») відношеннях взаємозалежні [617, с. 75].

4. «Зігрівання» померлих приносить позитивні наслідки для господарства та частково пов'язане з іншими культами. Згідно з віруваннями гуцулів, чим вище від землі здійметься полум'я вогню в обряді «гріти діда», тим краще будуть задобрені пращури і, відповідно, збільшиться врожай [471, с. 37]. Тут очевидне зіставлення з тим, що на початку ХХ ст. росіяни в новорічну ніч розпалювали вогні, вважаючи, що померлі прийдуть «зігрітись» – і внаслідок цього добре родитиметься пшениця. Це підтверджує висунуте припущення, що спалення фітоморфних об'єктів у різдвяно-новорічний період для продукування позитивних процесів у господарстві ґрунтується на гіластичній мотивації: «огрівання» умилює померлих – і вони підвищують прокреацію землі, землеробських культур. Розведення вогню на городі, спалення злакових стебел може свідчити про інші мотиви. Якраз через цей сюжетний момент Д. Зеленін відносив звичай «гріти мерців» до двох культів – пращурів і сільськогосподарського [440]. Таке поєднання є загальновідомим, адже, як відзначила Н. Велецькая, між культами пращурів і аграрним простежується органічний взаємозв'язок, оскільки поминальні обряди пов'язані з землеробським календарем, а форми пошанувань мерців – з аграрно-магічними обрядодіями [338, с. 162]. Підтримування вогню до першого вигону худоби на полонину і спалення минулорічного сміття свідчить про оберегові й очисні здатності цього полум'я, що, очевидно, сягає культу вогню. Невипадково на Покутті через багаття, розведені на страстному тижні, перестрибували діти, а, як відомо, відповідне дійство якраз і базується на апотропеїчній функції вогню [457, с. 238–239]. Спалення

хвойних гілок гіпотетично відтворює акт оновлення, хоча така рослина також має зв'язок із різночинними поховально-поминальними обрядами: хвойне деревце – атрибут «похорону-весілля», а його гілки – компонент поминальних вінків троїцького періоду. Все це вказує на полівалентність і синкретизм смислів, закладених в розглянутому комплексі обрядів.

Згідно з описами кінця XIX – першої чверті XX ст. ввечері, а в окремих місцевостях і впродовж ночі зі Страсної середи на четвер, діти-підлітки відвідували односельчан і під вікнами вигукували: *«Грійте діда! Дайте хліба! Аби вам овечки, аби вам ягнички, аби вам телички!»* [91, арк. 16; 214, с. 229; 256, с. 78; 498, с. 295]. Такі обходи у наш час номінуються *«гріти діда»* (ВрхКрВр, ВрхІл, ВрхВрхн), *«вогники»*, *«колачіки»* (КсвКсм), *«ходить у кукуці»* (НдвЧрОс, НдвВрт, Рх, РхвЧрТ, РхвВБч) і в назвах відображають розглянутий звичай палити вогні та місцеві вербальні позначення хлібних випічок [3, арк. 9; 4, арк. 7; 31, арк. 7; 44, арк. 2–3; 56, арк. 2–3; 62, арк. 3; 67, арк. 2; 70, арк. 10; 79, арк. 4]. Нами записано наступні локальні формули-звертання дітей до господарів: *«Грійте діда! Грійте діда! Грійте діда!»* (ВрхКрВр); *«Чи чуєте, чи спите? Дайте кукуці і яйце!»* (Рх); *«Ой чи чуєте, чи спите? Дайте колач та й яйце!»* (РхвКсПл), *«Дайте кукуці і яйце, а як не дасте, то вам вітер хату рознесе!»* (РхвВБч) [3, арк. 10; 4, арк. 7; 60, арк. 3; 62, арк. 3; 79, арк. 4]. Однотипною є відповідь газдів: *«Гріємо, гріємо, даємо!»*. На початку XX ст. після наведених вигуків гуцули нагороджували дітей «кукуцями», а ті промовляли: *«Дай, Боже, душам померлим царство небесне, а вам, газденько, аби си овечки мирно покотили та й аби сї йигнички почінили!»* [214, с. 229; 253, с. 4–5]. Схожа структура обряду зберігається на Верховинщині: *«Я ходила за кукуцами. Мені давали такі кукуціки: їх печуть із чорної муки, пшеничної чи ячмінної. Свічечку і цей кукуцік дадуть і кажуть: «Най Бог прийме чи за маму Калину, чи за тата Федя». Діти мають відповісти: «Простибіг! Най Бог прийме!»*. Це дають за померлі душі, воно має прийнятисі в потойбічному світі» (ВрхЗл); *«Діти заходіт в хату і три рази кажуть: «Грійте діда!» Там домашні дають печиво, цукерки і відповідають: «Заходьте в хату, прийміт це за душі!» Діти кажуть: «Простибіг!» Це дасться за упокій души»* (ВрхТпл) [72, арк. 6; 73, арк. 4].

На Буковинській Гуцульщині обдаровування «кукуцями» втратило первинний зв'язок із обрядом «гріти діда», адже там такі випічки дають «запростибіг» у будь-який день річного календаря і, при цьому ж, особам різного віку [595, с. 106]. Окрім хлібців, у Страсні середу, четвер гуцули винагороджують відвідувачів-дітей «колачами», крашанками, цукерками, шоколадом, вафлями, печивом, апельсинами, мандаринами, яблуками; через редукцію звичаю шоколадним аналогом яйця – «кіндером», грішми [3, арк. 10; 4, арк. 7; 27, арк. 2; 62, арк. 3; 64, арк. 3; 67, арк. 2; 79, арк. 4] (Додаток Г. 2. 10). Обхід діворою домівок, на відміну від палення ритуальних вогнів, на сьогодні є поширенішим і більш цілісно збереженим.

Розглянемо дитячі обходи крізь смислові, предметні, агентивні та акціональні елементи.

1. Пожертва, котрою обдаровують дітей, співвідноситься з маністичними мотивами. Неодмінним складником таких дарів є «кукуци» – невеликі хлібці, виготовлені з пшеничної, ячмінної чи кукурудзяної муки, які мають чітку орнітоморфну форму (ВрхІл, НдвЧрП, КсвКсм, КсвББр, РхвДлв, РхвВБч), а в окремих громадах їх називають «*по́тітком*»⁶³, «*курочками*» [3, арк. 10; 15, арк. 2; 27, арк. 2; 49, арк. 3; 56, арк. 2; 62, арк. 3; 435, с. 73] (Додаток Г. 2. 11). Пташина символіка подекуди присутня і на «*фанках*», якими пригощають дітей у Чистий четвер і учасників трапез у дні індивідуальних чи календарних поминань (Рх) [79, арк. 4].

Генеza птахоподібного хліба в гуцульських поминальних обрядах базується на маністичних уявленнях: в міфологічному мисленні птах – форма втілення душі померлої людини, про що свідчать ще палеолітичні пам'ятки [533, с. 96–97]. Таке ототожнення сягає індоєвропейських уявлень про переселення душ, згідно з якими останні здатні проходити метаморфози. Зіставлення відбулось під впливом аналогії: душа, залишивши мертве тіло, як і орнітоморфні істоти, переміщується повітрям і локалізується над землею. Схожою є природа ототожнення душ померлих людей із атмосферними явищами [348, с. 155–158]. Корелятивно в гуцульських голосіннях в алегоричній формі птахи позначають померлих [161, с. 568; 196, с. 39, 67, 84]. Усе

⁶³ Пташка.

це дозволяє вважати, що «кукуци» в обрядах «гріти діда», з одного боку – жертва для пращурів, на що вказує те, що вони є прісними і пісними, тому володіють медіативним статусом, а з іншого – символічним уособленням «повернення пращурів» [270, с. 207, 272]. Часова приналежність таких хлібців до весни, ймовірно, також походить від зв'язку між поверненням в цей час птахів із вирію та їх ототожненням з душами померлих [612, с. 205–207].

2. Передвеликодні дитячі відвідини домівок зближуються з відомими на початку ХХ ст. в Україні обходами ватаг («волочобників»), які супроводжувались величаннями, віщуваннями врожаю, багатства, щастя парубкам, дівчатам. М. Грушевський пов'язував такі обряди з весняним молодіжним спілкуванням, покликаним формувати шлюбно-сімейні пари [417, с. 25]. На Гуцульщині дитячі обходи стосуються інших мотивів. Витоки практики випікання орнітоморфних хлібців, а відтак обдаровування ними дітей сягають антично-грецьких звичаїв: на початку березня діти робили дерев'яні «ластівки», з ними відвідували сусідні домівки, отримуючи за це винагороду [277, с. 197]. У ХХ ст. ареал поширення весняних обдаровувань випічкою з пташиною символікою охоплював Полісся, Підляшшя, Європейську частину Росії, Чехію, Сербію, Північно-Західну Болгарію, територію слов'янсько-романського Банату. В названих місцевостях дітей винагороджували не на Страсному тижні, а в день Сорока мучеників, рідше – на Благовіщення [270, с. 207–209, 212, 236, 251]. На Поліссі такі випічки називали «жайворонки», «пташки», «голубчики», «сороки», на Підляшші і суміжних польських територіях – «буслові лапи» [394, с. 157–158]. Погоджуємось із Н. Толстим, що, незважаючи на хронометричну, лексичну, предметну різноманітність звичаю обдаровувати дітей орнітоморфним печивом, Карпатський ареал поширення птахоподібних хлібців, зокрема Гуцульщина, поєднує балканську та східнослов'янську традиції [643, с. 141].

3. Як вогнища, так і «кукуци» поряд із обрядами «гріти діда» залучені до спорядження на «той світ» (ВрхГл) [167, с. 263]. «Кукуци» входять і в «подавники» – місцеві дарунки «за душу» покійника, які роздають на похороні. Використання ідентичних за назвою і формою хлібців вказує на етногенетичну спорідненість

поминальних мотивів Страсної середи, четверга з їх смисловими аналогами, закладеними в поховальній обрядовості [615, с. 96].

4. Хоча яйце переважно вважається вітаїстичним і продукуючим символом, можемо припустити, що в гуцульському обряді «гріти діда» воно, як і «кукуци», первинно належало до ритуалів «годування» покійників. Бойки на Провідну неділю котили яйцями навколо могил померлих близьких, а потім закопували їх біля хреста, волиняни – їх жбурляли під час «закликання» покійників [304, с. 63; 373, с. 405]. Схоже побутує і в гуцулів, які залишають на гробах писанку чи освячене яйце (НдвВрт, КсвББр, КсвКсм) [16, арк. 7; 27, арк. 2; 45, арк. 2]. Болгари подібне робили якраз із хлібцями: злакові випічки роздавали дітям, а ті їх котили по могилах родичів [276, с. 130].

5. В обряді «гріти діда» обдаровування дітей певними предметами слід вважати символічною формою жертвопринесення померлим. Процедура обдаровування дітей і вербальний компонент співвідносяться з іншими формами жертвопринесення «за душу» покійників. На Гуцульщині в день похорону родичі померлого також роздають певні дарунки і під час цього промовляють ту ж формулу, що й у Чистий четвер: *«Прийміть цей колач за Іванову душу»*⁶⁴. На це адресати відповідають: *«Простибіг!»* (КсвВБр) [43, арк. 5]. Тотожний обряд обдаровування дітей в контексті похорону зафіксований на Рахівщині: після виносу тіла дорослим роздають свічки, а дітям – солодоші (РхвКсПл) [60, арк. 2–3]. Гуцули вірять, що відповідна пожертва здатна метафізично потрапити до потойбічного світу і бути корисною для померлого. На початку ХХ ст. гуцули в контексті обряду «гріти діда» обдаровували дітей саме тим хлібом, який знаходився біля багаття для «огрівання» пращурів і, очевидно, мав «нагодувати» померлих (ВрхГл) [212, с. 42–43]. На обдаровування «кукуцями» як медіативний спосіб передачі певного предмета до потойбіччя вказує фігурування в обряді дітей – адресатів пожертви. В міфоруитуальному аспекті діти вважаються своєрідними сакральними іпостасями, що може пояснюватись їх соціальною беззахисністю і негріховністю. Ритуальний обхід домівок у Страсну середу та четвер на Гуцульщині здійснюють діти віком до

⁶⁴ Називають ім'я померлого, якому присвячена жертва.

десяти-дванадцяти років, тобто такі, що не встигли нагрішити (ВрхЗл, НдвВрт, РхвЧрТ) [44, арк. 4; 65, арк. 2; 72, арк. 6]. Дослідники розглядають дітей у поминальних обрядах, як і бідняків, символічними заміниками пращурів, оскільки обом категоріям належить статус посередників між «цим» і «тим світом» [476, с. 255]. Корелятивно подоляни на початку ХХ ст. в день Сорока мучеників пригощали птахоподібним печивом дітей і вірили, начебто його їстиме померлий [394, с. 162]. На символічний зв'язок між дітьми й померлими вказують збережені гуцульські перекази, згідно з якими дитячі сльози, проліті в Чистий четвер, потрапляють до потойбіччя, де перетворюються на палаючі жаринки та ранять душі померлих (ВрхІл) [3, арк. 10]. Відвідування домівок дітьми на Страстному тижні співвідносяться з різдвяно-новорічними обходами колядників, полазників, маланкарів як символічними уособленнями мертвих на землі.

В гуцульських віруваннях відображені Великдень як час єднання живих з мертвими і тема темноти: відкривається небо – і всі померлі мають змогу прийти в гості до живих родичів (КсвКсм); щоб покійники «бачили Воскресіння Господнє», для них перед святочною відправою на цвинтарі запалюють свічки (РхвВБч) [18, арк. 3; 62, арк. 2]. Поминання на Великдень мають такі форми: «за душі» померлих роздають біля церкви спеціально освячені кошики з пасками, писанками, ковбасою, салом, іншою їжею (КсвКсм, НдвЧрОс, ВжнПт, ВжнКсл, ВжнБс, РхвДлв, РхвКсПл, РхвЧрТ); відбуваються поминальні трапези на могилах (НдвЧрП, КсвББр, КсвКсм); в будинках на стіл «для пригощання» мерців ставлять чисті ложки (НдвЗр) [16, арк. 7; 15, арк. 5; 22, арк. 4; 31, арк. 5; 42, арк. 2–3; 47, арк. 2–3; 56, арк. 3; 57, арк. 4; 59, арк. 2; 60, арк. 3; 65, арк. 2; 78, арк. 2; 91, арк. 71; 94, арк. 156; 214, с. 235]. Зіставлення етнографічних даних першої чверті ХХ ст. із сучасними доводить, що поминання в «дідівну» суботу (першу після Пасхи) і Провідну неділю відзначаються високим рівнем збереженості і реалізуються в тих формах, що й на Великдень: загальне освячення («опровід») гробів (ВрхКрВр); поминальні обіди на могилах (КсвКсм, ВжнПт, ВжнКсл); залишення для «душі» на гробі писанки (КсвКсм), обдаровування «за душу» паскою, писанками, солодощами, фруктами, напитками (ВрхЗл, ВрхКривр, КсвКсмс, КсвСБр, ВжнПт, ВжнКсл) [4, арк. 7;

12, арк. 5; 19, арк. 5; 20, арк. 2; 22, арк. 2; 40, арк. 2; 77, арк. 2; 78, арк. 2; 153, с. 48; 213, с. 255; 253, с. 5; 240, с. 119].

В цьому часопросторі поминальні практики, схожі до гуцульських, простежені на інших теренах: покутяни на Великдень біля могил пригощали їжею бідняків, дітей, старців, залишали для померлого «сніданок»; бойки на Провідну неділю, а поліщуки в Навський Великдень (інша назва «мерлих Великдень»), який припадав на четвер після Пасхи, влаштовували на цвинтарі поминальні обіди, обкочували могили крашанками; жителі Надсяння на Провідну неділю «для померлих» розсівали по гробах крихти паски, а саму випічку роздавали жебракам «за померлі душі»; на Волині в понеділок після Провідної неділі влаштовували «поминальниці» – за «душі мерців» дарували хліб старцям, калікам, сиротам; поляки Підгалля у Провідну неділю для «dziadow» (пращурів) роздавали старцям на цвинтарі картопляні випічки [123, арк. 5; 222, с. 69; 250, с. 131; 304, с. 63; 457, с. 241; 556, с. 60; 501, с. 185]. Гуцульський звичай на Великдень залишати на цвинтарі їжу в рамках «годування» душ покійників може свідчити про часове зміщення відповідної практики на більш ранній період [457, с. 241; 694, с. 125].

Вважається, що на Провідну неділю завершується час перебування померлих на землі і цим закінчується весняний період поминань, при цьому чинності цього дня є проводами покійних до «того світу» [374, с. 403–411; 554, с. 14–15]. Якщо пошанування мертвих в гуцулів на Великдень, «дідівну» суботу відбуваються на цвинтарі, в домівках, то у Провідну неділю – виключно на кладовищі, місці постійної дислокації мерців. На Поліссі вшанування пращурів у ці дні називається «проводами», «дідами» і відбувається саме на могилах [298, с. 18–19; 627, с. 81]. На Чернігівщині записано повір'я про те, що живі, поминаючи покійних на Провідну неділю, «проводять» їх в загробний світ. На це вказує як хрононім «проводи», так і похідний від слова «проводжати» фразеологізм, поширений в поховальному обряді: «проводжати покійника в останню дорогу» [272, с. 285; 274, с. 295]. Тому в гуцульському весняному, як і різдвяно-новорічному поминальному періоді, простежується двочленна структура: спочатку померлих зустрічають вдома (Страсна середа, четвер), а потім проводять на «той світ» (Провідна неділя).

Із покійниками і їх поминаннями у весняний період пов'язані фіксовані в описах кінця XIX – початку XX ст. передання про рахманів. В тодішніх записах відрізняються версії-пояснення, ким були рахмани: ченці-руснаки, що проживають на далекому сході в монастирях, упродовж року постять, спокують людські гріхи і відтермінують кінець світу (В. Шухевич); далекий, побожний народ, який мешкає на узбережжі моря (В. Гнатюк); жителі «іншого світу», який знаходиться під водою, де трава, дерева, небо, як на землі (Ф. Кайндль); слово «рахманин» у гуцулів уважалось ідеалом «злагідного» життя (С. Витвицький) [147, с. 57; 153, с. 48; 177, с. 106; 214, с. 243]. У четверту середу після Пасхи гуцули відзначали Рахманський Великдень: для рахманів жбурляли в річку/потік шкаралупу, яка мала перетворитись в яйце, що допливе до міфічних істот і буде для них їжею (вважалось, що одного яйця достатньо, аби пожились дванадцять рахманів); постили, щоб вберегтись від «наглої» смерті, і лишень увечері споживали всією сім'єю одне яйце; не працювали, адже в іншому випадку земля не родила б упродовж семи років [114, арк. 10; 147, с. 56–57; 153, с. 49; 177, с. 105; 187, с. 42; 214, с. 243]. Звичай викидати шкаралупу в річку після Великодня подекуди побутує до наших днів, але втратив мотиваційно-смісловий зв'язок із рахманами (ВжнРзт) [595, с. 111].

Хрононім *Рахманський Великдень*, вірування про рахманів, приурочені їм жертвування у формі пускання по воді шкаралупи відомі на теренах південно-західного ареалу східнослов'янського етнокультурного простору: бойків, покутян, лемків, українців Правобережжя, молдаван, румунів [274, с. 283; 727, с. 110]. Схожі уявлення й обряди, пов'язані з рахманами, поширені в суміжних до Гуцульщини етноспільнот: у бойків рахмани – праведні люди, які живуть під землею, цілий рік постять; у покутян – люди, які дотримуються суворого посту, мешкають далеко на Сході, і для них у Великодню п'ятницю належить кидати в річку шкаралупу [170, с. 46; 175, с. 78; 203, с. 208–209; 233, с. 199; 238, с. 40; 244, с. 31; 590, с. 102]. У віруваннях молдаван, румунів, болгар рахмани – жителі потойбіччя, втопленики [274, с. 283].

Існують кілька інтерпретацій генези рахманів як МП. М. Грушевський, Ф. Вовк. А. Фішер пов'язували оповіді про рахманів із принесеними в античний час зі Сходу

стародавніми легендами про справедливих брахманів, індусів [353, с. 185; 417, с. 36–37; 694, с. 95]. Більш цілісно розглядав міфо-обрядові сюжети з рахманами Ф. Колесса: в переказах про цих МП відображені як мотиви східної легенди про брахманів, так і слов'янські уявлення про країну мертвих, яка знаходиться під землею, там, куди течуть ріки, де розташоване море [473, с. 76]. Сучасні дослідники вбачають у рахманах прообрази пращурів, а в чинностях Рахманського Великодня – поминальні дії (А. Кілар, Ю. Пуківський, Я. Самотіс, С. Боян-Гладка) [304, с. 63–64; 457, с. 242; 590, с. 102; 595, с. 111]. На нашу думку, в номінативному, подекуди сюжетному плані (про дислокацію на сході) відображені запозичення азійських вірувань, однак на Гуцульщині світоглядно-міфологічні сюжети, тобто результати таких етнокультурних контактів, синкретизувались із весняними поминаннями, а рахмани уподібнились до померлих.

На взаємозв'язок між рахманами і мерцями вказують кілька аспектів. Обрядова дія пускання по воді шкаралупи, як і кидання монет в поховальному обряді, є магічним способом передачі предмета на «той світ» і ґрунтується на космогонічних уявленнях про дислокацію потойбіччя у водному просторі чи про розмежування двох світів водним об'єктом [275]. Слобожанці на Вознесіння кидали у воду яйце, вважаючи, що воно дістанеться утопленим родичам. Волиняни на Пасху жбурляли в річку шкаралупу з розфарбованих яєць із надією, що вона донесе до померлих звістку про воскресіння Христа – і тоді настане «їх» Навська Пасха [274, с. 283]. Південні слов'яни у Чистий четвер для померлих пускали за течією річки дощечки із запаленими свічками, які таким чином мали потрапити в загробний світ [640, с. 85]. Тому вкидання шкаралупи, як і інших предметів, у воду в певний календарний час корелюється із поминальними мотивами і розглядається як форма жертвопринесення померлим. К. Кутельмах, Я. Самотіс, Л. Виноградова вважають: якщо ритуальний вогонь («ґріти діда») вказував на урочисту зустріч із покійними, то фігурування води тотожне до інших способів обрядового випровадження душ померлих [345, с. 25; 497, с. 542; 595, с. 111].

На зв'язок рахманів з померлими, поминальними мотивами наводить предметний план – використання в обряді яєць. За допомогою розфарбованих яєць

богари та македонці традиційно сповіщали померлих про настання Пасхи: кріпили на ворота шкаралупу, сподіваючись, що душі померлих побачать її і зрозуміють про настання Великодня [274, с. 279–280].

Засвідчує приналежність рахманів до мерців те, що ввечері на Рахманський Великдень гуцульська сім'я споживала одне яйце. Українці традиційно у цей календарний час ділили яйце не на кількість членів сім'ї, а на кількість душ, адже вірили, що покійні розділяють трапезу з живими [453, с. 101]. Тому через ритуальне споживання яйця і його поділ між членами сім'ї відбувається єднання з померлими. Це співвідноситься з поминальними колективними застіллями, зокрема – трапезою на Святий вечір, коли також реалізується спільне угощення між живими і мертвими. В поляків Спішу колективно-сімейне споживання одного яйця на Пасху убезпечувало від впливу маністичних МП локусу природи [679, с. 197].

Заборона працювати на Рахманський Великдень аналогічна до траурних заборон, недотримання яких має ідентичний наслідок – провокує неврожай. Деякі дослідники вважають, що сюжет про неврожай упродовж семи років, як кару за працю в день рахманів, пов'язаний зі здатністю померлих забирати собі на «той світ» садово-городні плоди [595, с. 111]. Така думка є логічною, адже відсутність врожаю, і будь-які інші нещастя у господарстві, вважаються наслідком поганих поминань [354, с. 43–45].

Хрононім *Рахманський Великдень* співвідноситься з поширеним в Центрально-Західній Україні та білоруському Поліссі *Навським Великоднем* (від *навь* – мертвець) – святом мерців, оскільки обидва терміни мають спільну семантичну модель і позначають «*Пасху мертвих*» [274, с. 284; 539, с. 10]. В голосінні номінатив-звертання *рахманинко* позначає померлу матір (ВрхГл) [196, с. 86].

Постає очевидна взаємозалежність між рахманами і Рахманським Великоднем, померлими і поминальними мотивами. В такому випадку Рахманський Великдень ускладнює структуру весняно-поминальних чинностей і суперечить погляду на Провідну неділю як рубіжний етап присутності померлих на землі. Післявелокодня часова локація цього свята може бути пов'язана з гетерохронністю, його темпоральним зміщенням із Великоднього періоду на більш пізній; первинно вона

могла входити в межі пасхального часу. Так, Нявський Великдень у більшості локальних українських варіантів припадав на Чистий четвер, або на перший четвер після Пасхи, тобто відбувався до Провідної неділі, а згаданий покутський звичай кидати в річку шкаралупу також реалізовувався в передпасхальні дні.

Основний етап літніх ушанувань померлих у гуцулів, як і в решти етнографічних груп українців, припадає на Троїцький період. Вважається, що поминання цього часу пов'язані з намаганням задобрити пращурів, щоб ті посприяли врожаю землеробських культур, які в цей час досягають [298, с. 18; 469, с. 158]. Зіставлення теперішніх даних з матеріалами початку ХХ ст. свідчать, що на Гуцульщині в рамках «дідівної» суботи Зелених свят стало зберігатися поминальні дії: в домівках, на цвинтарі відбуваються трапези і обдаровування сусідів, бідняків, старців, удівців, удовиць «за душу» мерців «колачами», солодощами, фруктами, тарілками з цукром, стравами (НдвВрт, НдвЗр, КсвКсм, ВрхВЯсн, ВжнПт, ВжнКсл, ВжнБс, РхвВБч, РхвЧрТ) [5, арк. 2–3; 21, арк. 1; 22, арк. 2; 39, арк. 1–2; 42, арк. 2–3; 44, арк. 2; 45, арк. 1; 47, арк. 2–3; 56, арк. 2; 58, арк. 3; 62, арк. 3; 65, арк. 1; 187, с. 47; 214, с. 250–251]. Подекуди поминання зміщені на Зелений понеділок (НдвЗр) [25, арк. 12].

Гуцульські поминальні дійства Зелених свят співвідносяться зі звичаями інших теренів України: для померлих на могилах залишали калачі (Покуття); на гробах відбувались поминальні обіди (Волинь); щоб «почастувати душу померлого», до бабок несли «задушники» – «бліни», булки, чорний хліб (Хмельниччина); на гробах пригощали молочною кашею, варениками (Вінниччина), пирогами (Черкащина); для мертвих на могилах залишали посудину з медом (Київщина) [283, с. 134; 298, с. 18; 411, с. 24; 457, с. 243].

Унікальним для гуцульських і загалом українських календарних поминань є те, що у фольклорній приповідці про Зелені свята, занотованій на початку ХХ ст., простежується практика жертвування тварин «за душі» покійників:

«Пішов до сусідів на Святу неділю –

Дали ми за душку дійну козу білу» (КсвМРж) [121, арк. 27].

Роздача «запростибіг» тварин у календарно маркованому часі є аналогією до «помани» тваринами в поховальній обрядовості і, очевидно, уособлює частку мертвих, ідею про здатність жертв переходити в «той світ».

Як з'ясовано, Троїцький період в українсько-білоруському ареалі характеризується «воскресінням» «нечистих» покійників – в основному померлих нехрещених дітей і неодруженої молоді. Це проявляється в активізації демонічних іпостасей локусів природи, господарсько-виробничих табу, оберегових заходах, подекуди ритуальних закликаннях, випровадженнях таких персонажів і поминаннях «безпірних» мерців. На відміну від міфо-ритуальних сюжетів із фігуруванням маністичних жіночих МП, які до нашого часу відзначаються відносно сталим рівнем побутування, поминання «безпірних» мерців у рамках Троїцького періоду в гуцулів фактично затратилось і відображене лишень у маркуванні їхніх могил барвінково-ялиновими вінками (НдвЧрП, КсвКсм) [57, арк. 6; 76, арк. 2].

Із літніми пошануваннями пращурів і активізацією «нечистих» мерців пов'язаний відомий у слов'ян, зокрема в гуцулів, звичай в Зелену суботу позначати могили всіх покійників гілками липи (НдвЗр, НдвЧрП, НдвЧрОс, НдвВрт), листям липи, явора, дуба, ясеня, вільхи, берези, смереки, клена (КсвКсм, КсвББр, НдвЗр, НдвЧрП, НдвЧрОс, ВрхГл), польовими квітами (ВжнБс, ВжнПт) [15, арк. 6; 16, арк. 9; 22, арк. 4; 25, арк. 19; 31, арк. 5; 32, арк. 2; 42, арк. 2–3; 43, арк. 3; 44, арк. 2–3; 56, арк. 6; 58, арк. 3].

Дослідниця Е. Гаврилюк довела, що рослини – земна еманация універсальної світової рослини-медіатора («світового дерева»), є своєрідним «порубіжним» «каналом» між небом, землею та підземним світом. У певні моменти календарного часу (ситуація свята) вони дозволяють потойбічним силам використовувати себе як шлях переходу в «наш світ» і можуть бути тимчасовим локусом їхнього перебування [719, с. 10–11]. Із медіативною функцією клечальної практики погоджуються В. Сироткін і О. Курочкін [494, с. 62]. Дана позиція підтверджується народними віруваннями: волиняни вважали, що в клечальному гіллі знаходяться душі мерців; в НМ поліщуків русалки «гойдаються» в березовому клечальному гіллі [379, с. 376; 503, с. 242; 726, с. 148]. Це дозволяє пов'язувати «замаювання» могил із

маністичними мотивами і кваліфікувати цю дію як міфо-ритуальну «зустріч покійників» [274, с. 310; 340, с. 127; 558, с. 369].

Інша мотивація клечання гробів пояснюється намаганнями захиститись від померлих, особливо «нечистих» мерців, на що вказує наступне: гуцули прикрашали «маєм» придорожні хрести, які маркують місця «наглої смерті», топоси потенційної появи передчасно померлих осіб (ВрхГл); май захищає від демонічних жіночих істот маністичної генези; гілки зелені задіяні в метеорологічно-магічних практиках відвертання бурі, граду (НдвЗр, НдвЧрП); у міфосприйнятті зелень уособлює життя і протиставляється сухому, мертвому [15, арк. 6; 25, арк. 19; 212, с. 50; 407, с. 333; 557, с. 273]. З клечанням гробів корелюється загальнослов'янський, збережений на Гуцульщині звичай у Вербну неділю приносити на могили вербове галуззя (НдвЗр, НдвЧрОс, НдвВрт, КсвКсм, КсвББр, ВжнБс, Рх) [20, арк. 3; 31, арк. 5; 42, арк. 2–3; 43, арк. 3; 44, арк. 2–3; 47, арк. 2–3; 79, арк. 4; 637, с. 337]. В українців Карпат верба володіє полісемантично-магічними властивостями: дає здоров'я, позбавляє від страху, болю, підвищує продуктивність господарства, захищає від нечистої сили, погодних катаклізмів [42, арк. 2–3; 47, арк. 2–3; 67, арк. 1–2; 187, с. 34; 407, с. 330–331; 595, с. 105; 704, с. 53–55]. Тому маркування могил зеленню в рамках Зелених свят і вербою у передвеликодній час поєднує медіативну та апотропеїчну функції: допомагає померлим здійснити просторове переміщення і водночас унеможливорює нанесення ними шкоди живим.

Поминальні мотиви на Гуцульщині відображені у віруваннях й обрядах Спаса (Преображення Господнього). До цього дня на початку ХХ ст. заборонялось споживати садовину, адже вважалось, що перший був призначений для померлих [91, арк. 93; 214, с. 264–265]. Така заборона стосувалась жінок, в яких померли діти: передбачалось, що саме мертві малолітні особи повинні стати адресатами перших фруктів, а недотримання перестороги зумовлювало голодування дитини-мерця (НдвЗл, ВрхГл) [187, с. 53; 212, с. 56]. Ідентичні табу на споживання перших садово-городніх плодів із локальними світоглядними забарвленнями зафіксовані на Бойківщині, Покутті, Слобожанщині [304, с. 64; 609, с. 43]. Вони побутують у гуцулів до нашого часу (ВжнПт), подекуди стосуються жінок, їх померлих

нехрещених немовлят і зміщені зі Спаса на Івана (ВрхТпл) [22, арк. 4; 73, арк. 4]. Тому в календарному часопросторі між живими та померлими зберігається міжособистісний, часто кровноспоріднений зв'язок, адже дії, вчинені людьми на «цьому світі», мають наслідки для померлих родичів у потойбіччі. Припускається, що згадані побутові заборони первинно базувались на маністичних віруваннях: душі померлих дислокуються на плодах, а тому їх не можна пошкоджувати, зривати [274, с. 316]. Відповідно перші плоди належить пожертвувати покійним: як на початку ХХ ст., так і тепер на Спаса гуцули освячують в церквах кошики, наповнені яблуками, грушами, виноградом, кукурудзою, бобом, часником, цибулею, медом, калачами, і їх роздають біднякам «за душі» мерців (НдвЗр, ВрхТпл, ВжнПт) [22, арк. 4; 25, арк. 11–14; 73, арк. 9; 214, с. 264–265].

Інтегральним елементом річного циклу поминань є осінній етап. У структурно-смісловому плані він відповідає «проводам» навесні, оскільки обидва поминальні періоди покликані віддячити прашурам за сприяння в отриманні врожаю, а також відсторонити мерців від «цього світу» [297, с. 233]. Основні поминальні обряди гуцулів цього періоду відбуваються в суботу напередодні св. Дмитра (26 жовтня/8 листопада). Це четверта і остання поминальна субота в році, яка має найменування «дідівна» (КсвКсм, ВрхВЯс, ВрхВрхн, ВжнБс, ВжнРзт), «дідова» (КсвКсм, РхвДлв, Рх, РхвЧрТ); «батьківська» (РхвВБч), «родительська» (ВжнРс) [5, арк. 1–2; 20, арк. 3; 21, арк. 2–3; 37, арк. 1; 42, арк. 2; 56, арк. 1; 49, арк. 4; 62, арк. 3; 65, арк. 1; 70, арк. 9; 79, арк. 4]. Осіння «дідівна» субота присвячена вшануванню всіх категорій мерців, але структура поминальних дій у цей день ідентична до інших трьох задушних субот і відзначається незначними локальними відмінностями: повсюдно в церквах правляться заупокійні Служби Божі, загальний Парастас, священники читають «споминники», де занотовані імена померлих членів громади; біля могил відбувається Панахида, а відтак – колективні поминальні обіди, які дублюють обрядодії трапез дев'ятих, сороковин, роковин, попередніх задушних днів (ВрхВЯсн, КсвКсм, КсвСБр, ВжнПт, РхвВБч, РхвЧрТ, Рх) [5, арк. 2–3; 16, арк. 7–8; 24, арк. 1; 40, арк. 2; 56, арк. 1–2; 58, арк. 2; 62, арк. 1–3; 65, арк. 2; 79, арк. 3]. На цвинтарі, або в домівках, відбувається обдаровування «за душу» померлого, під час

якого гуцули жертвують «*подавники*» (ВрхКрвр, ВрхВЯсн, КсвКсм, КсвСБр, НдвВрт, НдвЧрОс, РхвВБч, РхвЧрТ); розміщені на тарілці і обв'язані хустиною «колачі», апельсини, макаронні вироби, солодощі, цукор, свічки (КсвКсм); голубці, котлети, книші, солодощі, горнятка, свічки (ВрхВрхн, ВжнПт, ВжнРзт, ВжнКсл, РхвЧрТ, Рх) [4, арк. 7; 5, арк. 2–3; 22, арк. 2; 31, арк. 4–5; 37, арк. 1; 40, арк. 2; 44, арк. 2; 57, арк. 4; 58, арк. 2–3; 62, арк. 1; 67, арк. 4–5; 70, арк. 9; 78, арк. 1; 79, арк. 3; 617, с. 75]. Обдаровування пожертвою поєднані з маністичним ритуалом «напування»: «за душу» небіжчика дарують калачик і горнятко, глечик з водою. Воду п'ють по черзі усі присутні біля гробу, а її залишки виливають на могилу (КсвКсм) [56, арк. 2]. Простежуються дві ідеї: передача жертви на «той світ» через обдаровування і «напування» небіжчика виливанням води.

Гуцульські поминання задушної суботи напередодні свята Дмитра мають аналоги на інших теренах України: подоляни в осінню «дідову» суботу роздавали дідам-жебракам їжу «за душі» померлих, перед вечором влаштовували поминальні обіди, для померлих на ніч залишали їжу, посуд; на Вінниччині жертвували старцям, біднякам книші, паляниці, на Чернігівщині – паляниці, склянку меду, яйця; на Північному Підляшші увечері «закликали» «дідів» і для них кидали за вікно ложку їжі [298, с. 19; 299, с. 33; 452, с. 193; 605, с. 62–67]. Схоже простежується і в поліській осінній поминальні дні – «діди», однак у поліщуків практики цього часу мають більш розгалужену систему обрядодій: тут фіксовані вербальні «закликання», «випровадження» «дідів» (пращурів), «годування» їхніх душ гарячими стравами, звичаї залишати для мерців столові прибори, посуд, практики влаштовувати у вечірню пору поминальні застілля, вірування у присутність тілесних і маністичних подоб мерців [476, с. 248–150; 501, с. 177–178; 552, с. 260; 627, с. 80–83]. Відповідниками гуцульських осінніх поминань є білоруські «*дзяды*», польські «*dziady*», литовські «*ilges*». Більш поліваріантами порівняно з гуцульськими є білоруські практики: мерців запрошують, для них відчиняють двері, вікна, на вікнах залишають хліб, ложки, влаштовують поминальну вечерю, а відтак словесно «випроваджують» [209, с. 605; 301, с. 113].

Наведені поминальні дійства поліщуків, білорусів, а саме «запрошування» покійників, різні форми «годування», «напування» душ, відповідають розглянутим гуцульським різдвяно-новорічним чинностями. Це може свідчити як про темпоральне зміщення відповідних практик із зимового періоду на осінній, так і про те, що в минулому обидва річні цикли були єдиним обрядовим комплексом.

Різдвяно-новорічний, великодній, троїцький періоди характеризуються накладанням траурних табу і пересторог, подібних до тих, які діють до року від дня смерті: заборонено шити, тримати в руках голку, прати, рубати дрова, замітати в будинку, а якщо й дозволено, то сміття необхідно згортати в покуть; на Святий вечір не можна мити посуд; щоб не «присісти душку», на лавку спочатку потрібно подути [49, арк. 4; 214, с. 15; 498, с. 288]. Такі перестороги мають аналогії в різних місцевостях України, Європи і пов'язані з маністичними сюжетами – покликані не нашкодити душам мерців, які в цей час присутні в господарсько-житловому просторі, тоді як їх недотримання зумовлює негативні для живих санкції: потенційну смерть, нищення врожаю з боку орнітоморфних істот, блискавки, граду, бурі [91, арк. 9–10; 153, с. 47; 187, с. 28; 206, с. 3; 212, с. 31; 214, с. 10; 523, с. 10]. Відповідні звичаєво-побутові приписи збережені в гуцулів до нашого часу і накладаються на задушні поминальні дні: заборонено виконувати домашні господарсько-виробничі дії (КсвКсм, ВрхВрхн, НдвЧрП, ВжнПт, РхвДлв) [22, арк. 2; 24, арк. 1–3; 51, арк. 4; 56, арк. 2; 70, арк. 7]. В поминальні суботи гуцули стараються не танцювати, не співати, не ходити в гості, не святкувати дні народження, іменини, весілля (НдвЗр, ВрхВрхн, КсвКсм, РхвКв, РхвЯс) [47, арк. 2–3; 56, арк. 2; 66, арк. 4; 68, арк. 1–4; 70, арк. 7].

Один із центральних мотивів гуцульської календарної обрядовості – тема повернення покійників у чіткі темпоральні періоди, їх гіластичне вшанування. У зв'язку з архаїчністю, трансформуванням досліджуваних світоглядно-обрядових виявів їх структурні компоненти охоплюють різні за часом виникнення смисли, дії, які в сукупності формують синкретичний комплекс вірувань, ритуалів. Присутність покійників відображена в їх маністичних, демонічних, символічно-алегоричних іпостасях, а поминальні практики охоплюють християнські заупокійні служби,

дохристиянські колективні трапезування, здійснення жертв «за душі» мерців, ритуали «закликання», «годування», «напування», «зігрівання» душ, табування.

Якщо більшість згаданих форм пошанування покійників на Гуцульщині повсюдно побутують до наших днів і мають зрозуміле смислове підґрунтя, то лишень опосередкованою є приналежність до мертвих «дідуха», куті, вогнів різдвяно-новорічного періоду, рахманів, Рахманського Великодня, клечання.

Етнолокальним проявом і наочним свідченням значного видозмінення елементів гуцульської календарної обрядовості, синкретизму її різних ідейних основ є передвеликодній комплекс обрядів «гріти діда», аналітичний розгляд якого вказав на співіснування маністичних мотивів, редукованих елементів давніх поховань, різних культів. Більшість гуцульських поминальних практик календарного прояву мають відповідники в багатьох спільнот. Однак у гуцулів порівняно з іншими етнографічними групами українців, народів Східної Європи слабше виражена тематика календарної активізації «безпірних» мерців, поминань осіннього періоду.

[2, 3, 4, 5, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 91, 94, 114, 120, 121, 123, 147, 153, 161, 167, 170, 175, 177, 187, 191, 196, 203, 206, 209, 212, 213, 214, 219, 222, 232, 233, 238, 240, 244, 248, 250, 253, 254, 256, 259, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 283, 285, 293, 297, 298, 299, 301, 304, 317, 331, 337, 338, 340, 344, 345, 348, 353, 354, 355, 364, 369, 373, 374, 377, 379, 380, 382, 393, 394, 398, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 410, 411, 413, 417, 428, 431, 435, 440, 443, 452, 453, 454, 457, 469, 470, 471, 473, 475, 476, 477, 478, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 501, 502, 503, 513, 514, 521, 523, 529, 530, 533, 539, 541, 552, 554, 556, 557, 558, 560, 562, 567, 570, 571, 574, 589, 590, 593, 595, 596, 602, 605, 607, 609, 612, 615, 617, 621, 622, 627, 637, 640, 643, 645, 648, 656, 667, 673, 679, 681, 688, 690, 694, 704, 714, 716, 719, 721, 726, 727].

ВИСНОВКИ

Аналіз етнографічних джерел із Гуцульщини, історіографічних розробок, застосування сучасних методологічних підходів дозволили здійснити комплексне дослідження елементів поховальної обрядовості, поминальних мотивів у календарній обрядовості, демонізованих маністичних персонажів НМ та прийти до висновків, у яких сформульовані узагальнені результати дисертації.

1. У гуцульській міфо-ритуальній традиції в трансформованому вигляді відстежено загальнослов'янську диференціацію покійників на «чистих» (пращури) і «нечистих» (демони). Умовою формотворення першої категорії мерців, яка санкціонує здійснення усталеного поховального обряду, є явище «правильної» смерті, для якої характерні безболісність, настання в похилому віці, коли особа вижила «свій вік», енергію тіла, завчасно підготувалась до поховання та ін.

Багатоаспектний, синкретичний комплекс дій у гуцульській поховальній обрядовості – спорядження мерця на «той світ». У його основі – уявлення в посмертну мандрівку покійника через природні бар'єри до потойбіччя, де він зберігає фізіологічні, духовні, соціальні характеристики, вразливість перед нечистою силою. Супровідний інвентар формується у відповідності до цих запитів і в локативно-акціональному плані відправляється на «той світ» через жертвопринесення, вкладання в труну, вкидання в могильну яму, воду. Предметне спорядження покійника моделює сприйняття потойбіччя як протилежного світу, де семантичні характеристики земних предметів (пір'я, залізо, золото, квіти, товстий одяг, застібки, зав'язки) отримують зворотне сприйняття. Іноді семантичне значення задіяного в посмертному рядженні предмета входить до складу полізначних ритуально-сміслових структур. Багатозмістовим елементом спорядження мерця є використання родильної та весільної атрибутики, що відображає криптичну дію, тематику сліпоти, прихованості, темноти як властивостей мерця і потойбіччя, спорідненість трьох актів родинної обрядовості, зближення новонародженого, нареченої, небіжчика як учасників обряду переходу.

Мертве тіло людини, предмети, які перебували з ним у дотику, задіяні в магічних ритуалах, оскільки здатні передавати його фізичні властивості чи схожі до

них тілесно-психічні характеристики (мертвість, смерть, хвороба, твердість, статичність, сліпота, неповноцінність, спокійність, байдужість, сонливість). Їх перенесення відбувається через контакт, уподібнення, посередництво субститутів (вода, мотузка, нитка, палиця, одяг, сміття, монета) покійного, а від тих знову контагіозно чи гомеопатично.

В поховальній обрядовості наявні профілактично-захисні практики від впливу мерця, смерті, базовані на перевертанні, утворенні перешкоди, розмежуванні, жертвопринесенні, задіянні захисних властивостей хліба, кола, червоної нитки, сонця, гострого предмета, води, шуму, механізмах дії контактної, імітативної магії, розміщенні небезпечних об'єктів у важкодоступному місці, їхнє знищення.

Дослідження мотиваційних, локативних, агентних складників гуцульських обрядів жертвопринесення тварин, предметів «за душу» мерця дозволило виокремити кілька смислових напрямків: обдаровування виконавців обрядів уособлює ритуальну плату за здійснену роботу; роздача милостині є символічно-медіативним способом передачі жертви на «той світ» через залучення уподібнених до небіжчика осіб, і в мотиваційно-смислового відношенні дійство спрямоване на задобрення, знешкодження мерця, оскільки дарований предмет уособлює його прижиттєву частку, відкупну жертву.

В поховальній обрядовості сталими залишаються маністичні ритуали, реалізовані в освітленні простору, «годуванні», «напуванні», «умиванні»/«очищенні», ідентифікації душ, які відображають архаїчні вірування про матеріалізовані характеристики духовної субстанції людини, її автономне існування після смерті тіла, здатність до перевтілення.

2. Протилежним явищем до «правильної» смерті є «неправильна» смерть, яка охоплює раптове, швидкоплинне, насильницьке, передчасне, не підготовлене в матеріальному і морально-християнському аспектах закінчення життя, згідно з якими людина не встигла використати енергію тіла. Така смерть у поєднанні з іншими чинниками зумовлює посмертну демонізацію, утворення «нечистих» покійників – померлих до хрещення дітей, жіночих демонів локусів природи, самогубців, утоплеників, упирів, покійників, які вижили «вік», померли природною

смертю, але під час їх поховання і поминання не було дотримано певних умов. Якщо перелічені МП в гуцульському світогляді зберігають маністичне походження, то зв'язок домашніх духів із покійниками змодельовано через аналіз способів набуття цих образів локусу дому. Маністичне походження духів дому унаочнили аспекти магічних обрядів їх породження, які співвідносяться з фізичними характеристиками покійників, світом мертвих, місцями поховань. Розгляд ознак домашніх духів зооморфного типу, відомих на теренах України, Центрально-Східної Європи, дозволив відновити в гуцульській НМ зв'язки між даними персонажами і маністичними віруваннями.

Аналіз характеристик МП маністичної генези засвідчив існування споріднених смислових основ, відображених у причинах демонізації, зовнішності, функціональності, знешкодженні. Цими сюжетами для більшості образів є зв'язок з нечистою силою, для померлих нехрещених немовлят – ініціально-фізіологічні чинники, для жіночих істот локусів природи – інфантильне походження, фертильно-статеві відносини, темпоральна активність, для упирів – наявність двох душ.

У номінаціях «нечистих» покійників, домашніх духів відображені їх просторова локація, приналежність до нечистої сили, статі, зовнішні, функціональні ознаки, намагання уникнути їх автентичного імені. Аналіз візуальних рис демонізованих мерців засвідчив їх гомогенність: всім притаманний метаморфізм і поліморфізм (антропоморфізм, зооморфізм, орнітоморфізм, нулеморфність, аероморфність), окремим – симбіоз аномалій і краси, нетлінність, zdeформованість, атрофованість. Функціональність «нечистих» покійників, домашніх духів характеризується амбівалентністю.

Сприйняття «нечистих» покійників небезпечними відображено в особливих способах їх поховань, які водночас є засобами нейтралізації. Міфо-ритуальні ситуації зі знешкодження маністичних МП засвідчили задіяння апотропеїчних об'єктів (вогонь, вода, мак, сіль, рослини, віск, коло), дій (перевертання, вивертання, обв'язування, розсівання, поливання, жбурляння, підкурювання, жертвопринесення), більшість з яких мають полізначний сенс, універсальний прояв і за акціонально-смісловим навантаженням схожі чи абсолютно відповідні до

профілактично-захисних практик поховальної та календарної обрядовості. Окремі апотропеїчні ситуації охоплюють різнобічні смисли (знешкодження демонів-дітей), характеризуються рідкісним здійсненням (сюжет інцесту, ірреальна дія), є простими за суттю і виконанням захисними заходами (заборона залишатися наодинці, спати, відкликатися; переміщення, розчленування, калічення демона, удар навідліг).

Найменування, дієздатність, основні візуальні ознаки засвідчили інтегрованість демонізованих покійників. Це зумовлено спільним маністичним походженням, ототожненням з нечистою силою, іноді схожими причинами демонізації, задіянням універсальних апотропеїчних об'єктів, способів, засобів нейтралізації зла, редукуванням вірувань, ототожненням МП. Найбільш відчутно цей процес охопив поліморфні духи локусу дому, синкретизувавши духа-збагачувача, духа-покровителя, нечисту силу/чорта в збірне міфологічне єство. Однотипні маністична генеза, зовнішній вигляд, часто функціональні навички, способи нейтралізації довели, що поліваріантні словесні позначення демонізованих жіночих істот локусів природи в досліджуваній період є локальними варіантами вербального маркування ототожненого образу. Демони-покійники споріднені з атмосферно-кліматичними процесами – вітром, вихором, посухою, бурею, грозою, дощем, градом, блискавкою.

3. Для гуцульської календарної обрядовості прикметні часові відтинки, в які відбуваються поминальні дії, а поліморфні іпостасі мерців здійснюють локативні переміщення між «тим» і «цим світом». В основі поминань знаходяться уявлення про амбівалентний зв'язок між померлими і живими. Виявлено гіластичний характер поминань. Аналітичний розгляд поминальних дій у календарному зрізі засвідчив синкретичний симбіоз дохристиянських і християнських світоглядно-ритуальних компонентів, їхнє багатоаспектне значення.

Різнообрядовими поминальними рефлексіями, які зберігають сталий прояв, насичені різдвяно-новорічний, великодній, троїцький періоди, свято Спаса, «дідівні» суботи. Залежно від часопростору поминальні обряди реалізуються через здійснення заупокійних Служб, трапезувань, жертвувань предметів «за душі» мерців, маністичних ритуалів «запрошення», «годування», «напування», «зігрівання» душ, дотримання пересторог і заборон. Такі практики на локальному рівні відрізняються

в акціональному, предметному, вербальному, агентивному, часовому аспектах, але споріднені в смисловому плані і є продовженням ритуалів поховальної обрядовості з відмінністю, що мають не лінійне, а циклічне здійснення.

Впродовж календарного року присутність покійників на землі і поминальні практики в обрядово-часовому аспекті виражені нерівномірно. Їх основний масив припадає на зимовий та весняний періоди, коли очевидна двочленна структура обрядів: ритуальна «зустріч» та «випровадження» мерців. Окремі поминальні чинності («закликання» мерців, поминальні колядування, обдаровування ряджених, дитячих обходів «за душі» покійників, маркування могил на Зелені свята, маністичні табу на споживання фруктів, овочів) мають одноразові календарні вияви. В календарній обрядовості відстежуються періоди прояву і поминань «нечистих» мерців, втілені в їх «закликанні» до Святої вечері, функціональності маністичних демонів у троїцький період, ушануванні всіх мерців на Дмитрову суботу.

Значна кількість компонентів гуцульської календарної обрядовості, пов'язаних із мерцями, поминальними мотивами, трансформувались до стану опосередкованих кореляцій. Це стосується «закликань» погодних явищ і тварин на Святий вечір, різдвяно-новорічних вогнів, снопа, сіна, соломи, персонажів рядження, які в міфо-ритуальному контексті пов'язані з покійниками. Зв'язок рахманів, Рахманського Великодня з покійниками, поминальними мотивами засвідчили міфо-ритуальні сюжети, які мають відповідники в гуцульській родинній та календарній обрядовості, ритуалістиці інших спільнот.

У календарній обрядовості проаналізовано багатоаспектні поминальні комплекси обрядів. В цьому відношенні показовими є обряди «гріти діда», базовані на різних мотиваціях: вогонь покликаний «зігріти», полегшити переміщення душ мертвих і може бути трансформованим обрядом їх трупоспалення; дитячі обходи та обдаровування їх милостинею ґрунтуються на символічному посередництві даних суспільних категорій між «цим» і «тим світом»; фігурування в обрядах предметних елементів належить до ритуального «годування», «напування» покійників; орнітоморфні хлібці відтворюють маністичні вірування про ототожнення душ померлих із птахами. В локативному відношенні виконання дійств на городі,

взаємопов'язаність вогню з апотропеїчно-очисними сюжетами, залучення прокреаційних, вітаїстичних об'єктів вказали на полівалентну природу дійств «гріти діда», їхній зв'язок із актом оновлення, аграрним культом та культом вогню.

Досліджувані аспекти (використання властивостей мертвого тіла в магії, захисні практики від покійника, його демонічних уособлень, здатність домашнього духа впливати на атмосферні процеси, його умиротворення грішми, здійснення «помани» тваринами і поминального колядування в календарній обрядовості та ін.) мають етнолокальне вираження. Натомість абсолютна більшість розглянутих гуцульських поховально-поминальних обрядів, міфо-ритуальних сюжетів, пов'язаних з демонізованими покійниками, мають аналогії в інших етнографічних групах українців і народів Європи, оскільки сягають спільних архетипних, етногенетичних, анімістичних, зокрема маністичних основ формування, рефлексій на смерть людини, посмертний рух, буття в потойбіччі, поведінку духовної, тілесної сутностей мерця, їх ставлення до живих.

Певні досліджувані явища трансформувались, абсолютно зникли з побутового укладу, тому нерівномірно виражені в гуцульській обрядовості кінця XIX – початку XXI ст. Якщо одні аспекти (предметна підготовка до власної смерті, табу на вузли, заціпки, прикраси, пір'я в посмертному спорядженні, використання більшості субститутів мерця і властивостей його тіла в ситуативних магічних практиках, перевертання побутових предметів, зачинення дверей, приведення садовини в рух, задіяння «колача» для захисту від покійника в поховальній обрядовості, маністичні обряди з освітлення простору, «годування», «напування», жертвопринесення, табування господарсько-виробничих занять в контексті індивідуальних і календарних поминань) зберігають сталий характер, то інші (вбивання цвяха, биття посуду, вторинні поховання, калічення тіл «нечистих» покійників, зв'язок різдвяно-новорічних фітоморфних об'єктів, вогнів, рахманів із покійниками, поминальними мотивами) простежені виключно в етнографічних фіксаціях кінця XIX – першої чверті XX ст. і в контексті сучасних польових розслідувань не виявлені.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

I. Неопубліковані джерела

Архівні матеріали

Archiwum IEiAK Uniwersytetu Warszawskiego

IEAK/Hucul/Ukr/IW/2015/1-18

1. 1/ Ilci, 05.06.2015, Slywczuk Dmytro (z transkrypcją).
2. 2/ Ilci, 05.06.2015, Hacıuk Maria (z transkrypcją).
3. 3-4/ Ilci, 05.06.2015, Jacentiuk Halyna, cz. 1, cz. 2, (z transkrypcją).
4. 5/ Kryworiwnia, 18.07.2015, Slipenczuk Hanna (z transkrypcją).
5. 6/ Werchnij Jaseniw, 05.04.2015, Kolutkowa Marija (z transkrypcją).
6. 7-8/ Werchowyna, 05.04.2015, Ponepoljak Marija, cz. 1, cz. 2 (z transkrypcją).
7. 9-10-11/ Werchowyna, 05.05.2015 Ilinijczuk Wołodymyr, cz. 1, cz. 2, cz. 3 (z transkrypcją).
8. 12/ Werchowyna, 05.05.2015, Kutaszczuk Halyna (z transkrypcją).
9. 13/ Werchowyna, 05.05.2015, Makowijczuk Olena (z transkrypcją).
10. 14/ Werchowyna, 05.08.2015, Kreczuniak Jurij (z transkrypcją).
11. 15/ Zelene, 16.07.2015, Martyszczuk Wasylina (z transkrypcją).
12. 16/ Zelene, 16.07.2015, Potiak Wasylina (z transkrypcją).
13. 17/ Zelene, 17.07.2015, Czerkaliuk Halyna (z transkrypcją).
14. 18/ Zelene, 17.07.2015, Czerkaliuk Jurij (z transkrypcją).

IEAK/Hucul/Ukr/IW/2016/1-11

15. 1/ Czornyj Potik, 30.06.2016, Juraszczuk Anastasia (z transkrypcją).
16. 2/ Kosmacz, 11.07.2016, Semczuk Hanna (z transkrypcją).
17. 3/ Kosmacz, 13.07.2016, Krawczuk Marija (z transkrypcją).
18. 4/ Kosmacz, 06.11.2016, Rybczuk Marija (z transkrypcją).
19. 5/ Kosmacz, 09.11.2016, Jacenczuk Iwan (z transkrypcją).
20. 6/ Kosmacz, 12.11.2016, Andrijczuk Ihor (z transkrypcją).
21. 7/ Putyła, 29.09.2016, Makowijczuk Anna (z transkrypcją).
22. 8/ Putyła, 30.9.2016, Dżimmer Marija (z transkrypcją).
23. 9/ Putyła, 01.10.2016, Turczanska Anastasija (z transkrypcją).

24. 10/ Putyła, 02.10.2016, Petraszczuk Wołodmyr (z transkrypcją).

25. 11/ Zariczcza, 28.06.2015, Stefurak Sofija, Klimiuk Iryna (z transkrypcją).

IEAK/Hucul/Ukr/IW/2017/1-22

26. 1/ Bania Bereziw, 13.07.2017, Tomaszuk Mykoła (z transkrypcją).

27. 2/ Bania Bereziw, 14.07.2017, Lazarowycz Anna (z transkrypcją).

28. 3/ Bania Berezie, 14.07.2017, Tomaszuk Ihor (z transkrypcją).

29. 4/ Bili Osławy, 20.06.2017, Lewycka Kataryna.

30. 5/ Czorni Osławy, 19.06.2017, Horisznia Marija (z transkrypcją).

31. 6/ Czorni Osławy, 19.06.2017, Tymczuk Rozalia (z transkrypcją).

32. 7/ Czornyj Potik, 21.06.2017, Ilkiw Wasylina (z transkrypcją).

33. 8/ Czornyj Potik, 22.06.2017, Tkaczuk Marija (z transkrypcją).

34. 9/ Czornyj Potik, 22.06.2017, Bilenkowa Anna (z transkrypcją).

35. 10/ Kysylicja, 29.05.2017, Prokipczuk Wołodymyr.

36. 11/ Kysylicja, 30.05.2017, Dymkiwska Olena.

37. 12/ Roztoky, 22.05.2017, Tkaczuk Olga (z transkrypcją).

38. 13/ Ruske, 15.06.2017, Romańczuk Switłana (z transkrypcją).

39. 14/ Ruske, 16.06.2017, Habur Paraskowija (z transkrypcją).

40. 15/ Serednij Bereziw, 11.07.2017, Kunyczyn Marija (z transkrypcją).

41. 16/ Szeszory, 23.05.2017, Martyniak Paraskowija.

42. 17/ Ust-Putyła, Byskiw, 31.05.2017, Dutchak Mykhailo, Huziak Vasylyna (z transkrypcją).

43. 18/ Werchnij Bereziw, 12.07.2017, Bodruch Jarosława (z transkrypcją).

44. 19/ Worochta, 08.07.2017, Nykorak Anna (z transkrypcją).

45. 20/ Worochta, 09.07.2017, Jacenczuk Wołodymyr (z transkrypcją).

46. 21/ Worochta, 10.07.2017, Jurinczuk Natalia (z transkrypcją).

47. 22/ Zariczcza, 26.06.2017, Klimiuk Paraskowija, Stefurak Anna (z transkrypcją).

IEAK/Hucul/Ukr/IW/2018/1-3

48. 1/ Rachiw, 14.04.2018, Fedko Olena (z transkrypcją).

49. 2/ Diłowe, 19.04.2018, Tkacz Mykoła (z transkrypcją).

50. 3/ Rachiw, 20.04.2018, Popenko Marija (z transkrypcją).

**Науковий етнографічний архів ДВНЗ «Прикарпатський національний
університет імені Василя Стефаника»**

Ф. 1. «Рукописні матеріали»

Оп. 11.

51. Спр. 1. Свідчення жителя с. Чорний Потік Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., 1938 р. н. Записано Іванчуком В.П. 30.06.2016 р. 9 арк.
52. Спр. 2. Свідчення жительки с. Криворівня Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1948 р. н. Записано Іванчуком В.П. 17.07.2015 р. 12 арк.
53. Спр. 3. Свідчення жительки с. Криворівня, Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1952 р. н. Записано Іванчуком В. П. 18. 07. 2015 р. 9 арк.
54. Спр. 4. Свідчення жительки смт. Кути Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1969 р.н. Записано Іванчуком В.П. 12.04.2016 р. 12 арк.
55. Спр. 5. Свідчення жительки с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1945 р. н. Записано Іванчуком В.П. 11.07.2016 р. 4 арк.
56. Спр. 6. Свідчення жительки с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1946 р. н. Записано Іванчуком В.П. 08.07.2016 р. та 09.07.2016. 12 арк.
57. Спр. 7. Свідчення жителя с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1948 р. н. Записано Іванчуком В.П. 09.07.2016 р. 5 арк.
58. Спр. 8. Свідчення жительки с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1952 р. н. Записано Іванчуком В.П. 10.07.2016 р. 6 арк.
59. Спр. 9. Свідчення жительки с. Ділове Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1947 р. н. Записано Іванчуком В.П. 19.04.2018 р. 2 арк.
60. Спр. 10. Свідчення жительки с. Косівська Поляна Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1950 р. н. Записано Іванчуком В.П. 16.04.2018 р. 4 арк.
61. Спр. 11. Свідчення жительки с. Косівська Поляна Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1949 р. н. Записано Іванчуком В.П. 16.04.2018 р. 4 арк.
62. Спр. 12. Свідчення жительки смт. Великий Бичків Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1956 р. н. Записано Іванчуком В.П. 16.04.2018 р. 5 арк.
63. Спр. 13. Свідчення жительки смт. Великий Бичків Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1958 р. н. Записано Іванчуком В.П. 16.04.2018 р. 5 арк.

64. Спр. 14. Свідчення жительки с. Костилівка Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1950 р. н. Записано Іванчуком В.П. 17.04.2018 р. 2 арк.
65. Спр. 15. Свідчення жительки с. Чорна Тиса Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1947 р. н. Записано Іванчуком В.П. 17.04.2018 р. 2 арк.
66. Спр. 16. Свідчення жительки с. Ясіня Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1955 р. н. Записано Іванчуком В.П. 20.09.2018 р. 5 арк.
67. Спр. 17. Свідчення жительки с. Чорна Тиса Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1937 р. н. Записано Іванчуком В.П. 21.09.2018 р. 5 арк.
68. Спр. 18. Свідчення жительки с. Кваси Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1952 р. н. Записано Іванчуком В.П. 22.09.2018 р. 7 арк.
69. Спр. 19. Свідчення жительки с. Стебний Рахівського р-ну, Закарпатської обл., 1956 р. н. Записано Іванчуком В.П. 22.09.2018 р. 4 арк.
70. Спр. 20. Свідчення жителя с. Замагора Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1968 р. н. Записано Іванчуком В.П. 30.01.2020 р. 10 арк.
71. Спр. 21. Свідчення жительки смт. Верховина Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1965 р. н. Записано Іванчуком В.П. 30.01.2020 р. 2 арк.
72. Спр. 22. Свідчення жительки с. Зелена Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1938 р. н. Записано Іванчуком В.П. 31.01.2020 р. 6 арк.
73. Спр. 23. Свідчення жительки с. Топільче Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1960 р. н. Записано Іванчуком В.П. 31.01.2020 р. 7 арк.
74. Спр. 24. Свідчення жительки с. Зелене Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., 1961 р. н. Записано Іванчуком В.П. 31.01.2020 р. 2 арк.
75. Спр. 25. Свідчення жительки с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1949 р. н.; жительки с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., 1938 р. н. Записано Іванчуком В.П. 06.11.2016 р. 6 арк.
76. Спр. 26. Свідчення жительки с. Чорний Потік Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., 1938 р. н. Записано Іванчуком В.П. 22.06.2017 р. 4 арк.
77. Спр. 27. Свідчення жительки смт. Путила, Вижицького р-ну Чернівецької обл., 1952 р. н. Записано Іванчуком В.П. 30.09.2018 р. 6 арк.

78. Спр. 28. Свідчення жительки с. Кисилиця Вижницького р-ну, Чернівецької обл., 1938 р. н.; жительки с. Кисилиця Вижницького р-ну, Чернівецької обл., 1964 р. н. Записано Іванчуком В.П. 30.05.2018 р. 4 арк.

79. Спр. 29. Свідчення жительки м. Рахів Закарпатської обл., 1965 р. н. Записано Іванчуком В.П. 14.04.2018 р. 5 арк.

Центральний державний історичний архів України м. Львів

Ф. 309. Наукове товариство ім. Т. Шевченка, м. Львів

Оп. 1.

80. Спр. 772. Народні пісні, приказки, зібрані невстановленими авторами., 207 арк.

81. Спр. 1230. Праця Гнатюка В. «Народні вірування про спричинювання неплідності», 140 арк.

82. Спр. 1553. Збірник народних пісень «Гаївки», зібраний Куманським П., 9 арк.

83. Спр. 1554. Збірник народних пісень і коломийок, зібраних Куманським П., Т. І., 1868-1888 рр., 72 арк.

84. Спр. 1575. Записки Левицького М. про лікарські трави, народні обряди, гаївки і співанки на Львівщині та Станіславівщині. 1893., 17 арк.

85. Спр. 1659. Праця Мочульського М. «Купальські обряди». Автобіографія автора та його друковані праці., 125 арк.

Ф. 401. Редакція журналу «Літературно-науковий вісник»

Оп. 1.

86. Спр. 35. Статті та рецензії Гнатюка В. 216 арк.

Ф. 348. Товариство «Просвіта», м. Львів, 1868-1939 рр.

Оп. 1.

87. Спр. 6767. Тексти народних та обрядових пісень. 54 арк.

88. Спр. 6768. Газетні статті з питань медицини (вирізки). 14 арк.

89. Спр. 6922. Новели, драми, суспільні та обрядові картини з життя українського народу, 219 арк.

Ф. 688. Гнат Хоткевич – письменник

Оп. 1.

90.Спр. 73. Хоткевич Гнат «Гуцули». Стаття. Неповний екземпляр. 29 арк.

91.Спр. 251. Матеріали про звичаї, побут гуцулів, зібрані Г. Хоткевичем (записки, замітки, уривки творів). 174 арк.

Ф. 663. Михайло Павлик – укр. письменник і громадський діяч

Оп. 1.

92.Спр. 68. Записи «Давнє весілля с. Косова», 1882 р., 15 арк.

Ф. 869. Контний П. – д-р філософії, природознавець, публіцист, дослідник Гуцульщини

Оп. 1.

93.Спр. 74. Стаття «Gorskie zycie pasterskie w Karpatach Wschodnich». 44 арк.

94.Спр. 156. Стаття д-ра В. Тобічика «Wplyw bytowania ludnosci huculskiej na jej zdrowotnosc». 5 арк.

95.Спр. 158. Статті Г. Міхеліні «Walka z pryszczycą w r. 1930 na poloninach Czarnohorskich», Ф. Кришталовича «O chorobach wenerycznych» та інше. 34 арк.

96.Спр. 160. Праця д-ра Бабецького «Rzut oka na warunki higieniczne i lecznicze Huculszczyzny i mozliwosci ich wykorzystania». 7 арк.

Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки

України імені В. Стефаника НАН України

Ф. 17. Бучинський М.

97.Спр. 191-а. п. 30. Бучинський Мелітон Осипович. Етнографічні записи зроблені в с. Дора коло м. Делятина. Рукопис. 30 вересня (рік не відомий). 2 арк.

98.Спр. 292. п.10. Волошинюк, Лібрик і Мокрицький. Записи українських народних пісень, повір'їв і. т. п. 1869–1872., 176 арк.

99.Спр. 314. Лист М. Бучинського до невстановленої духовної особи в справі Косівського деканату, з довідкою про гуцулів з довідкою про населення Косівського деканату. Арк. 81-83.

Ф. 48. Заклинські.

Оп. 2.

100. Спр. 16-д. п. 4. Невідомий (може Заклинський Роман Гнатович). Записки 1872-1874 років, етнографічні, розрахунки за книжки, тощо. 20 арк.
101. Спр. 40. п. 2. Заклинський Богдан Романович. Етнографічні записки. Співанки, коломийки, приповідки. 1909-1917 рр., Жаб'є., 64 арк.
102. Спр. 41. п. 2. Етнографічні матеріали. Співанки. Записали школярі під керівництвом учителя Володимира Поліщука. Знайшов і переписав Заклинський Богдан. 1910 р., Жаб'є. 38 арк.
103. Спр. 42. п. 2. Заклинський Богдан Романович. Етнографічні матеріали. Пісні. Коломийки. Співанки. 2 зош., 19 арк.

Архівні рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського НАН України

Ф. 28. Гнатюк В. М.

Оп. 2-3.

104. Од. зберігання 132. Казки, легенди, тощо. Записано Ю. Гутул в с. Кобаки, Кутського р-ну (повіту Косівського) Станіславівської області. 1896 р. 18 арк.
105. Од. зберігання 143. Вірування. Записано різними авторами в західних обл. України. 1897 – 1912 рр. 277 арк.
106. Од. зберігання 170. Перекази, оповідання, вірування, співанки. Записано К. Лисинецькою в с. Космач, Солотвинського р-ну, Станіславівської обл., 1902-1904 рр. 14 арк.
107. Од. зберігання 195. «Багацька дівчинонька». Співанки, коломийки, коляди. Лірично-побутові. Записав А. Онищук в с. Зелена Надвірнянського району, Станіславівської обласі. 1907-1908 р. – 1914 р. 49 арк. Рукопис.
108. Од. зберігання 197. Казки (з ілюстраціями) та пісні (без мелодій). Записав Ю. Михайлюк в с. Брусторів, Косівського р-ну, Станіславівської обл. 1908 р. 246 арк. + 2 арк.
109. Од. зберігання 225. Народна медицина (ліки). Записано в с. Бабин, Косівського р-ну, Станіславівської обл. 1913 р. 3 арк.

110. Од. зберігання 382. Гуцульські забобони, приповідки і ін. «Брутїон гуцульських пісень, вірувань і словник гуцульський». Збирач невідомий. 60 арк.
111. Од. зберігання 392. Народна медицина (ліки), народні вірування. Записано в с. Зелена Надвірнянського району, Станіславівської області Оницюком А. І. 31 арк. Рукопис.
112. Од. зберігання 538. «Як занеможе головне». Похорон у Криворівні. Опис обряду. Автор опису І. Свенцицький. 3 арк. Рукопис.

Ф. 29. Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка у Львові

Оп. 3.

113. Од. зберігання 85. «Співанки гуцульські». Побутові та ін. Зібрав Б. Заклинський на Станіславщині. 1912-1913 р. 19 арк. Рукопис.
114. Од. зберігання 85^а. Заклинський Б. Збірки гуцульських співанок, коломийок (без мелодій), забобонів, анекдотів, легенд. 1912-1913 рр. 2 зошити. 46 арк. Рукопис.
115. Од. зберігання 87. «Казки і демонологія» (етнографічні матеріали). Записав Б. Заклинський на Станіславщині. 1917. 16 арк.
116. Од. зберігання 88. Казки, вірування та ін. Записав Б. Заклинський на Станіславщині. 1917 р. 30 арк. Рукопис.
117. Од. зберігання 89. «Етнографія». Вірування та ін. Записав Б. Заклинський на Станіславщині. 1912 р. 7 арк. Рукопис.
118. Од. зберігання 90. Вірування, розповіді, замовляння. Записав Б. Заклинський на Станіславщині. 1913. 12 арк. Рукопис.
119. Од. зберігання 170. Похоронні звичаї й обряди записані на Львівщині, Станіславщині. 17 арк. Рукопис.
120. Од. зберігання 266. Етнографічні записи з Гуцульщини. Пісні, перекази, оповідання. Записав П. Шекерик-Доників на Станіславщині. 1909-1911 рр., 64 арк.

121. Од. зберігання 298. «Пісні» з Гуцульщини переважно з Косівського повіту. Пісні, коломийки. Історичні, побутові та ін. Записав Дудек П. на Станіславщині. 1912-1929 рр. 107 арк. Рукопис.

Оп. 4.

122. Од. зберігання 460. Відвідини з вечеров в гуцулів. Опис. Записав В. Михайлюк на Станіславщині, 1911 р., 2 арк.

**Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка
НАН України**

Ф. 59. О. Маковей

123. Спр. 126. Звичаї, обряди і повір'я святочні в Яворові. Зібрав [О. Маковей] 1885-1886 рр. Переписано рукою Івана і Остапа Маковеїв. 38 арк. Рукопис.

Ф. 100. С. Витвицький

124. Спр. 545. Витвицький С. «Домашня справа бідного русина для нужденних братій (історичні відомості про гуцулів). 1867. 18 арк.

Державний архів Івано-Франківської області.

Ф. 2. Станіславське воєводське управління, 1919-1939 рр.

Оп. 7.

125. Спр. 61. Монографія Косовського повіта Станіславського воєводства. 1930 г., 21 арк.

Оп. 9.

126. Спр. 52. Сведения поветовых староств о сборе и выращивании лечебных растений в поветах воеводства. 1928 р., 104 арк.

**Ф. 368. Станіславське відділення польського татранського товариства по вивченню
полоси Татр в Карпатах**

Оп. 1.

127. Спр. 32. Інформація о Покутьє на сьезде по вопросу туристики в Восточних Карпатах, 6 ноября 1932 г., 39 арк.

Державний архів Закарпатської області, м. Берегове

Ф. 29. Президія громадянського правління Подкарпатської Русі в Ужгороді

Оп. 3

128. Спр. 547. Переписка з Міністерством внутрішніх справ, поліційними і окружними урядами по питанню релігійних спорів між православними і греко-католиками в Рахові. 287 арк.

Ф. 217. Рахівський окружний уряд, с. Рахово

Оп. 1.

129. Спр. 353. Звіт урядових лікарів про боротьбу з інфекційними захворюваннями. 16 арк.
130. Спр. 430. Переписка з Рефератом охорони здоров'я Цивільної управи Підкарпатської Русі в Ужгороді про надіслання статистичних даних про народження і смертність дітей. 10 арк.

Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (Muzeum Etnograficzne im. Seweryna Udzieli w Krakowie)

Ф. I. Рукописи (Rękopisy)

131. I 204 RKP sygn. m II 168 W. Zawadzka. Huculi. Kłosy. Warszawa 1878 r.
132. I 225 RKP sygn m III 35. Zwyczaje Huculów, Żabie, Kosmacz, 1937.
133. I 890 RKP sygn. m II 643. Zwyczaje dotyczące ostatniej woli i testamentu.
134. I 891 RKP sygn. m II 644. Zwyczaje spadkowe.

Ф. 31. Фотографії (Fotografie)

135. III / 4597 F sygn m II 16995. Prochovnica z rogu. Huculszczyzna.
136. III / 5002 F sygn m III 6704. Huculka idąc do kościoła całuje krzyż.
137. III / 5279 F sygn m III 6337. Pogrzeb. Huculszczyzna. 1924 r.
138. III / 5280 F sygn m III 6340. Pogrzeb huculski w Żabiem, pow. Kosow.
139. III / 5281 F sygn m III 6339. Pogrzeb huculski w Żabiem, pow. Kosow.
140. III / 5702 F sygn m III 6394. Przygotowanie do svicenia darów Bożych na Huculszczyźnie.
141. III / 5703 F sygn m III 6393. Mała huculka ze poświęconym.
142. III / 5705 F sygn m III 6391. Przygotowanie do svicenia jадła. Huculszczyzna.

143. III / 5706 F sygn m III 6395. Przygotowanie do svicenia darów Bożych na Huculszczyźnie.
144. III / 6804 F sygn m III 7071. Hucul graje na trembicie.
145. III / 25288 F sygn m III 13380. Fajki huculskie. Fot. R. Reinfuss. 1938 r.

II. Опубліковані джерела

146. Бурачинська М. Навки. *Житє і слово*, 1895. Т. 3. С. 384.
147. Витвицький С. Історичний нарис про гуцулів. Коломия: «Світ», 1993. 94 с.
148. Волошинський І. Похоронні звичаї і голосіння в Городенщині. *Матеріли до українсько етнології*. Львів, 1919. Т. XIX–XX. С. 194–213.
149. Ворон А. Гуцульські звичаї. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси. 1932. Рочник ІХ. Число. 1–3. С. 27–34.
150. Ворон А. Коляди на Гуцульщині. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Річник VIII. Число 1. С. 23–29.
151. Ворон А. Підкарпатські гуцули. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1931. Річник VIII. Число 7. С. 149–153.
152. Ворон А. Святий вечір у Дмитра ворожбита. *Пчолка*. Ужгород, 1926. Ч. 5–6. С. 93–94.
153. Гнатюк В. Гуцулы. *Подкарпатська Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1923. Рочник І. Число 1. С. 19–23; 1924. Рочник І. Число 2. С. 43–50; 1924. Рочник І. Число 3. С. 79–85; 1924. Рочник І. Число 4. С. 110–114.
154. Гнатюк В. Етнографічні матеріали з Угорської Русі. Т. 1: Легенди і новели. *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Т. 3. 236 с.
155. Гнатюк В. Знадоби до галицько-руської демонології. *Етнографічний збірник*. Львів. 1904. Т. XV. 272 с.
156. Гнатюк В. Знадоби до української демонології. Т. II. Вип. 1. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXIII. 237 с.
157. Гнатюк В. Купанє й паленє відьм у Галичині. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 178–201.

158. Гнатюк В. Пісня про покритку, що втопила дитину. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1919. Т. XIX–XX. С. 249–289.
159. Головацький Я. Карпатська Русь. *Географіческо-статистические и историческо-этнографические очерки Галичины и Буковины Оттиск из Славянского зборника*, 1875. 266 с.
160. Головацький Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси: 4 т. Т. 2. Обрядные песни. М., 1878. 841 с.
161. Голосіння. Упоряд. І. Коваль-Фучило; [нвук. ред. Л. Іваннікова]; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. К., 2012. 792.
162. Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1. 308 с.
163. Генік-Березовський Р., Стефанік М. Похоронні вірування та звичаї в Березові нижнім Коломийського повіту. *Наша Батьківщина*, 1937. Ч. 12. С. 274–278.
164. Демян Л. Крестини на окресности Верецьких в звичаях и піснях. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1927. Рочник IV. № 8. С. 189–191.
165. Демян Л. Похоронні обряды и вированя из веречанского округа. *Подкарпатска Русь*. Ужгород: Педагогічне товариство Подк. Руси, 1926. Рочник III. № 5. С. 108–123; № 7–8. С. 170–175.
166. Деркач В. Похоронні звичаї й обряди в селі Вербівці, Теробовельського пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 369–378.
167. Дудек П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 288–290.
168. Жаткович Ю. Етнографіческій очерк угро-русских. *Комплексне видання; упоряд. і передм. О.С. Мазурка*. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. С. 62–144.
169. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорской Руси. *Етнографічний Збірник*. Львів, 1896. Т. II. С. 1–38.

170. Зубрицький М. Народній календар, народні звичаї і повірки, пов'язані до днів в тиждни і дорокових съвят (записані у Мшанци Староміського повіту і по сусідніх селах). *Матеріали до українсько-руської етнології*, 1900. Т. III. С. 33–60.
171. Зубрицький М. Похоронні звичаї та обряди в Мшанци і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 211–226.
172. Зубрицький М. Про хованців. *Житє і слово*. Львів, 1895. Т. IV. С. 185.
173. Зубрицький М. Стратчата, страччуки. *Житє і слово*. Львів, 1895. Т. IV. С. 361.
174. Изворин Ад. Поховальні звичаї у подкарпатских русинов. *Зоря – Найна*. Унгварь: Часопись Подкарпатского общества наук, 1942. Рочник II. Число 1–2. С. 130–143.
175. Ількевич Г. Галицькі приповідки і загадки. Зібрані Григорієм Ількевичем. Відень, 1841. VI. 124 с.
176. Кайндль Р. Ф. Приповідки буковинських Руснаків і Гуцулів. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. V. С. 156–159.
177. Кайндль Ф. Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: «Молодий буковинець», 2001. 208 с.
178. Кисілевська Ол. Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику, Коломийського пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 299–302.
179. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у бойків. *Записки НТШ*. Львів, 1915. Т. СХХII. С. 161–166.
180. Козаришукъ В. М. Изъ буковинскихъ карпатскихъ горъ. *Наука*, 1891. С. 356–361.
181. Колесса Ф. Людові віруваня на Підгірю, в с. Ходовичах Стрийського повіту. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. V. С. 76–98.
182. Кравченко В. С быта и обрядов северо-западной Украины. *Сборник Волинского научно-исследовательского музея*. Житомир, 1928. 120 с.

183. Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жабю-Магурі, Косівського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 290–299.
184. Ломацький М. У горах Карпатах. Косів: «Писаний Камінь». 2018. 196 с.
185. Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростяниці, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 302–315.
186. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіту 1907-1908 рр. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1909. Т. XI. С. 1–139.
187. Онищук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907-10 р. в Зелениці Надвірнянського пов. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 1–61.
188. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 231–252.
189. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 315–338.
190. Онищук А. Родини і хрестини, та дитина до шостого року життя. *Матеріали до української етнології*. Львів, 1912. Т. XV. С. 90–113.
191. Панькевич І. Веснянні великодні ігри та пісні. *Підкарпатська Русь*. Ужгород, 1928. Рочник 5. Число 4. С. 71–75.
192. Перейма Т. Похоронні звичаї й обряди в селі Ропиця Руській, Горлицького пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 203–209.
193. Поллак М. До Галичини. Про хасидів, гуцулів, поляків і русинів. Уявна мандрівка зниклим світом Східної Галичини та Буковини. Пер. із нім. Н. Ваховська. Чернівці: Книги 21, 2017. 272 с.
194. Попов Н. Русское население по восточному склону Карпат. Гуцулы-бойки-лемки. М., 1867. 32 с.
195. Ракова Ол. Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу, Черновецького пов., *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 338–347.

196. Свенціцький І. Похоронні голосіння. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 26–78.
197. Світлик П. Дводушник (Народне поверя – Боржавська долина). *Подкарпатська Русь*. Ужгород, 1931. Рочник VIII. Число 2–3. С. 52–56.
198. Сенчик Я. Похоронні звичаї й обряди в Холмщині й Підлісся. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 384–387.
199. Смердул Й. Похоронний звичай у В. Бичкові. *Наш родный край*, 1927. Рочник V. Число 8. С. 190–191.
200. Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекинї, Білгородського пов. Курської губ. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 403–424.
201. Ткачук А. Рахово. *Наш родный край*, 1929. Рочник VIII. Число 1. С. 19–20.
202. Фальковскі Я. Село Волосате, Ліського повіту. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1935. № 5. С. 14–28.
203. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. V. С. 160–218.
204. Хоткевич Г. Гуцули й Гуцульщина. Jersey City: З друк. «Свободи», 1920. 32 с.
205. Ченгері Т. Похорони в Н. Ростоках. *Подкарпатська Русь*, 1934. № 1–10. С. 62–64.
206. Чубинський П. П. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в ЗападноРусский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским*. СПб., 1872. Т. 3: Народный дневник. 490 с.
207. Чубинський П. П. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в ЗападноРусский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским*. СПб., 1872. Т. 1: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. 224 с.

208. Чубинський П. П. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в ЗападноРусский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским.* СПб., 1877. Т. 4: Обряды: родини, крестини, свадьба, похорони. 714 с.
209. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I, ч. II. Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1890. Т. 51. № 3, I–XXI. 1890. С. 1–708.
210. Шекерик-Доників П. Дідо Иванчік. Верховина: «Гуцульщина», 2007. 428 с.
211. Шекерик-Доників П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського повіта. *Етнографічний збірник.* Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 252–288.
212. Шекерик-Доників П. Рік у віруваннях гуцулів. Верховина: «Гуцульщина», 2009. 351 с.
213. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3. *Матеріали до українсько-руської етнології.* Львів, 1902. Т. V. 255 с.
214. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 4. *Матеріали до українсько-руської етнології.* Львів, 1904. Т. VII. 282 с.
215. Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 5. Львів: З «Загальної Друкарні», 1908. 300 с.
216. Яворскій Ю. Галицко-русскія поверія об упирях. *Живая Старина.* СПб., 1897. Вып. I. С. 107–110.
217. Falkowski J. Pasznyicki B., Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. Zarys etnograficzny. Lwów: nakładem Towarzystwa Ludoznawczego, 1935. 128 s.
218. Falkowski J. Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny. Prace etnograficzne. Lwów. Wydawnictwo Towarzystwa Ludoznawczego we Lwowie, 1938. № 4. 112 s.
219. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny: Dolinami Prutu, Bystrzycy Nadwórniańskiej, Bystrzycy Sołotwińskiej i Łomnicy. Prace etnograficzne. Lwów, 1937. № 3. 170 s.

220. Falkowski J. Ze wschodniego pogranicza huculskiego. *Lud*, 1936. Seria II. T. XXXIV. S. 142–156.
221. Falkowski J. Inkluz-djasełek (O sposobie uzyskiwania djabełka z jaja). *Lud*, 1935. T. XXXIII. S. 78–79.
222. Giżycka Br. Z podan i wierzen ludowych na Podhalu. Dzień Zaduszny. *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego*. Kraków, 1913. T. XXXIV–XXXV. S. 69–71.
223. Harasymczuk R., Tabor W. Etnografia polonin huculskich. *Lud*. Lwów, 1937. T. XXXV. S. 76–161.
224. Kaindl R F. Pasterstwo i wierzenia pasterskie u huculów. *Lud*, 1896. T. II. S. 201–210.
225. Kaindl R. F. Die Seele und ihr Aufenthaltsort nach dem Tode Volksglauben der Ruthenen und den Huzulen. *Globus*, 1895. S. 357–361.
226. Kaindl R. F. Zauberglaube bei den Huzulen. *Globus*, 1899. Bd. LXXVI. S. 271–277.
227. Kaindl R.F., Manastyrski A. = Кайндль Р.Ф., Манастирський О. Die Rutenen in der Bukowina = Русини на Буковині. Переклад з нім. В.Ю. Іванюка. Чернівці: Зелена Буковина, 2007. 192 с.
228. Kolberg O. Chełmskie. Obraz etnograficzny. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1891. T. II. 265 s.
229. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 54. Rus Karpacka. Wrocław-Poznań, 1970. Cz. 1. 340 s.
230. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 55. Rus Karpacka. Wrocław-Poznań, 1971. Cz. II. 568 s.
231. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Wrocław-Poznań, 1888. Cz. III. 241 s.
232. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzn. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1888. T. III. 240 s.
233. Kolberg O. Pokucie. Obraz etnograficzny. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1882. T. I. 360 s.

234. Kolberg O. *Dziela wszystkie*. T. 36. Wołyń. Obrzędy, melodie, pieśni. Wrocław-Poznań, 1964. 452 s.
235. Kolessa J. Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego, we wsi Chodowicach, pow. Stryjskim. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 1889. T. 13. S. 117–150.
236. Kožmínová A. Podkarpatská Rus. *Práce a život lidu*. Praha, 1992. 132 s.
237. *Materialy etnograficzne z powiatu Limanowskiego: praca zbiorowa*. Wrocław, 1971. Z. 2. 97 s.
238. Mroczo F.X. Śniatyńszczyzna: przyczynek do etnografii krajowej. Lwów, 1897. 83 s.
239. Ossendowski A. F. Huculszczyzna. Gorgany i Czarnohora. Poznań: Wydawnictwo Polskie «R. Wegnera», 1936. 229 s.
240. Ossendowski A. Karpaty i Podkarpacie. Poznań: Wydawnictwo Polskie «R. Wegnera», 1939. 258 s.
241. Pol W. Kilka rysów do opisanja Huculów na Bukowinie. *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Wrocław, 1966. S. 141–182.
242. Schnaider J. Garść podań zebranych w powiecie dolińskim i kałuskim. *Lud*, 1907. T. XIII. S. 233–252.
243. Schnaider J. Lud peczeniżyński. Część I. *Lud*, 1906. T. XII. S. 277–308.
244. Schnaider J. Lud peczeniżyński. Część II. *Lud*, 1907. T. XIII. S. 21–33; 98–117.
245. Schnaider J. Wśród mar. *Lud*, 1902. T. VIII. S. 183–187.
246. Schnaider J. Z kraju Huculów. *Materialy etnograficzne*. *Lud*, 1899. T. V. S. 57–62.
247. Schnaider J. Z kraju Huculów. *Materialy etnograficzne*. *Lud*, 1901. T. VII. S. 65–73; 169–176; 259–272.
248. Schnaider J. Życia górali nadlomnickich (Dokończenie). *Lud*, 1912. T. XVIII. S. 141–217.
249. Schnaider J. Życia górali nadlomnickich. *Lud*, 1911. T. XVII. S. 138–161.

250. Stanieszewska Z. Pamięć o zmarłych. *Wisła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*. Warszawa, 1895. T. IX. S. 131.
251. Vahylevič J. Huculové, obyvatelé východního pohoří Karpatského. *Časopis Ceskeho Museum*. Praha, 1838. № 4. S. 475–498; 1839. № 1. S. 45–68.
252. Wagilewicz J. O mieszkańcach wschodniej części gór Karpackich (dalszy ciąg). *Przegląd naukowy*. Warszawa, 1844. №. 28. S. 74–75.
253. Wajgel L. O Hucułach: zarys etnograficzny. Kraków: Towarzystwo Tatrzańskie, 1887. 38 s.
254. Wajgel L. Rys miasta Kolomyi. Nakładem gminy miasta Kołomyi, Drukiem H. Zadembskiego i spółki. Kolomyja, 1877. 114 s.
255. Witwicki S. Hucuły. *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego*. Kraków, 1876. T. I. Cz. 2. S. 73–85.
256. Witwicki S. Zwyczaje, przesady i zabobony Huculów. *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego*. Kraków, 1877. T. II. S. 76–82.
257. Wójcicki K. Huculy: Stare gawędy i obrazy. Warszawa, 1840. T. II. S. 119–163.
258. Zawadzki W. Huculi. Szkic etnograficzny. Cz. II. *Kłosy*, 1873. № 429. S. 183–184.

III. Монографії та статті

259. Агапкина Г. Кутья. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под. ред. Н.И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 69–71.
260. Агапкина Т. А. Вещь, образ, символ: колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян. *Мир звучащей и молчащей: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. М.: Индрик, 1999. С. 210–283.
261. Агапкина Т. А. Втыкать. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 458–459.

262. Агапкина Т. А. Гость. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 531–533.
263. Агапкина Т. А. Дерево. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 60–67.
264. Агапкина Т. А. Деревья в славянской народной традиции. М.: Индрик. 2019. 656 с.
265. Агапкина Т. А. Инцест. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 419–420.
266. Агапкина Т. А. Молчание. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 292–296.
267. Агапкина Т. А. Нави. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 320–325.
268. Агапкина Т. А. Русальная неделя. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 501–503.
269. Агапкина Т. А. Чистый четверг. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под ред. Н.И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 555–558.
270. Агапкина Т. А. Этногафические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М.: Индрик. 2000. 336 с.
271. Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. «Греть Покойников». *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 543–544.

272. Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н. Проводы. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 284–286.
273. Агапкина Т. А., Плотникова А. А. Деньги. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 56–60.
274. Агапкина Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик. 2002. 816 с.
275. Агапкина Т. Пускать по воде. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 354–357.
276. Агапкина Т. Сорок Мучеников. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 128–132.
277. Анафертьев А. Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы (мартовские обряды). *Ареальные исследования в языкознании и этнографии*. Л., 1983. С. 191–198.
278. Андрюнина М. А. «Заложные» покойники – локусы тела и локусы души. *Славянский и балканский фольклор*. М., 2011. С. 99–108.
279. Антонович В. Чари на Україні; пер. В. Гнатюк. Львів: 3 друк. НТШ. 1905. 78 с.
280. Астахова О., Крупа Т., Сушко В. Свята та побут Слобожанщини. Х.: «Колорит». 2008. 143 с.
281. Афанасьев А. Н. Заметки о загробной жизни по славянским преданиям. Архив историко-юридических сведений, относящихся до России под ред. Н. Калачова. М., 1861. № 3. С. 3–26.
282. Афанасьев А. Н. Мифы, поверья и суеверия славян. *Поэтические воззрения славян на природу*. М.: Эксмо, 2002. Т. 3. 768 с.

283. Баглай М. Поминання померлих у Зелену суботу на теренах історико-географічної Волині. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*, 2015. Вип. 16. С. 131–139.
284. Байбурин А. К. Пояс (к семиотике вещей). *Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сборник Музея антропологии и этнографии*. СПб.: Наука, 1992. Т. 45. С. 5–13.
285. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
286. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба. *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. М., 1985. С. 5–9.
287. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. 191 с.
288. Балушок В. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів–Нью-Йорк: П.М. Коць. 1998. 216 с.
289. Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. 512 с.
290. Белова О. В. Дикие (дивы) люди. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 92–95.
291. Білий В. До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців. *Етнографічний вісник*. К., 1926. Кн. 3. С. 82–94.
292. Біляковський П. Замочування хрестів у ритуальних практиках викликання дощу (за польовими матеріалами з українських Карпат). *Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету*, 2014. Вип. 25. С. 180–183.
293. Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вопросы теории народного искусства*. М., 1971. С. 167–296.
294. Богатырев П. Г. Народная культура славян. Сост. Е. С. Новик, Б.С.Долгин; Под ред. Е. С. Новик. М.: ОГИ. 2007. 368 с.

295. Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. Ред. М. Т. Максименко, Н. М. Рожкова. К.: Накова думка. 1983. 430 с.
296. Болтарович З. Є. Народне лікування українців Карпат кінця XIX – початку XX століття. К.: Наукова думка. 1980. 117 с.
297. Борисенко В. К. Сімейна обрядовість українців XX – початку XXI століття: [голов. ред. Г.Скрипник]. К.: НАН України, ІМФЕ, 2016. 256 с.
298. Борисенко В. Культ предків в обрядах українців. *Родовід*, 1991. № 2. С. 17–26.
299. Борисенко В., Стишова Н. Осінні традиційні свята українців Північного Підляшшя. *Етнічна історія народів Європи*, 2000. Вип. 6. С. 29–35.
300. Боряк О. Баба-повитуха в культурно-історичній традиції українців: між профанним і сакральним. К.: ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України, 2009. 400 с.
301. Боса Л. «Дзяды» в культурній пам'яті білорусів. *Народна творчість та етнологія*, 2016. Вип. 5. С. 112–114.
302. Босий О. Священне ремесло Мокоші: традиц. жіноча ритуал. символіка в українців. Ін-т етнології, фольклору та мистецтвознав. ім. М. Т. Рильського НАН України. Вінниця, 2011. 204 с.
303. Босић М. Годишни обичаји Срба у Војводини. Нови Сад. 1996.
304. Боян С. Культ померлих в календарній обрядовості бойків. *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*, № 2 (93), 2009. С. 62–65.
305. Буйських Ю. «Колись русалки по землі ходили ...» Жіночі образи української міфології. К.: Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2018. 320 с.
306. Буйських Ю. Вихор в сучасній демонології українців. *Етнічна історія народів Європи*. 2009. Вип. 29. С. 22–31.
307. Буйських Ю. Домовик у традиційних віруваннях українців: походження образу. *Етнічна історія народів Європи*, 2008. Вип. 26. С. 120–127.

308. Буйських Ю. Нижча міфологія українців у світлі проблем «двовір'я» та «народного християнства». *Етнічна історія народів Європи*, 2010. Вип. 33. С. 70–80.
309. Буйських Ю. Система традиційних міфологічних вірувань та уявлень гуцулів у вимірі сучасності. *Народна творчість та етнологія*, 2014. № 1. С. 98–107.
310. Буйських Ю. Традиційні вірування українців у надприродні істоти: проблема наукових дефініцій. *Етнічна історія народів Європи*, 2008. Вип. 24. С. 75–80.
311. Бушкевич С. П. Босой. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 240–241.
312. Бушкевич С. П., Страхов А. Б. Восточнославянский «красный траур» по данным фольклора и погребальной обрядности. *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. М., 1985. С. 19–21.
313. Вакарелски Хр. Български погребальни обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990. 224 с.
314. Вакарелски Хр. Етнография на България. Второ издание. София: Наука и изкуство, 1977. 676 с.
315. Вакарелски Хр. Старинните елементи в българските народни обичаи. *През вековете*. София, 1938. С. 246–281.
316. Валенцова М. М. Демонологические представления Оравы. *Славянский и балканский фольклор. Виноградье*. М.: Индрик, 2011. Вып. 11. С. 157–165.
317. Валенцова М. М. Календарная обрядность в с. Остурня словацкого Замагурья. *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014*. М., 2014. Вып. 3. С. 199–222.
318. Валенцова М. М. Мультипликация души: славянские поверья о двоедушниках. *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. T. 1. Dusza w oczach świata*. Warszawa, 2016. S. 487–499.

319. Валенцова М. М. Поверья о змеях и змееподобных демонах в словацкой традиции. *Славянский альманах*, 2014. Вып. 1–2. С. 303–319.
320. Валенцова М. М. Словацко-южнославянские параллели: 1. Вила. *Славяноведение*, 2003. № 2. С. 79–86.
321. Валенцова М. М. Соль. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь. (а–я). [изд. 2-е]*. М.: Международные отношения, 2002. С. 628.
322. Валенцова М. М. Узел. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 357–358.
323. Валенцова М. М. Этнолингвистический комментарий к этимологии слов мара и упырь. *Etymology: An old discipline in new contexts*. Врно, 2013. S. 51–65.
324. Валенцова М. М. Этнолингвистическое обследование словацкого села Гельпа на Верхнем Гроне. *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2009–2011*. М., 2012. Вып. 2. С. 302–364.
325. Валенцова М. Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии. *Studia mythologica slavica, Ljubljana*, 2018. № 21. С. 109–127.
326. Вархол Н. Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*, 1982. Т. 10. С. 275–302.
327. Вархол Н. Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017. 448 с.
328. Вархол Н. Народні знання українців-русинів Словаччини. *Народна творчість та етнографія*, 2012. № 4. С. 33–45.
329. Вархол Н. Чоловік-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини. *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику*. Пряшів, 1985. Т. 12. С. 229–262.
330. Васева В. Погребальный обряд болгар Румынии (полевые наблюдения 90–х гг. XX века). *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2009–2011*. М., 2012. Вып. 2. С. 248–269.

331. Василечко Л. Шуткова неділя: народні звичаї, обряди та повір'я. Брошнів: «Таля», 1994. 58 с.
332. Васянович О. «Нечисті» покійники в метеорологічних уявленнях жителів Центральноукраїнського Полісся. *Народознавчі зошити*, 2006. № 3–4. С. 399–402.
333. Васянович О. Сучасні метеорологічні знання та вірування гуцулів. *Народна творчість та етнологія*, 2013. № 6. С. 13–26.
334. Ващенко Д. Ю. Этнолингвистические материалы из села Шашка (западная Венгрия). *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014*. М., 2014. Вып. 3. С. 278–306.
335. Великочий В. Археологічні культури Покуття та їх етнічна ідентифікація: нариси до загального ескізу. Ямгорів. Літературно-краєзнавчий і мистецький альманах, 2015. Число 26. С. 193–203.
336. Велецкая Н. Н. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции. *Македонски Фолклор*, 1969. № 3–4. С. 317–326.
337. Велецкая Н. Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев. *Карпатский сборник*. М.: Наука, 1976. С. 106–111.
338. Велецкая Н. Я. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. 239 с.
339. Виноградова Л. Звуковой портрет нечистой силы. *Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. М., 1999. С. 179–199.
340. Виноградова Л. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. М., 1986. С. 88–133.
341. Виноградова Л. Н. Бросать. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 264–266.

342. Виноградова Л. Н. Вода. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 386–390.
343. Виноградова Л. Н. Духи домашние. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 1: Д–К. С. 153–155.
344. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. 256 с.
345. Виноградова Л. Н. Календарные «проводы» как rites de passage. *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. М., 1985. С. 23–26.
346. Виноградова Л. Н. Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве. *Концепт движения в языке и культуре*. М., 1996. С. 166–184.
347. Виноградова Л. Н. Мавка. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 165–166.
348. Виноградова Л. Н. Материальные и бестелесные формы существования души. *Славянские этюды*. М., 1999. С. 141–160.
349. Виноградова Л. Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик. 2016. 384 с.
350. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 431 с.
351. Виноградова Л. Н. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М., 2000. С. 25–51.
352. Виноградова Л. Н. Русалка. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 495–501.

353. Виноградова Л. Н. Уничтожение ритуальное. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 371–373.
354. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Деда. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 43–45.
355. Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд. *Малые формы фольклора*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. С. 166–194.
356. Виноградова Л. Представления о «хорошей» и «плохой» смерти в славянской мифологии. *Природа*, 1997. № 6. С. 88–91.
357. Виноградова Л. Сексуальные связи человека с демоническими существами. *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., 1996. С. 207–224.
358. Виноградова Л. Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального. *Традиционная культура: Научный альманах*. М., 2004. № 2. С. 18–26.
359. Виноградова Л., Толстая С. Символический язык вещей: Веник (метла) в славянских верованиях и обрядах. *Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения 2*. М., 1993. С. 3–36.
360. Вінценз С. На високій полонині (правда старовіку). Львів: Червона калина, 1997. 453 с.
361. Влад М. Стрітення: Книга гуцульських звичаїв і вірувань. К.: Український письменник, 1992. 223 с.
362. Власова М. Новая Абевега руських суеверий: *Иллюстрированный словарь*. СПб., 1995. 383 с.
363. Вовк Хв. Студії з української етнології та антропології. К.: Мистецтво. 1995. 336 с.
364. Войтович В. Українська міфологія. К.: Либідь, 2002. 664 с.

365. Войтович Н. Демоніум бойків: категорії «нечистих» покійників (на основі польових матеріалів). *Народознавчі зошити*, 2014. Вип. № 2. С. 373–380.
366. Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини: монографія. Л.: СПОЛОМ, 2015. 228 с.
367. Войтович Н. Народні способи захисту від шкідливих дій «нечистих» мерців (на польових матеріалах з Бойківщини). *Народознавчі зошити*, 2014. № 1. С. 61–66.
368. Войтович Н., Денис І. Демонологічні мотиви родильної обрядовості бойків. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: історичні науки*, 2021. Том 32 (71) № 1. С. 157–161.
369. Войтович Н., Пахолок І. Образ «вовкуна» в народних демонологічних уявленнях бойків. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського. Серія: історичні науки*, 2021. Том 32 (71) № 2. С. 150–154.
370. Волицька І. Театральні елементи в традиційній обрядовості українців Карпат кінця ХІХ – поч. ХХ ст. К.: Наукова думка, 1992. 140 с.
371. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: у 2 т. [Репринтне видання]. К.: Оберіг, 1991. Т. І. 456 с.
372. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: у 2 т. [Репринтне видання]. К.: Оберіг, 1991. Т. ІІ. 448 с.
373. Воропай О. Радуниця і проводи (звичаї і обряди. Друга неділя після великодня). *Визвольний шлях*. Лондон, 1960. Кн. 4. С. 403–411.
374. Гавлова Е. Славянские термины «возраст», «век» на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках. *Этимология*. М.: Издательство «Наука». 1967. С. 36–39.
375. Гаврилюк Н. К. Традиционная погребальная обрядность Полесья в сравнении с Карпато-Буковинской зоной. *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. М., 1985. С. 28–30.

376. Гаврилюк Е. Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу. *Студії з інтегральної культурології. Т. 1. THANATOS*. Львів, 1996. С. 63–70.
377. Гайова Є. Філософія буття в лемківських зимових обрядах та звичаях (Різдво, Василя, «Бабин святий вечір», Івана Хрестителя, Стрітєння Господнє) на експедиційних матеріалах, зібраних у Великоберезнянському районі Закарпатської області. *Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу*. Одеса, 2011. С. 65–75.
378. Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: Вірування у домашніх духів (На польових матеріалах). *Етнічна культура українців*. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. 198–216.
379. Галайчук В. Демонологічні уявлення населення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2008. Вип. 43. С. 320–381.
380. Галайчук В. Демонологія Кременеччини. *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2012. Вип. 47. С. 198–240.
381. Галайчук В. Причинки до поліської демонології: вірування у домовика. *Народознавчі Зошити*, 2006. № 3–4. С. 457–464.
382. Галайчук В. Різдвяно-Водохресні свята в околицях Кременця. *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2009. Вип. 44. С. 215–240.
383. Галайчук В. Традиційні уявлення про вужа на правобережному Поліссі. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*, 2015. Вип. 16. С. 151–171.
384. Галайчук В. Традиційні уявлення про домашніх духів на Покутті (на матеріалах Городенківського р-ну Івано-Франківської обл.). *Народознавчі зошити*, 2017. № 2 (134). С. 341–354.
385. Галайчук В. Традиційні уявлення про домашніх духів: українсько-чеські паралелі. *Проблеми слов'янознавства*, 2015. Вип. 64. С. 93–103.
386. Галайчук В. Традиційні уявлення про домовика на історико-етнографічній Волині. *Вісник Львівського університету. Серія Історична*, 2013. Вип. 48. С. 343–382.

387. Галайчук В. Українська міфологія. Харків: «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 288 с.
388. Галайчук В. Уявлення про домашніх духів у селі Пороги Богородчанського р-ну Івано-Франківської області (За польовими матеріалами). *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2005. Вип. 39–40. С. 456–485.
389. Галайчук О. З духовної культури Богородчанщини: звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих. *Міфологія і фольклор*, 2010. Вип. 3–4 (6). С. 27–49.
390. Гвоздевич С. Із польових записів про родильну обрядовість. *Діалектологічні студії. 6. Лінгвістичний атлас – від створення до інтерпретації*. Львів, 2006. С. 357–368.
391. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательск. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
392. Георгиева И. Българска народна митология. София: Наука и изкуство, 1993. 260 с.
393. Герус Л. Гуцульська великодня паска (функції, семантика, пластичне вирішення форми). *Карпати: людина, етнос, цивілізація*, 2012. № 4. С. 181–192.
394. Герус Л. Хліб у весняній обрядовості українців. *Вісник Львівського Університету. Серія історія*, 2012. № 47. С. 142–173.
395. Глушко М. Methodика польового етнографічного дослідження: навч. посіб. Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. 288 с.
396. Гнатюк В. М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія; упоряд., прим. та біографічні нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк*. К.: Либідь, 1991. С. 383–406.
397. Гнатюк В. Нарис української міфології; [підг. та опрац. тексту, вст. ст. і прим. Р. Кирчіва]. Львів: ІН НАН України, 2000. 263 с.

398. Голант Н. Г. Материалы по календарной обрядности румын (влахов) долины Тимока. Зимняя обрядность *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014*. М., 2014. Вып. 3. С. 223–238.
399. Головацкий Я. Очерк старославянского баснословия или мифология. Львов.: Типом Ставропигийского Института, 1860. 105 с.
400. Голубкова О. В., Будаева С. В., Крикау Л. В. Локальная традиция погребального обряда славянского населения юга Западной Сибири в XVII–XX вв.: к вопросу о типологии. *Научный диалог*, 2017. №1. С. 131–143.
401. Горбаль М. «Дідух» («дід»), кутя в різдвяній обрядовості Лемківщини. Типологія та семантика. *Народознавчі зошити*, 2012. № 2. С. 218–226.
402. Горбаль М. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст. Львів: ТЗОВ Дизайн-студія «Папуга», 2011. 200 с.
403. Горошко Л. «Водице-орданице, умий мене від всякого лиха» (обрядове застосування освяченої на Йордан води в карпатській традиції). *Календарна обрядовість у життєдіяльності етносу. Матеріали міжнародної наукової конференції «Одеські етнографічні читання»*. Одеса, 2011. С. 90–103.
404. Гоцалюк А. Вивчення традицій колядування на Гуцульщині. *Етнічна історія народів Європи*, 2005. Вип. № 20. С. 44–48.
405. Гоцалюк А. Ритуальні рядження у структурі різдвяно-новорічних свят на Гуцульщині. *Персонал*, 2007. Вип. № 8. С. 41–43.
406. Гоцалюк А. Традиції в обрядах гуцулів Карпатського регіону як атрибут соціокультурної ідентичності. *Релігія та Соціум*, 2014. № 1–2 (13–14). С. 194–199.
407. Гошціцька Т. Вірування, пов'язані з деревами у весняно-літній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити*, 2019. № 2 (146). С. 328–245.
408. Гошціцька Т. Образ дерева у поховальній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити*, 2020. № 2 (152). С. 293–310.
409. Гошціцька Т. Про вірування в «домовика» в українців (на основі польових матеріалів, зібраних на бойківсько-підгір'янському пограниччі).

Історія релігій в Україні: Науковий щорічник Львівського музею історії релігії.
Львів: Логос, 2010. Кн. 1. С. 57–66.

410. Грацианская Н. Чехи и словаки. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 221–237.
411. Гримич М. Зелені свята. *Родовід*, 1993. Вип. 5. С. 21–29.
412. Гримич М. Метод, методологія та методика в сучасній етнологічній науці. *Етнічна історія народів Європи*, 2006. Вип. 21. С. 5–9.
413. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). К.: ВІПОЛ, 2000. 379 с.
414. Грушевська К. До соціології старцівства. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник за ред. Катерини Грушевської.* К., 1926. Вип. III. С. 125–131.
415. Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник за ред. Катерини Грушевської.* К., 1927. Вип. I–III. С. 9–44.
416. Грушевська К. З примітивної культури. Розвідки і доповіді Катерини Грушевської. Передмова М. Грушевського. Всеукраїнська академія наук. Культурно-історична комісія. К.: Державне видавництво України, 1924. 224 с.
417. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. Михайло Грушевський; ред. П. К. Вовк. Перевид. з вид. 1925 року. К.: Освіта, 1992. 191 с.
418. Грушевський М. Постриження й інші обряди, відправлявані над дітьми й підлітками. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник за ред. Катерини Грушевської.* К., 1926. Вип. I–II. С. 83–86.
419. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007. 352 с.

420. Гузій Р. Охоронні звичаї та перестороги, пов'язані з наближенням смерті: порівняльні розсліди. *Карпати. Людина. Етнос. Цивілізація. [Текст]: науковий журнал з проблем карпатознавства*. Івано-Франківськ, 2009. № 1. С.163–168.
421. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди. *Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Т. 2: Етнологія та мистецтвознавство*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. С. 569–589.
422. Гузій Р., Вархол Н., Вархол Н. Похоронні обряди (в:) Лемківщина у 2 томах. *Духовна культура. Т. 2, (ред.) С. Павлюк*. Львів, 2002. С. 94–108.
423. Гура А. В. Брак. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 244–250.
424. Гура А. В. Вдовство. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 293–297.
425. Гура А. В. Демонологические свойства животных в славянских мифологических представлениях. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М.: Индрик. 2000. С. 303–313.
426. Гура А. В. Калач. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 439–441.
427. Гура А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. *Славянский и балканский фольклор*. М., 1984. С. 130–159.
428. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
429. Гура А. В., Кабакова Г. И. Вдовство. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 294–295.

430. Гура А. В., Плотникова А. А. Калач. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 439–442.
431. Гусев В. Е. От обряда к народному театру: Эволюция святочных игр в покойника. *Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор*. Л., 1974. С. 49–59.
432. Данилов В. Красный траур в малорусском погребальном обряде. *Живая старина*, 1909. Вып. 4. С. 31–38.
433. Домашевський М. Історія Гуцульщини. Чікаго. 1975. Т. I. 497 с.
434. Драгоманов М. П. Малорусские народные предания и рассказы. К.: Изд. Юго-Западного Отд. Русск. географ. о-ва. 1876. Т. XXVI. 434 с.
435. Етнографічний образ сучасної Гуцульщини. Ю. Бідношия та ін. *Народна творчість та етнологія*, 2012. № 4. С. 65–75.
436. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: *Словник-довідник*. К.: Довіра. 2006. 703 с.
437. Закревська Я. Гуцульські говірки. *Короткий словник*. Від. ред. Я. Закревська. Львів, 1997. 232 с.
438. Зеленин Д. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.
439. Зеленин Д. К. Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки; [вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской]. М.: Индрик, 1995. 432 с.
440. Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников». *Сб. Харьковского ист.-фил. о-ва*. Харьков: Печатное дело, 1909. Т. 18. С. 1–16.
441. Ігнатенко І. Етнологія для народу. Свята, традиції, звичаї, обряди, прикмети, вірування українців. Харків: Клуб Сімейного Дозвілля, 2016. 320 с.
442. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. К.: Інтелектуальна книга, 2014. 264 с.
443. Іларіон (Огієнко І.). Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія. К.: Обереги, 1992. 424 с.

444. Кабакова Г. Дети, умершие до крещения. *Проблеми сучасної ареалогії*. К., 1994. С. 312–317.
445. Кабакова Г. И. Грудь. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 563–566.
446. Кабакова Г. И. Дети некрещеные. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 86–88.
447. Кагаров Е. Состав и происхождение свадебной обрядности. *Сборник музея Антропологии и этнографии*. 1928. Т. VIII. С. 152–195.
448. Кагаров Є. Форми та елементи народньої обрядности. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. К., 1928. Вип. I. С. 21–56.
449. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1964. Т. I: Зимовий цикл. 154 с.
450. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1957. Т. 4 : Літній цикл. 178 с.
451. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1959. Т. 2 : Весняний цикл. 251 с.
452. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1963. Т. 5: Осінній цикл. 1963. 288 с.
453. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Кн. 2. К.: Обереги. 1994. 524 с.
454. Кирилюк О. Універсалії культури і семіотика дискурсу: казка та обряд. Одеса: «Автограф», 2003. 370 с.
455. Кирчів Р. Ф. Народні вірування і знання. *Бойківщина: Історико-етнографічне дослідження*. К.: Наукова думка, 1983. С. 207–221.
456. Кирчів Р. Ф. Світоглядні уявлення і вірування. *Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження*. К.: Наукова думка, 1987. С. 243–260.

457. Кілар А. Поминальні мотиви в календарній обрядовості українців Покуття (на матеріалах із Городенківського та Снятинського р-нів). *Народознавчі Зошити*, 2017. № 1 (133). С. 233–245.
458. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі другої половини ХІХ – початку ХХ ст. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2012. 287 с.
459. Кісь Р. Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури: спроба крос-культурного бачення. *Студії з інтегральної культурології 1. Thanatos*. Львів, 1996. С. 9–21.
460. Климова К. А. Карпато-балканские параллели в народной мифологии (нереида и ей подобные персонажи). *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2009–2011*. М., 2012. Вып. 2. С. 223–229.
461. Климчук О. За сонцем тінь (про похоронні обряди гуцулів). *Україна*. 1990. № 12. С. 24–25.
462. Коваль-Фучило І. Персональний код поховального обряду на Косівщині: трембітар. *Народна творчість та етнологія*, 2012. № 4. С. 89–93.
463. Коваль-Фучило І. Похоронні обряди на Косівщині: семантика і номінація. *Народна творчість та етнографія*. 2013. № 6. С. 65–79.
464. Кожелянко Г. К. Етнологічні експедиції та студентська етнографічна практика. *Навчальний посібник*: Г. К. Кожелянко, О. Г. Кожелянко, А. А. Мойсей. Чернівці – Вижниця: Черемош, 2010. 324 с.
465. Кожелянко Г. К. Пошанування предків в українців Буковини: [похоронні обряди]. *Вісник Прикарпатського університету. Серія Історія*, 2007. Вып. 12–13. С. 139–148.
466. Кожелянко Г. К. Етнографія Буковини: В 3 т. Чернівці: «Золоті литаври», 2001. Т. 2. 424 с.
467. Кожелянко Г. Магічність буковинської Маланки: традиції та сучасність. *Народна творчість та етнографія*, 2008. № 1. С. 98–106.
468. Кожелянко О. Г. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка: монографія. Чернівці: Друк Арт, 2014. 608 с.

469. Кожолянко О. Зелені свята і Трійця на Буковині: історико-етнологічна характеристика. *Науковий вісник Чернівецького університету. Історія. Політичні науки. Міжнародні відносини*, 2014. Вип. 684–685. С. 156–164.
470. Кожолянко О. Різдво та Новий рік у дослідженнях Юрія Федьковича. *Карпати: людина, етнос, цивілізація*, 2014. Вип. 5. С. 301–308.
471. Козек М. Великодні свята на Буковинській Гуцульщині: традиції та обряди. *Культура і мистецтво у сучасному світі*, 2018. Вип. 19. С. 32–40.
472. Козек М. Регіональні особливості культу вогню в традиційній обрядовості на Буковинській Гуцульщині. *Культура і сучасність*, 2019. № 1. С. 272–276.
473. Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності. *Записки НТШ*. Львів, 2001. Т. ССXLII. С. 7–82.
474. Колесса Ф. Речитативні форми в українській народній поезії. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник за ред. Катерини Грушевської*. К., 1927. Вип. I–III. С. 60–113.
475. Коломийчук О. Поминальні мотиви у ритуально-обрядовій структурі Святого вечора на Бойківщині (кінець XIX – першій половині XX ст.). *Вісник Прикарпатського університету. Серія Історія*, 2013. Вип. 23–24. С. 344–352.
476. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Т. 1. Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. 356 с.
477. Конопка В. З народної духовної культури українців Буковинської Гуцульщини: матеріали польових досліджень. *Народознавчі Зошити*, 2017. № 3. С. 731–736.
478. Конопка В. Хліборобські мотиви у великодньому та пізньовесняному циклах календарних звичаїв та обрядів українців Південно-Західного історико-етнографічного регіону України. *Етнічна історія народів Європи*, 2014. № 42. С. 31–39.
479. Король В. Домашні демонічні персонажі в традиційному світогляді українців Закарпаття. *Вісник Ужгородського національного університету*.

- Серія. Історія.* Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2008. Вип. 21. С. 136–138.
480. Король В. Домашні духи в народній демонології гуцулів Рахівщини (за польовими матеріалами). *Традиційна культура в умовах глобалізації: збереження автентичності та розвиток креативних індустрій. Матеріали науково-практичної конференції (22 – 23 червня 2018 року).* Харків: «Друкарня Мадрид», 2018. С. 196–205.
481. Король В. Жіночі демонічні образи у традиційному світогляді українців Закарпаття (кінець XIX – середина XX ст.). *Вісник Ужгородського національного університету. Серія. Історія.* Ужгород: «Говерла», 2007. Вип. 19. С. 113–118.
482. Король В. Лесная в демонологии украинцев Мараморошского региона Румынии. *Conferenta international «Romania si Rusia in sistemul European de dura 1989» [тези доповідей міжнародної конференції].* Клуж-Напока, 2008. С. 15.
483. Король В. Яйце в традиційних віруваннях українців Закарпаття (за польовими матеріалами). *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія.* Ужгород, 2018. № 2 (39). С. 111–115.
484. Костюк Л. Поховальна обрядовість галичан другої половини XX – початку XXI століття. *Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини,* 2012. Вип. 10. С. 374–379.
485. Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. 290 с.
486. Красиков М. Імітативна магія у звичаєвості гуцулів Верховинщини. *Народна творчість та етнологія,* 2013. № 6. С. 27–36.
487. Кръстева Е. Име и именуване в българската традиционна култура. *Етнографски проблеми на народната култура.* София, 1996. Т. 4. С. 112–137.
488. Кузеля З. Українські похоронні звичаї і обряди в етнографічній літературі. *Етнографічний Збірник.* Львів. 1912, Т. XXXI–XXXII. С. 133–202.

489. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськїм похороннїм обрядї. *Записки НТШ*. 1914, Т. 121. С. 173–224.
490. Кузеля З. Причинки до народнїх вірувань з початком ХІХ ст. Упирї і розношенє зарази. *Записки НТШ*. Львів, 1907. Т. 80. С. 109–124.
491. Кузьмінська Б. «Ходячі мерці» в сучасних віруваннях опілян. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*, 2012. Т. 1. С. 239–258.
492. Курочкін О. Українські «маланкарї» – східна гілка Карпато-Балканської карнавальної традиції. *Наукові записки НаУКМА.*, 2000. Т. 18: Теорія та історія культури. С. 70–75.
493. Курочкін О. Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок). Опішне, 1995. 392 с.
494. Курочкін О., Сироткін В. Обряд установлення троїцької «віхи» на Переяславщині. *Народна творчість та етнологія*, 2014. № 3. С. 60–67.
495. Кутельмах К. Генетичне коріння «спасової бороди». *Древляни. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю*. Львів, 1996. С. 233–250.
496. Кутельмах К. Дохристиянські та християнські мотиви в календарних обрядах українців: грані співіснування. *Народознавчі зошити*, 2003. № 1–2. С. 94–97.
497. Кутельмах К. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело. *Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. Т. 2. С. 473–557.
498. Кутельмах К. М. Календарна обрядовість. *Гуцульщина: Історико-етнографічне дослідження [відп. ред. Ю. Г. Гошко]*. К.: Наукова думка, 1987. С. 286–302.
499. Кутельмах К. Мандрівка вглиб віків (Прадавні елементи в зимовій обрядовості). *Старосамбірщина. Альманах*. Львів, 2001. Вип. 1. С. 87–95.

500. Кутельмах К. Обрядовість як джерело етнічної історії українців Карпат. *Українські Карпати: Матеріали міжнародної наукової конференції*. Ужгород: «Карпати», 1993. С. 251–259.
501. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків. *Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження*. Львів, 1997. Вип. 1. С. 172–203.
502. Кутельмах К. Прадавня основа в календарній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі Зошити*, 1995. № 4. С. 204–208.
503. Кутельмах К. Русалки в повір'ях поліщуків. *Записки НТШ*. Львів, 2001. Т. 242. С. 87–152.
504. Кушпет В. Обряди та ритуальні дійства у старцівському середовищі. *Народна творчість та етнографія*, 2007. № 3–4. С. 40–47.
505. Левкиевская Е. Е. «Там на Черногоре, есть нявское молоко...» (женские демоны в карпатской мифологии). *Живая старина*, 1996. № 1. С. 8–9.
506. Левкиевская Е. Е. Вихрь. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 379–382.
507. Левкиевская Е. Е. Голос и звук в славянской апотропеической магии. *Мир звучащей и молчащей: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. М.: Индрик, 1999. С. 51–73.
508. Левкиевская Е. Е. Демонология народная. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 51–56.
509. Левкиевская Е. Е. Домовой. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 120–124.
510. Левкиевская Е. Е. Дух-обогадатель. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 148–150.

511. Левкиевская Е. Е. Покийник «Заложный». *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 118–124.
512. Левкиевская Е. Е. Пояс. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения. 2009. Т. 4: П–С. С. 230–232.
513. Левкиевская Е. Е. Предки. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 249–252.
514. Левкиевская Е. Е. Самоубийца. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2009. Т. 4: П–С. С. 538–541.
515. Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и етим светом. *Концепт движения в языке и культуре*. М., 1996. С. 185–212.
516. Левкиевская Е. Е., Плотникова А. А. Двоедушники. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 29–31.
517. Левкиевская Е. Железо. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 198–201.
518. Левкиевская Е. Змея домашняя. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. С. 339–341.
519. Левкиевская Е. Материалы по Карпатской мифологии. *Славянский и Балканский фольклор: верования, текст, ритуал. Сборник статей*. М.: Наука, 1994. С. 251–261.
520. Левкиевская Е. Переворачивание предметов. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 679–681.

521. Левкиевская Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 334 с.
522. Левкиевская Л. Я. Нави. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 351–353.
523. Левкович І. Українські народні різдвяні звичаї. Лондон, 1956. 44 с.
524. Левкович Н. Демонологічні вірування українців про домашнього духа-опікуна (на сучасних польових матеріалах Бойківщини та Західного Полісся). *Фольклористичні зошити*, 2008. Вип. 11. С. 113–121.
525. Левкович Н. Домовик («годоSchванець») у демонологічних уявленнях бойків Сколівщини. Етнічна культура українців [відп. ред. М. Глушко]. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006. С. 217–221.
526. Левкович Н. Жіночі демонологічні персонажі українців Карпат. *Народознавчі зошити*, 2012. № 2 (104). С. 261–267.
527. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області). *Міфологія і фольклор*. Львів, 2009. Вип. 1 (2). С. 85–93.
528. Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (За польовими матеріалами). *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2012. Вип. 47. С. 236–252.
529. Лемківщина: земля-люди-історія-культура. Нью-Йорк-Париж-Сідней-То: НТШ, 1988. Т. 2. 494 с.
530. Лепкий Д. Святий вечер в околиці Дрогобича. *Зоря. Письмо літературно-наукове для руских родин*, 1882. Ч. 2. С. 30–31.
531. Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. 169 с.
532. Маєрчик М. Одяг як символічне тіло. *Тіло в текстах культур. Під ред. О. Боряк, М. Маєрчик*. К.: ІМФЕ, 2003. С. 69–82.
533. Маєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису). *Студії з інтегральної культурології 1. Thanatos. Спеціальний випуск Народознавчих Зошитів*, 1996. Vol 1. S. 92–104.

534. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. К.: Критика, 2011. 325 с.
535. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу. *Студії з інтегральної культурології (RITUAL)*, 2000. № 2. С. 18–32.
536. Мандибура М. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.: історико-етнографічний нарис. К.: Наукова думка. 1978. 191 с.
537. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах ХІХ – начала ХХ в. М., 1984. 216 с.
538. Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. К., 1991. С. 407–429.
539. Милорадович В. Українська відьма. Нариси з української демонології. К.: Веселка, 1993. 72 с.
540. Мовна У. Бджола як втілення людської душі в українській народній світоглядній візії. *Народознавчі зошити*, 2017. № 6. С. 1323–1329.
541. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.): монографія. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. 208 с.
542. Мовна У. Знакова функція меду в родинній обрядовості Карпат і Прикарпаття. *Записки Наукового товариства ім. Шевченка*. Львів, 2001. Т. ССXLII. С. 262–270.
543. Мовна У. Символіка меду в похоронно-поминальній традиції українців Карпат і Прикарпаття. *Наукові записки. Інст. народозн. НАН України Івано-Франк. краєзн. Музей*. Івано-Франківськ, 2006. Вип. 9–10. С. 56–62.
544. Мовна У. Стрітенська свічка: український обрядовий контекст та рольові функції. *Народна творчість та етнографія*, 2014. № 5. С. 6–13.
545. Мойсей А. А. Родильна обрядовість населення Буковини в наукових працях румунських дослідників II половини ХІХ – початку ХХІ ст. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини*. Чернівці-Сучава, 2017. № 2 (14) С. 88–93.

546. Мойсей А. Магія і мантика у народному календарі східнороманського населення Буковини. Чернівці: ТОВ «Друк Арт», 2008. 320 с.
547. Мойсей А., Боднарюк Ю. Демонологічні уявлення українців Новоселицького району Чернівецької області (на прикладі села Чорнівка). *Карпати: людина, етнос, цивілізація*, 2011. Вип. 3. С. 204–213.
548. Мойсей А., Вилка Л., Потапова Л. Ритуал продажу ребенка (изменение имени) у украинцев и румын Буковины. *Codrul Cosminului [Universitatea Ștefan cel Mare, Suceava, România]*. Suceava, 2016. № 2. Vol. 22. P. 227–242.
549. Морозов И. А., Толстой Н. И. Бить. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 177–180.
550. Нагорнюк О. Урочище старець поблизу с. Луко, як приклад трансформації уявлень пов'язаних із померлими раптовою смертю. *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. К.: Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура пошанування небіжчиків. С. 323–332.
551. Наугольник Д. Категорія нижчої міфології в системі світоглядних уявлень карпатських українців. *Poznańskie studia slawistyczne*, 2012. № 3. С. 261–274.
552. Несен І. Поховальні та поминальні обряди в середовищі «околичної» шляхти Північно-Східної Житомирщини (кінець XIX – початок XX століття). *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2009. Вип. 44. С. 241–264.
553. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу: ескіз української міфології. К.: Обереги, 2003. 88 с.
554. Овдієнко М. Весняні Проводи до вирію: Як відбуваються Проводи в Україні. *Українська Культура*, 1991. № 4. С. 14–15.
555. Паньків М. «Мамко моя, зозуленько моя...». *Берегиня*, 2002. Вип. 1. С. 37–54.
556. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди Рівненщини: Матеріали польових досліджень. Рівне: видавець Олег Зень, 2008. 200 с.

557. Пахолок І. Етнографічна специфіка троїцьких рослин. *Народознавчі зошити*, 2013. № 2 (110). С. 272–278.
558. Пахолок І. Поминальні звичаї та обряди Зелених свят українців. *Історія релігій в Україні*. Львів, 2011. Т. 2. С. 361–370.
559. Пачовский М. Народний похоронний обряд на Русі. Порівнююча студія. Львів: Друкарня НТШ, 1903. 32 с.
560. Петречко Д. Втрачені українські села – Чорна. Брошнів-Осада: «Таля», 2010. 528 с.
561. Петров В. Вірування в вихор і чорна хвороба. *Етнографічний вісник*. К., 1926. Кн. 3. С. 102–116.
562. Петров В. П. Обрядовий фольклор календарного циклу та його общинно-виробничі основи. *Народна творчість і етнографія*, 1966. № 1. С. 28–34.
563. Петрухин В. Я. Историко-этнографические исследования по фольклору. *Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева*. М.: Восточная литература, 1994. 278 с.
564. Пискач О. Номінація учасників поховального обряду в закарпатському говорі. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*. Ужгород, 2013. Вип. 18. С. 49–52.
565. Пискач О. Тема смерті в структурі поховального обряду на Закарпатті. *Сучасні проблеми мовознавства та літературознавства*, 2009. Вип. 13. С. 83–89.
566. Підцерковна Я. «Перехід» у родильній обрядовості поліщуків. *Волинські дзвони*, 1997. Вип. II. С. 43–44.
567. Плотникова А. А. Мифология атмосферных и небесных явлений у балканских славян. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М., 2000. С. 243–258.
568. Плотникова А. А. Народная мифология в закарпатской Верховине. *Славянский и балканский фольклор. Виноградье*. М.: Индрик. 2011. Вип. 11. С. 141–148.

569. Плотникова А. А. О символике свиста. Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.: Издательство «Индрик», 1999. С. 295–304.
570. Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индик, 2004. 768 с.
571. Подорожнюк М. Успадкування традиційних бойківських звичаїв і традицій на Рожнятівщині. *Бойки*. Дрогобич, 2002. С. 212–215.
572. Пономарьова В. Західноукраїнські народні уявлення про поведінку душ передчасно померлих людей. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету. Збірник наукових праць*, 2010. Вип. 11. С. 86–93.
573. Поріцька О. А. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – поч. XX ст.). К.: Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського, 2004. 180 с.
574. Потебня А. О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. 310 с.
575. Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (въ народномъ вѣрованю). *Зоря – Найнал. Рочник II. Число 3-4*. Унгварь: Часопись Подкарпатского общества наук, 1942. С. 371–373.
576. Потушняк Ф. Водяник и духи источников. *Русское слово*. Ужгород, 1940. № 26–27. С. 5.
577. Потушняк Ф. Гадъ въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля. Рочник I*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. С. 88–90; 101–103.
578. Потушняк Ф. Демоны в народном веровании. *Русская Правда*, 1940. № 3. С. 178–184.
579. Потушняк Ф. Душа в народнім віруванні села Осій. *Науковий збірник твариствава «Просвіта» в Ужгороді*. Ужгород, 1938. Т. XIII–XIV. С. 33–44.

580. Потушняк Ф. Звѣрѣ и птахи въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля. Рочник I*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. С. 109–111; 116–117.
581. Потушняк Ф. Ночникъ в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля. Рочник I*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. С. 61–62.
582. Потушняк Ф. Огень в народном вѣрованю. *Зоря – Hajnal. Рочник I. Число 1-2*. Унгварь: Часопись Подкарпатского общества наук, 1941. С. 112–113.
583. Потушняк Ф. Останки культу предковъ. *Литературна недѣля. Рочник III*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. С. 198–202.
584. Потушняк Ф. Подорож душі на другий свѣт (слѣди о перевізникові). *Литературна недѣля. Рочник III*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1943. С. 176–177.
585. Потушняк Ф. Серп у похоронному обряді. *Доповіди та повідомлення Ужгородського державного університету. Серія історична*. Ужгород, 1958. № 2. С. 65–66.
586. Потушняк Ф. Яйце в народном вірованю. *Литературна неділя. Річник II*. Ужгород, 1942. С. 259–261.
587. Потушняк Ф. Самоубійць въ народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля. Рочник I*. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. С. 21–22; 31–32.
588. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2009. 274 с.
589. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. 174 с.
590. Пуківський Ю. Аграрні мотиви у великодній обрядовості українців Східної Бойківщини (кінець XIX – середина XX століття). *Народна творчість та етнографія*, 2010. № 4. С. 99–105.
591. Пьянкова К. В., Седакова И. А. Соль. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 113–119.

592. Романчук О. Етнолінгвістика обряду передачі курки над могилою у булаєштських українців та її східнороманські і слов'янські паралелі: спільне й відмінне. *Філологічний часопис*, 2017. Вип. 1 (9). С. 62–74.
593. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
594. Саведчук М. Суїцид у віруваннях українців Карпат. *Студентські історичні зошити*, 2015. Вип. 6. С. 19–23.
595. Самотіс Я. Традиційна великодня обрядовість буковинських гуцулів (на матеріалах етнографічних експедицій). *Народознавчі Зошити*, 2014. № 1 (115). С. 103–113.
596. Седакова И. А. Святочно-новогодняя терминология и обрядность болгар в свете ареологии. К постановке проблемы. *Исследования по славянской диалектологии. Вып. 5: Актуальные проблемы славянской лингвогеографии*. М., 1998. С. 284–313.
597. Седакова О. А. Дед. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д–К. 1999. С. 41–43.
598. Седакова О. А. Материалы к описанию полесского погребального обряда. *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*. М., 1983. С. 246–262.
599. Седакова О. А. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда. М.: Индрик, 2004. 320 с.
600. Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно и южнославянский материал). *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990. С. 54–63.
601. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців: монографія. Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2011. 428 с.
602. Скуратівський В. Дідух: Свята українського народу. К.: Освіта, 1995. 271 с.

603. Слащев В. В. О некоторых общих чертах украинской и сербскохорватской демонологии. Символический язык традиционной культуры. *Балканские чтения*. М., 1993. № 2. С. 75–92.
604. Смирнов В. И. Народные похороны и причитания в Костромском крае. *Труды КНОИМК. Второй этнографический сборник*. Кострома, 1920. Вып. XV. С. 21–126.
605. Смоляк П. О. Збереження культурних традицій засобами календарних свят (на прикладі свята Дмитра у Західному Поділлі. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені В. Гнатюка. Серія: Історія*, 2006. Вип. 1. С. 62–67.
606. Солоп Б. Звичаєво-обрядовий супровід винесення померлого з рідної оселі у похоронній традиції волинян (на матеріалах з Житомирської та Вінницької областей). *Вісник Львівського університету. Серія історична*, 2016. Вип. 52. С. 259–272.
607. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечора. К.: СІНТО, 1994. 344 с.
608. Срезневский И. И. Дополнения и замечания. Маяк. СПб., 1843. Т. XI. Кн. XXVI. Гл. III. С. 45–57.
609. Стішова Н. Традиція і стан збереження української календарної обрядовості осіннього циклу на Слобідській Україні. *Матеріали до української етнології*, 2016. Вип. 15 (18). С. 41–46.
610. Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. München: Otto Sagner, 1991. 248 с.
611. Страхов А. Б. Ритуально-бытовое обращение с хлебом и печью, и его связь с представлениями о доле и загробном мире. *Полесье и этногенез славян. Материалы и тезисы конференции*. М., 1983. С. 99–100.
612. Страхов А. Полесское буськовы лапы, галёпа. *Полесский этнолингвистический сборник*. М., 1983. С. 205–212.
613. Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885. 140 с.

614. Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. 172 с.
615. Сушко В. Уявлення про смерть і поховальні звичаї гуцулів. *Народна творчість та етнологія*, 2014. № 1. С. 91–97.
616. Сявавко Є. Сімейна обрядовість. *Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження*. К.: Наукова думка, 1987. С. 302–319.
617. Таран О. Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність (за матеріалами Верховинського району Івано-Франківської області). *Народна творчість та етнологія*, 2014. № 3. С. 74–78.
618. Терзиева Д., Узенёва Е. Этнолингвистические материалы из болгарских сел. Виево и Кутела (область Смоляна, регион Средние Родопы). *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014*. М., 2014. Вып. 3. С. 307–347.
619. Тернер В. У. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ндембу). *Семиотика и искусствометрия*. М., 1977. С. 50–82.
620. Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. Ужгород: Гражда, 2011. 416 с.
621. Токарев С. А. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Зимние праздники. М.: Наука, 1973. 351 с.
622. Токарев С. А. Лужичане. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 238–242.
623. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. М., 1959. Т. 51. С. 17–29.
624. Толстая С. М. Венчальные предметы. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 325–326.

625. Толстая С. М. Вилы. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 369–371.
626. Толстая С. М. Град. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е*. М.: Международные отношения, 2002. С. 114.
627. Толстая С. М. Деды в полесском народном календаре. *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. М., 1985. С. 80–83.
628. Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах. *Славянский и балканский фольклор*. М., 1994. С. 232–240.
629. Толстая С. М. Метеорология. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 248–252.
630. Толстая С. М. Обман. *Славянские древности : Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Под общ. ред. Н. И. Толстого*. М., 2004. Т. 3: К–П. С. 457–460.
631. Толстая С. М. Постулаты московской этнолингвистики. *Славянская этнолингвистика: вопросы теории*. М., 2013. С. 67–82.
632. Толстая С. М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры. *Славянский и балканский фольклор*. М., 1989. С. 215–229.
633. Толстая С. М. Хлеб. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 412–414.
634. Толстая С. М. Чудо. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С– Я. С. 558–560.
635. Толстая С. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 600 с.
636. Толстая С. Сретенская и четверговая свечи. *Славянский и балканский фольклор*. М., 1986. С. 27–30.

637. Толстой Н. И. Вербное воскресенье. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1. А–Г. С. 336–338.
638. Толстой Н. И. Висельник. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 377–379.
639. Толстой Н. И. Выворачивание одежды. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 465–466.
640. Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях. *Погребальный обряд: конференция «Балто-славянские этнокультурные археологические древности». Тезисы докладов*. М., 1985. С. 83–86.
641. Толстой Н. И. Из «грамматики» славянских обрядов. *Труды по знаковым системам. 15: Типология культуры и взаимное воздействие культур*. Тарту, 1982. С. 57–71.
642. Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. М., 1990. С. 119–128.
643. Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Издательство «Индрик», 1995. 512 с.
644. Толстой Н. И. Язычество древних славян. Очерки истории и культуры славян. М.: Индрик, 1996. С. 145–160.
645. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. *Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст*. М.: Наука, 1981. С. 44–120.
646. Толстые С. М. и Н. И. Вызывание дождя в Полесье. *Очерки славянского язычества*. М.: Индрик, 2003. С. 89–125

647. Топорков А. Л. Битье посуды. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 181–182.
648. Топорков А. Л. Об одном символе в поминальной обрядности и в гаданиях восточных славян (ложка). *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. М., 1985. С. 87–88.
649. Трефилова О. В. Народная мифология из Твырдицы (Болгария, Верхняя Фракия). *Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. 2009–2011*. М., 2012. Вып. 2. С. 270–285.
650. Троцька В. З історії вивчення використання глиняних виробів у звичаях та обрядах на Русі в Х–ХІІІ століття. *Етнічна історія народів Європи*, 2010. Вип. 31. С. 55–61.
651. Трумко Дз. Українські традиційні апотропеї та апотропейні дії пов'язані новонародженою дитиною. *Наукові зошити*, 2010. Вип 11. С. 141–150.
652. Узенёва Е. С. Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.). *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура*. М., 2008. С. 323–347.
653. Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся). *Народна творчість та етнографія*, 1992. № 2. С. 69–73.
654. Ульяновська С. Уявлення про духовну сутність людини в контексті поховальної обрядовості. *Народна творчість та етнографія*, 1989. № 3. С. 34–40.
655. Урбанович Б. П. Традиційні вірування та звичаї, пов'язані з будівництвом житла на Покутті. *Народна творчість та етнографія*, 1987. № 2. С. 52–54.
656. Усачёва В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М.: Институт славяноведения РАН, 2008. 368 с.

657. Усачёва В. В. Мак. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3: К–П. С. 170–174.
658. Фіцак І. Поховальні традиції жителів міст Прикарпаття в ХХ столітті. *Етнічна історія народів Європи*, 2008. Вип. 27. С. 89–93.
659. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1. Пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА Книжный клуб, 2001. 528 с.
660. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 2: Гл. XL–LXIX. Пер. с англ. М. Рыклина; Послел. Малиновский Б. Пер. с англ. И. Утехина. М.: ТЕРРА Книжный клуб, 2001. 496 с.
661. Хобзей Н. Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2002. 216 с.
662. Черв'як К. Весілля мерців (Спроба соціологічного пояснення обряду ініціації). Х., 1930. 140 с.
663. Червяк К. Дослідження похоронного обряду. *Етнографічний вісник*, 1927. Кн. 5. С. 143–178.
664. Черленяк (Керечанин) І. Апотропеїчні заходи для живих та магичні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі Зошити*, 2018. № 3. С. 662–670.
665. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кін. ХІХ – п. п. ХХ ст. *Записки історичного факультету*. Одеса: Одеський національний університет ім. І.І. Мечнікова, 2016. Вип. 27. С. 197–221.
666. Чёха О. В. Греческие параллели к славянскому бадняку. *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014*. М., 2014. Вып. 3. С. 239–249.
667. Чеха О. В. Сноп. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 92–93.

668. Чеха О. В. Солнце. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах; [под общей ред. Н. И. Толстого]*. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5: С–Я. С. 101–106.
669. Чеховський І. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці: «Зелена Буковина», 2001. 303 с.
670. Швед І. Персонажі словацької народної демонології: «жіночі» антропоморфні істоти. *Міфологія і фольклор*, 2010. Вип. 3–4 (7). С. 50–59.
671. Шевченко Л. Звичаї, зв'язані з закладами будівлі. *Первісне громадянство та його пережитки на Україні*. К., 1926. Вип. I–II. С. 87–95.
672. Щербак І. Давній український обряд поховання тих, хто помер у «невижитому віці». *Народна творчість та етнографія*, 1998. № 5–6. С. 109–113.
673. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. М.: Прогресс, 1987. 312 с.
674. Яковлева О. «Потойбіччя» в уявленнях прадавніх українців. *Народна творчість та етнографія*, 2005. № 3. С. 78–85.
675. Яницька-Кшивда У. Дивні полонини (про гуцульську демонологію). *Гуцули, бойки, лемки – традиція і сучасність. Матеріали наукової конференції*. Краків, 2008. С. 75–92.
676. Янковська Ж. Відображення культу предків у родинній обрядовості українців. *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. К.: ВПЦ «Київський університет», 2010. Вип. 34. С. 465–473.
677. Янковська Ж. Символіка воріт як межової зони в українській культурній традиції. *Наукові записки. Серія «Культурологія»*, 2012. Вип. 10. С. 153–169.
678. Ясинская М. В. Визуализация невидимого. *Славянский и балканский фольклор. Виноградье*. М.: Индрик, 2011. Вып. 11. С. 109–120.
679. Ясинская М. В. Современное состояние народной демонологии на польском Спише. *Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014*. М., 2014. Вып. 3. С. 191–198.

680. Ящуржинский Х.П. Остатки языческих обрядов, сохранившиеся в малорусском погребении. *Киевская старина*. К., 1890. Т. XXVIII. С. 130–132.
681. Ящуржинський Хр. Причинки до пізнання культу предків на Україні. *Записки НТШ*. Львів, 1912. Т. 109. Кн. 3. С. 5–9.
682. Baranowski B. W kręgu upiorów i wilkołaków: demonologia słowiańska. Łódź, 1981. 324 s.
683. Bartmiński J. Czym zajmuje się etnolingwistyka?. «*Akcent*», 1986. N 4. S. 479–497.
684. Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego. Warszawa, 1930. 344 s.
685. Bonowska M. Przemijanie: śmierć, pogrzeb i życie pozagrobowe w wyobrażeniach mieszkańców Pomorza Zachodniego na przełomie XIX i XX wieku. Poznań, 2004. 197 s.
686. Botík J. Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku: s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť. Bratislava: Slovenské Národné múzeum, 2001. 224 s.
687. Brückner A. Mitologia słowiańska i polska. Kraków, 1918. 152 s.
688. Cząstka-Kłapyta J. Kolędowanie na Huculszczyźnie. Kraków: wydawnicza «Wierchy», 2014. 560 s.
689. Dziędzielewicz J. Wycieczki po Wschodnich Karpatach. *Pamiętnikiem Towarzystwa Tatrzańskiego*, 1877. T. II. S. 40–67.
690. Fischer A. Rusini. Zarys etnografji Rusi. Lwów; Warszawa; Kraków: Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1928. 192 s.
691. Fischer A. Zarys etnograficzny województwa Pomorskiego. Toruń: Instytut Bałtycki, 1929. 70 s.
692. Fischer A. Zarys etnografii Polski Południowo-Wschodniej. Lwów: Związek Polskich Towarzystw Naukowych, 1939. 45 s.
693. Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów: Nakładem Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1921. 439 s.

694. Fischer A. Święto umarłych. Lwów: Muzeum im. Dzieduszyckich, 1923. 75 s.
695. Golebiowski L. Lud polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów: A. Kaczurba, 1884. T. 1. 162 s.
696. Horvâthová E. Nâvod na vyskum rodinných zvykov. Nârodopisné informácie. Bratislava, 1982. S. 96–135.
697. Horvâthová E. Rok vo zvykoch nasho ľudu. Bratislava, 1986. 256 s.
698. Kosiek T. Praktyki i wierzenia związane ze śmiercią na Łemkowszczyźnie w XIX i na początku XX wieku w świetle źródeł etnograficznych. In J. Starzyński and B. Tarasiewicz (eds.), *Łemkowie – wczoraj, dziś, jutro...* Legnica: Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca «Kyczera», 2011. S. 213–228.
699. Lehr U. Wierzenia w istoty nadzmysłowe. *Etnografia Polska*. Wrocław, 1984. T. 28. Z. 1. S. 223–250.
700. Marian S. Fl. Înmormîntarea la români. Studiu etnografic. Bucureşti: LitoTipografia Carol Göbl, 1892. S. 330–332.
701. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1934. Z. 1. Kultura duchowa. Cz. 2. 725 s.
702. Moszyński K. Polesie Wschodnie. Materjały etnograficzne z wschodniej części powiatu mozyrskiego oraz z powiatu rzeczycckiego. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, 1929. 328 s.
703. Moszyński, K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. Z. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. 781 s.
704. Moysey A., Mosenkis Iu., Strokal O. Archaic Elements of Vegetation Cult in Traditional Customs of the Population of Ukrainian-Romanian Bordering Zone of Bukovina. *Codrul Cosminului [Universitatea Ştefan cel Mare, Suceava, România]*. Suceava, 2019. № 1. Vol. 25. P. 45–62.
705. Murko M. Stolovâni na hrobech. Das Grab als der Tisch. Rozpravy z oboru Slovanského nârodopisu. Usp. J. Horâk. Praha, 1947.
706. Nahodil O., Robek A. České lidové pověry. Praha: Orbis, 1959. 224 s.

707. Pełka L. Polska demonologia Ludowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo «Iskry», 1987. 238 s.
708. Reinfuss R. Śladami Łemków, Warszawa: PTTK KRAJ, 1990. 152 s.
709. Schroder O. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur – und Völkergeschichte Alteuropas. Leipzig, 1929. Bd. II. 561 s.
710. Urbańczyk S. Religia pogańskich słowian. Kraków, 1947. 152 s.
711. Velykochyi V. Pokuttia. Eskizy z pohranychchia. Ivano-Frankivsk: Vydavets Kushnir G. M., 2020. 282 s.
712. Vincenz C. Na wysokiej połoninie. Warszawa, 1980. 576 s.
713. Voitovych N. Traditional beliefs held by the Ukrainians who lived in the Carpathians concerning the link between livestock and characters of «lower» mythology. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya. Tomsk state university journal of history*. Томск, 2017. № 47. С. 116–120.
714. Wundt W. Elemente der Volkerpsychologie. Leipzig, 1912. 523 p.
715. Zając P. O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych: «nadprzyrodzone» w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny. Kraków: Nomos, 2004. 288 s.
716. Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin-Leipzig, 1927. 424 s.

IV. Дисертації та автореферати

717. Буйських Ю. Нижча міфологія в системі традиційного світогляду українців (кінець XIX – початок XXI ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. К., 2010. 19 с.
718. Гавадзин В. Весняні календарні обряди і звичаї гуцулів XX ст.: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника». Івано-Франківськ, 2011.
719. Гаврилюк Е. Рослинна символіка в контексті української календарної обрядовості: проблема семантико-функціонального аспекту: автореф. дис. ...

- канд. філ. наук: 10.01.07 / Київський національний університет ім. Т. Шевченка. К., 1999. 18 с.
720. Горошко Л. М. Знакові функції води в обрядах і віруваннях українців Карпат: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України. Львів, 2007. 18 с.
721. Гоцалюк А. А. Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців Карпатського регіону (друга половина ХХ – початок ХХІ ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 17.00.01 / Київський національний університет культури і мистецтв. К., 2007. 20 с.
722. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (ХІХ–ХХ ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Інститут народознавства. Львів, 2002. 23 с.
723. Кожолянко О. Г. Календарні зимові свята та обряди українців Буковини: автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.05 / Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича. Чернівці, 2005. 19 с.
724. Кожолянко О. Г. Календарні свята та обряди українців Буковини: семантика і символіка: автореф. дис. ... док. іст. наук: 07.00.05 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України. Львів, 2015. 35 с.
725. Король В. В. Народна демонологія гуцулів Закарпаття: дис. ... канд. іст. наук (доктора філософії): 07.00.05 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України. Львів, 2019. 274 с.
726. Кривенко А. О. Календарний пласт волинської демонології: світоглядні та обрядові прояви: дис. ... канд. іст. наук 07.00.05 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України. Львів, 2017. 274 с.

727. Триняк Л. В. Покуття в етнографічних дослідженнях ХІХ – 30-х рр. ХХ ст.: дис. ... канд. іст. наук 07.00.05 / ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» МОН України, Івано-Франківськ, 2018.
728. Черленяк І. В. Традиційна сімейна обрядовість українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ століття: дис. ... канд. іст. наук (доктора філософії): 07.00.05 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, Інститут народознавства НАН України. Львів, 2020. 320 с.

ДОДАТКИ

Додаток А. Оприлюднення й апробація основних положень дисертаційного дослідження

А. 1. Перелік праць здобувача за темою дисертації

Наукові праці, у яких опубліковано основні наукові результати дисертації:

1. Ivanchuk V. Burial motives in hutsul complexes of rituals «Warming up an old man». *KELM (Knowledge, Education, Law, Management)*. 2021. № 5(41). P. 91–100.
2. Ivanchuk V. Social existential segments of memory about ancestors. *Актуальні питання суспільних наук та історії медицини*. 2017. № 2 (14). С. 77–82.
3. Ivanchuk V. Domestic Spirits in The System of Lower Hutsul. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету (Zaporizhzhia Historical Review)*. 2019. № 1(53). С. 240–246.
4. Іванчук В. Апотропеїчні дії перевертання-встромляння-розбивання як способи захисту від мерця та його демонічних іпостасей у гуцульських міфологічно-обрядових практиках. *Етнічна історія народів Європи*. 2020. Вип. 62. С. 25–36.
5. Іванчук В. Властивості мертвого тіла людини в гуцульських магічних практиках. *Народознавчі зошити*. 2020. № 5 (155). С. 1051–1063.

Публікації, що додатково відображають результати дослідження:

6. Іванчук В. «Місця пам'яті» як комеморативні об'єкти пам'яті про предків. *Матеріали XXI міжнародної наукової конференції в рамках XXIV міжнародного гуцульського фестивалю «Український феномен Гуцульщини: національний та європейський контексти»*. Коломия, 2017. С. 150–156.
7. Іванчук В. Антропологія пам'яті гуцулів про предків (на основі польових досліджень на Рахівщині Закарпатської обл.). *Актуальні питання суспільно-гуманітарних наук та історії медицини: збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції*. Чернівці, 2018. С. 22–26.
8. Іванчук В. Поминальні вогні різдвяно-новорічного періоду на Гуцульщині. *Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції*. Львів, 2020. С. 38–41.

9. Іванчук В. Апотропеїчна семантика кола та зав'язування як способи нейтралізації мерців у гуцульській міфообрядовій культурі. *Scientific achievements of modern society: матеріали XII міжнародної науково-практичної конференції*. Ліверпуль, Великобританія, 2020. С. 218–223.

10. Іванчук В. Основний спосіб нейтралізації дітей-демонів у гуцульській міфологічно-ритуальній традиції. *Open science: interesting events for 2020. Збірник наукових матеріалів VI міжнародної інтернет-конференції*. Чикаго, США, 2020. С. 57–62.

11. Іванчук В. Медіативні форми передавання предметів до потойбіччя в гуцульській поховально-поминальній обрядовості. *Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації: матеріали міжнародної науково-практичної інтернет-конференції*. Переяслав, 2020. Вип. 61. С. 44–47.

А. 2. Відомості про апробацію результатів дослідження

Результати дисертації, її основні положення та висновки апробовано на звітних засіданнях кафедри етнології і археології факультету історії, політології і міжнародних відносин ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника» (2017–2021 рр.), а також багаторазових симпозиумах спільного українсько-польського дослідницького гранту-проєкту «Huculsczyzna – antropologiczne obszary pamięci» (2014–2019 рр.).

Апробацію дослідження здійснено на міжнародних наукових конференціях:

1. XXI Міжнародна наукова конференція «Український феномен Гуцульщини: національний та європейський контексти» (м. Коломия, 11 серпня 2017).
2. Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання суспільно-гуманітарних наук та історії медицини» (м. Чернівці, 11–12 жовтня 2018).
3. Міжнародна науково-практична конференція «Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень» (м. Львів, 3–4 липня 2020).
4. VI Міжнародна інтернет-конференція «Open science: interesting events for 2020» (м. Чикаго, США, 8–9 липня 2020).
5. XII Міжнародна науково-практична конференція «Scientific achievements of modern society», (м. Ліверпуль, Великобританія, 22–24 липня 2020).
6. Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Тенденції та перспективи розвитку науки і освіти в умовах глобалізації» (м. Переяслав, Україна, 31 липня 2020).

Додаток Б. Google-карта польових етнографічних досліджень дисертаційної теми

Закарпатська обл.:

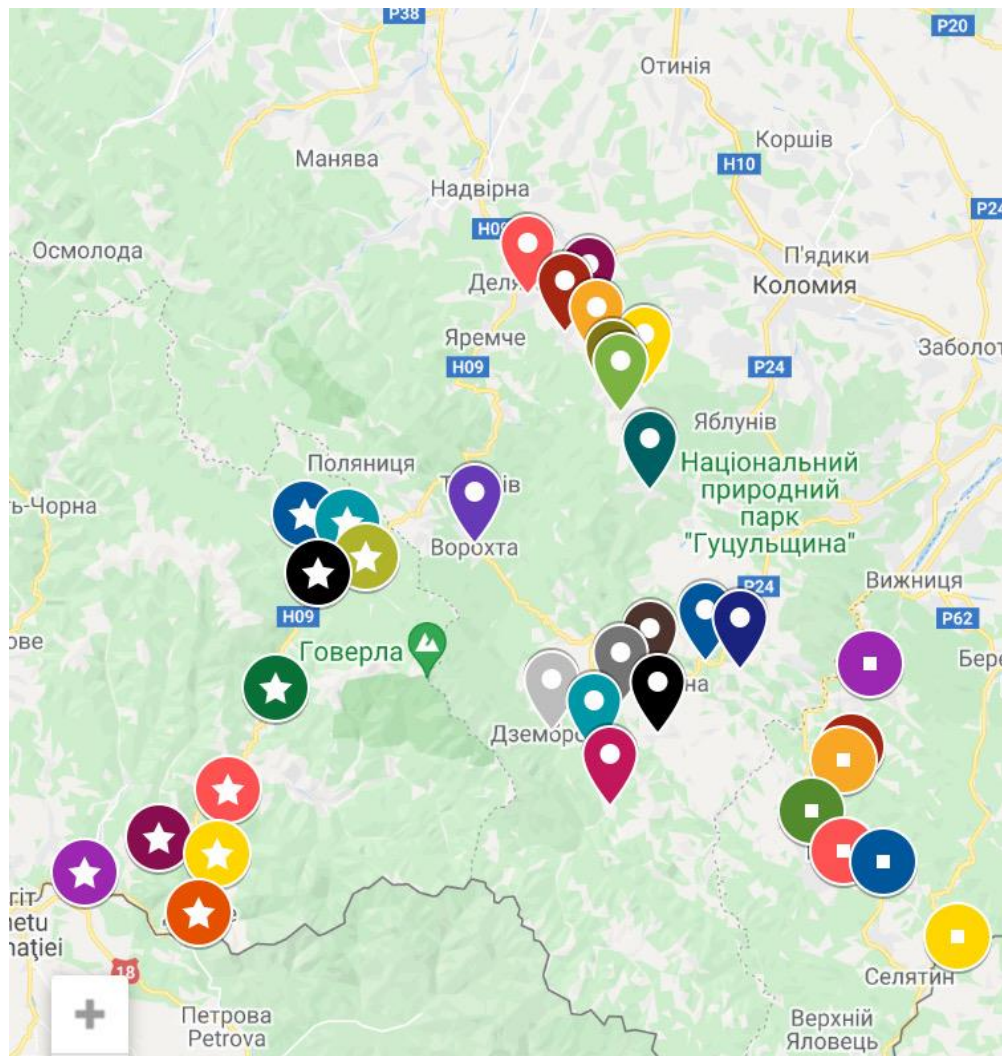
- ★ с. Чорна Тиса;
- ★ с. Стебний;
- ★ с. Лазещина;
- ★ смт. Ясіня;
- ★ с. Кваси;
- ★ м. Рахів;
- ★ с. Косівська Поляна;
- ★ с. Костилівка;
- ★ с. Великий Бичків;
- ★ с. Ділове;

Івано-Франківська обл.:

- 📍 с. Заріччя;
- 📍 с. Чорний Потік;
- 📍 с. Білі Ослави;
- 📍 с. Чорні Ослави;
- 📍 с. Середній Березів;
- 📍 с. Баня-Березів;
- 📍 с. Вижній Березів;
- 📍 с. Космач;
- 📍 с. Ворохта;
- 📍 с. Криворівня;
- 📍 с. Верхній Ясенів;
- 📍 смт. Верховина;
- 📍 с. Ільці;
- 📍 с. Дземброня;
- 📍 с. Замагора;
- 📍 с. Топільче;
- 📍 с. Зелене;

Чернівецька обл.:

- 📍 с. Розтоки;
- 📍 с. Усть-Путила;
- 📍 с. Бісків;
- 📍 с. Киселиці;
- 📍 смт. Путила;
- 📍 с. Сергії;
- 📍 с. Руська.



В легенді назви населених пунктів наведені за їх розташуванням у межах області з півночі на південь. Посилання на googl-карту:

<https://www.google.com/maps/d/viewer?mid=1C2pQp1Yz2fazjW2HCwcCtE-EU1yQMdoa&hl=uk&usp=sharing>

Додаток В. Наративні свідчення, які додатково відображають аспекти досліджуваної проблематики

В. 1. Гуцульські святвечірні «закликання» душ померлих природною смертю та «нечистих» мерців

«Запрошую вас, тати, мами, браті, братові до нас на вечерю...!» (НдвЗр);

«Запрошую ті душі, які згубилисі, які потопилисі, які пропали безвісті і які вмёрли, прошу вас усіх до нас на Святу вечерю!» (ВрхВрхн);

«Всі рідні, усі душі, викликаю вас і запрошую на вечерю!» (ВрхТпл);

«Ходіт з нами вечеряти, померші душі (називають імена померлих, яких пам'ятають). І ті, хто у водах потопились, і ті, хто у вогнях погоріли, і ті, що за вас ніхто не споминає» (ВжнБс, ВжнПт);

«Просимо вас, душі, ходіть до нас, сідайте разом з нами до столу!» (ВжнКсл, ВжнРс).

В. 2. Гуцульська поминальна коляда

Збором на миро, Боже, йдемо

І чорного тура з собов ведемо.

Перед нами си проскор кочує,

А де ж він стане – лиш Господь

знає.

Прикотив він ся до покійника –

Усопшого раба на ім'я ...

Він як умирав, сусід закликав,

З ними ся прощав,

Краще вбрання за душу свою дати

приказав.

Його таздиня (ім'я)

Свічку сукала і в ручку дала,

Ще й обіймала.

Обіймаючи мужа просила:

– Прощай нам гріхи, дорогий муже.

*– Най вас Бог простить – я вмираю
вже.*

Лиш свічку узав – з світом ся

прощав,

З світом ся прощав, а мертвих

витає.

Тоді злинули бо й три ангели,

Забрали душу усопшого (ім'я).

Душку забрали, пісень співали,

Приспівуючи в царство занесли.

А в тому царстві все святі сидять

Та й світло світять, і ладан

палять,

Книжки читають, опровожаять,

У царство пускають, душу благають

Усопшого раба (ім'я).
 Ой прилинули штири ангели,
 Усі з возами, із образами
 Ісуса Христа,
 Взяли тільце до монастиря.
 На першій возі ангели стоять
 І в трубки грають.
 На другій возі ангели стоять та й
 Христа везуть.
 На третій возі ангели стоять,
 хоругви везуть.
 На четвертій возі ангели стоять та
 й тіло везуть.
 І світло світють, та й ладан
 палють.
 Книжки читають, опроважають
 Душку благають усопшого раба
 (ім'я).
 Опроважали, прощі давали.
 Привезли тільце до монастиря –
 Ангели прийшли, брами втворювали,
 У дзвони дзвонили.
 Занесли тільце до монастиря –
 Ангели прийшли, у вівтар зайшли,
 Світло світили, ладан палили,
 Книжки читали, опроважали
 Душку благали усопшого раба
 (ім'я).

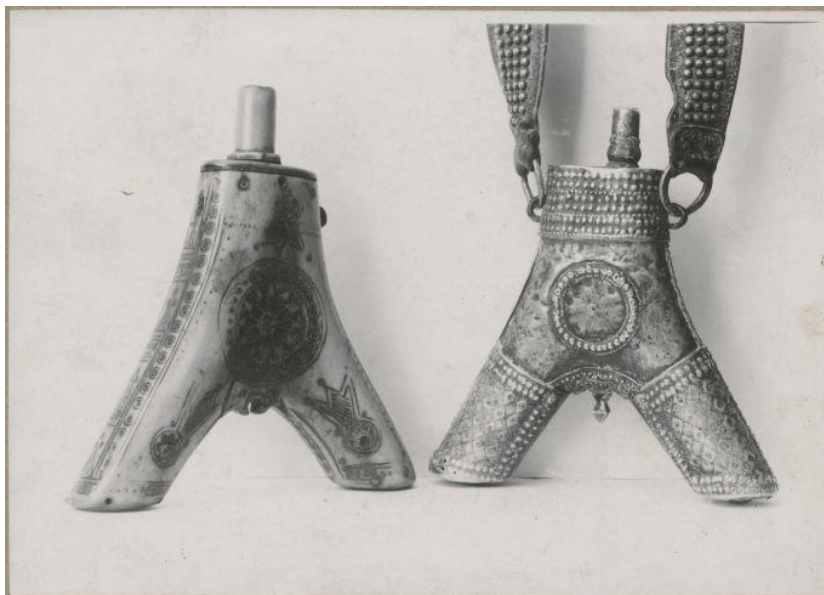
Із монастиря поклали тільце в
 глибоку яму,
 В глибоку яму, у сиру глину,
 Зложили гробок з зелених кицюк.
 Ангели прийшли, прощі давали,
 Людям просили, щоб вони дали
 за цього газду на ім'я ...
 Дванацять мисок, дванацять
 службий.
 Бо там до раю дванацять дверей,
 На кожних дверях ангели стоять
 Та й світло світит, і ладан палит,
 Миски беруть на престіл кладуть,
 Книжки читають, опроважають,
 Душку благають усопшого раба на
 ім'я ...
 На кожних дверях ангели стоять
 Та й служби беруть.
 На служби беруть, на престіл
 кладуть
 Та й ладан палють, книжки
 читають,
 Пісні співають, душку благають,
 У царство пускають усопшого раба
 на ім'я ...

Записано від Джіммер Марії, жительки смт. Путила Вишніцького р-ну
 Чернівецької обл.

Додаток Г. Світлин



Г. 2. 1. Гуцульська свічка-трійця. Її запалюють, щоб полегшити агонію, пришвидшити вихід душі з тіла, освітити покійникові шлях до потойбіччя. Початок ХХ ст. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (Ш 41157 F sygn m II 19594).



Г. 2. 2. Порохівниця з рогу – компонент спорядження на «той світ» гуцула-мисливця. Перша чверть ХХ ст. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (Ш / 4597 F sygn m II 16995).



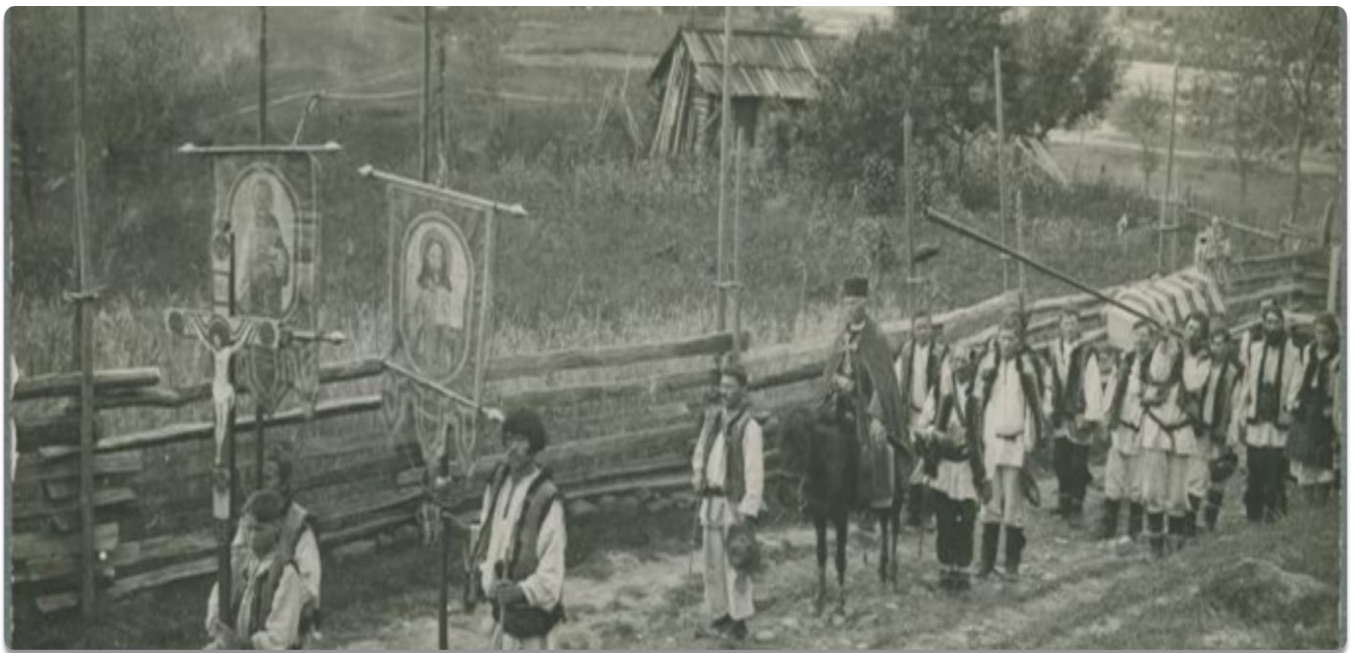
Г. 2. 3. Люльки – елементи спорядження до потойбіччя гуцулів-курців. 1938 р. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (III / 25288 F sygn m III 13380).



Г. 2. 4. Чоловіки-гуцули на похороні із непокритими головами – маркуванням трауру. 1924 р. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (III 5279 F sygn m III 6337).



Г. 2. 5. Трембітання під час чування біля мерця. Гуцульщина. 1937 р. Взято з етнографічного Музею імені Северина Уджелі (III / 6804 F sygn m III 7071).



Г. 2. 6. Трембітання під час похоронної процесії в с. Жаб'ї. 1924 р. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (III 4982 F sygn m III 6660).



Г. 2. 7. Трапеза над труною перед захороненням тіла в с. Жаб'ї. Перша чверть XX ст. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (III 5281 F sygn m III 6339).



Г. 2. 8. Придорожній хрест – маркування «наглої» смерті як умови формотворення і з'яви «нечистих» (демонічних) покійників. Гуцульщина. Початок XX ст. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (III / 5002 F sygn m III 6704).



Г. 2. 9. Похорон неодруженої гуцулки. Її одяг, вінок, інша атрибутика, дівчата («дружки») моделюють ритуал «похорону-весілля». Домашній архів жителя смт. Ясіня Рахівського р-ну, Закарпатської обл.



Г. 2. 10. Дівчинка-гуцулка з «подавником» – жертвою «за душі» прашурів. Перша чверть XX ст. Етнографічний музей імені Северина Уджелі в Кракові (Ш / 5703 F sygn m III 6393).



Г. 2. 11. «Кукуци» – гуцульські орнітоморфні хлібці-жертви, якими господарі обдаровують дітей під час поминальних обрядів «гріти діда». Інтернет-сторінка Буковинського центру культури і мистецтв. URL: <http://bukcentre.cv.ua/index.php/tradytsiina-kultura/zvychai-ta-obriady/4507-malenki-prometei-kolyshnie-i-teperishnie-unikalnoi-tradytsii-perenesennia-zhyvoho-vohniu.html>