

Міністерство освіти і науки України
Національний університет «Острозької академії»
Навчально-науковий інститут соціально-гуманітарного менеджменту
Кафедра філософії та культурного менеджменту

Кваліфікаційна робота
на здобуття освітнього ступеня магістра
на тему:
«Традиційна післяпоховальна обрядовість бойків: ритуальна структура та
атрибутивна складова»

Виконала студентка VI курсу, групи МР-61
спеціальності 031 Релігієзнавство
освітньо-професійної програми «Релігієзнавство»
Михайлишин Тетяна Петрівна

РЕКОМЕНДОВАНО ДО ЗАХИСТУ

Протокол №
Засідання кафедри філософії
та культурного менеджменту
від
Завідувачка кафедри:
доц. Петрушкевич М.С.

Керівник – кандидат історичних наук, доцент
Шаправський Сергій Анатолійович
Рецензент – кандидат філософських наук,
доцент кафедри цивільно-правових дисциплін
МЕГУ ім. С. Дем'янчука
Смаль Ірина Ігорівна

Острог, 2022

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ	7
РОЗДІЛ 2. ПІСЛЯПОХОВАЛЬНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ	10
2.1 Скорботні звичаї та обрядові заборони бойків	10
2.2 Традиційні післяпоховальні очисні та захисні вірування	13
2.3 Поминальний обід як обов’язкова складова післяпоховального періоду	16
<i>Висновки до розділу</i>	21
РОЗДІЛ 3. НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ/ ДЕМОНОЛОГІЧНА КАРТИНА БОЙКІВ ЯК ЧАСТИНА ПІСЛЯПОХОВАЛЬНИХ ВІРУВАНЬ ТА ОБРЯДОВОСТІ	22
3.1 Уявлення бойків про посмертне буття/ існування/ життя небіжчиків	22
3.2 Взаємодія між живими та мертвими: опіка та шкода	31
<i>Висновки до розділу</i>	38
РОЗДІЛ 4. ПОМИНАЛЬНА ПРАКТИКА РІЧНОГО ЦИКЛУ БОЙКІВЩИНИ	39
4.1 Поминальні звичаї та обряди весняного календарного циклу	39
4.2 Поминальні звичаї та обряди літнього календарного циклу	45
4.3 Поминальні звичаї та обряди осіннього календарного циклу	48
4.4 Поминальні звичаї та обряди зимового календарного циклу	50
<i>Висновки до розділу</i>	54
ВИСНОВКИ	56
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	59

ВСТУП

Актуальність роботи зумовлена зацікавленням етнокультурною спадщиною народу та поживленням суспільно-національних процесів в Україні, що активізувало дослідження всіх аспектів народної культури та побуту. Всебічне вивчення та поглиблене дослідження всіх її компонентів, зокрема локальної специфіки звичаєвості дозволяє віднайти світоглядні основи уявлень, що пов'язані з усіма сферами діяльності. Особливе місце в дослідженнях старожитностей посідає вивчення тих вірувань, що пов'язані з найважливішими подіями життя, зокрема зі смертю людини. В народному уявленні ця тема постає досі як одна з найбільших та малопізнаних таємниць буття. Тому вивчення похоронних обрядів, зокрема регіональної специфіки, є одним із нагальних наукових завдань.

Чимало своєрідних й архаїчних ритуально-світоглядних явищ, які засвідчують етнічну самобутність і прадавні джерела народної культури, можна простежити в післяпоховальній обрядовості однієї з етнографічних груп Карпат – Бойківщині. Нашарування елементів різних часів і культурних рівнів: давні язичницькі уявлення про смерть, потойбічне життя і вплив покійників на живих поєдналися з пізнішими християнськими, утворивши складний смислово-емоційний комплекс, котрий украй важливий для пізнання та відтворення світоглядної основи традиційних уявлень та вірувань людини. Окрім цього, нагальною потребою залишається зібрання якнайповнішої інформації від живих носіїв бойківської культури, що дало б змогу детальніше дослідити післяпоховальний пласт вірувань та виокремити локальну специфіку народних уявлень та обрядодій.

Аналізуючи **стан наукової розробки дослідження**, варто зазначити, що історіографія проблеми фактично, не розроблена. В науковому обігу, є окремі праці, які опосередковано стосуються тематики роботи. Зокрема, це монографії Ігнація Любич-Червінського, Адама Фішера, Яна Фальковського та Василя Пашинського, Петра Богатирьова, в яких подаються окремі описи поминальної

звичаєвості. Побіжні згадки про післяпоховальну обрядовість деяких сіл Бойківщини можна віднайти в статтях Михайла Зубрицького, Юрія Кміта, Ольги Охримовичівни, Івана Франка, Філарета та Івана Колесс. Поминальна обрядовість річного циклу частково розглядалася Олександром Коломийчуком, Тетяною Гошціцькою (Наконечною), Петром Зборовським, Володимиром Галайчуком, Світланою Боян, Наталією Громовою. Демонологічні уявлення бойків, в яких можна простежити специфіку посмертного існування покійних та їх діяльність, стали предметом дослідження для Володимира Гнатюка, Надії Войтович (Левкович), Романа Гузія.

Мета магістерської роботи – історико-етнографічна реконструкція післяпоховальної обрядовості представників Бойківщини та комплексна характеристика звичаєво-ритуальних та світоглядних елементів.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання наступних **завдань**:

- опрацювати доробок етнографів у вивченні теми;
- комплексно висвітлити специфіку звичаїв, обрядів та вірувань;
- дослідити структурно-функціональні та світоглядні особливості післяпоховальної обрядовості представників етнографічної групи;
- проаналізувати звичаєво-ритуальні та світоглядні елементи післяпоховальної обрядовості;
- з'ясувати причини трансформацій післяпоховальної обрядовості на Бойківщині.

Об'єкт дослідження – післяпоховальна обрядовість бойків, а **предмет** – структурні та світоглядні одиниці післяпоховальної звичаєвості, її атрибутика та символіка, очисні та захисні обрядодії, охоронні та скорботні традиції, поминальна практика.

Методологічна основа дослідження зумовлена метою, завданнями та об'єктом роботи й базується на застосуванні комплексу методів: польового спостереження, опитування та інтерв'ю (для розширення фактологічної бази праці, уточнення семантики окремих обрядових одиниць), порівняльно-історичного (для вияву і порівняння специфічних рис обрядовості

бойків, що пов'язані зі смертю людини; визначення територіальних та хронологічних меж побутування конкретних звичаїв та обрядів; простеження змін відносно впливу утвердження християнства та розвитку суспільства), реконструктивного (метод пережитків) (для вияву залишкових явищ культури та побуту попередніх історичних епох у вигляді традиційних звичаїв, обрядів, вірувань, норм поведінки), структурно-функціонального (для означення загальної характеристики компонентів й функцій післяпоховальної обрядовості), типологічного аналізу (для виявлення в традиціях бойків універсальних звичаєво-обрядових явищ), комплексного аналізу (для аналізу фактичних даних і висновків різних наукових дисциплін (фольклористики, етнолінгвістики, джерелознавства)).

Територія дослідження охоплює ареал проживання автохтонного населення однієї з етнографічних груп Українських Карпат – Бойківщину. За сучасним адміністративним поділом до її складу входять Вигодська, Витвицька, Болехівська, Долинська, Брошнів-Осадська та Калуська громади Івано-Франківської області, Сколівська, Турківська, Боринська, Стрілківська Старосамбірська, Хирівська, Добромильська, Самбірська, Стрийська, Моршинська, Меденицька, Дрогобицька, Бориславська, Східницька, Ралівська громади Львівської області, Ставненська, Костринська, північна частина Великоберезнянської, Жденіївської, Нижньоворітської, Воловецької, Пилипецької та Міжгірської громад Закарпатської області. В основному увага приділена сільському населенню зазначених регіонів.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у комплексному висвітленні післяпоховальної обрядовості бойків, простеженні міжобрядових та позаобрядових зв'язків, аналізі звичаєво-ритуальних явищ в етнокультурному та світоглядному контекстах. Показано внутрішньолокальні відмінності післяпоховальної обрядовості між регіонами Бойківщини та на рівні сіл. Висвітлено зникнення, трансформацію та мотивацію виконання звичаїв.

Практичне значення отриманих результатів полягає у комплексному висвітленні післяпохоронної обрядовості представників Бойківщини.

Фактичний матеріал та висновки можуть бути використані для подальшого дослідження теми чи окремих її компонентів (поминальної практики, демонологічних уявлень). Крім того, робота може становити науковий інтерес для етнографів, фольклористів, етнолінгвістів, краєзнавців, культурологів та релігієзнавців.

Підсумки дослідження роботи та окремі її аспекти було **апробовано** на наукових викладацько-студентських конференціях «Дні науки» у 2021, 2022 рр. та міжнародній студентській конференції «Модернізація та сучасні українські і світові наукові дослідження» у 2022 р., а також викладено в 3 публікаціях.

Структура дослідження. Магістерська робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел (176 позицій). Загальний обсяг дослідження – 74 сторінки.

РОЗДІЛ 1.

ІСТОРИОГРАФІЯ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

Вивчення комплексу поховальної обрядовості горян розпочалося на початку ХІХ ст. Завдяки діяльності українських та зарубіжних дослідників ця ділянка духовної культури жителів Карпат, та бойків зокрема, здобула висвітлення в народознавчій літературі. Однак, що стосується джерельної бази післяпоховальної звичаєвості, то її можна вважати репрезентативною щодо окремих аспектів, як-от річної поминальної обрядовості та посмертного існування небіжчика. Комплексної праці, яка б охоплювала опис звичаєвості після погребіння людини, поминальної практики впродовж року з моменту смерті людини та календарного циклу, вірувань про форми буття та діяльність померлого поки немає.

Усі джерела, що були опрацьовані під час написання дослідження, можна розділити на декілька груп. Перша – це основна база напрацювань, що використовувалася при написанні роботи – праці, де вперше подали описи післяпоховальної обрядовості, побутуючі на теренах Бойківщини.

У цьому контексті варто виділити декілька монографій. «Задністрянські околиці між Стриєм і Лімницею...» («Okolica zadniestrzka między Stryjem i Łomnicą, czyli opis ziemi, dawnich klęsk lub odmian tej okolicy») Ігнація Любич-Червінського, в якій за сучасним адміністративним поділом висвітлено звичаєвість всього Калуського району Івано-Франківської області та північно-східної частини Стрийської громади Львівської області. В 12 розділі («Pogrzeby, onych obrzadek, i ofiary, albo obiady za umarłych») можна віднайти відомості про поминальну обрядовість на окресленій території. Дослідження Адама Фішера «Свято мертвих» («Święto umarłych») та «Русини: етнографічний нарис Русі» («Rusini: zarys etnografij Rusi»), в яких описано та проаналізовано окремі вірування та обрядодії пов'язані із «ходінням» покійних, культом предків, післяпоховальною звичаєвістю та особливостями проведення поминального обіду. Праці Яна Фальковського у співавторстві з Василем

Пашинським «На лемківсько-бойківському пограниччі» («Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem»), в якій на основі експедиційних матеріалів подано окремі описи післяпогребальної обрядовості та поминальної практики. Особливості побутуючих уявлень на Закарпатті висвітлено в розвідці Петра Богатирьова «Магічні дії, обряди та вірування Закарпаття» («Магические действия, обряды и верования Закарпатья»). В контексті обрядовості представників етнографічної групи Карпат варто загадати колективну монографію «Бойківщина», в якій є часткові описи комплексу поховальної звичаєвості

Локальні особливості післяпоховальної обрядовості сіл Бойківщини можна віднайти в часописах «Літопис Бойківщини», «Житє і слово», «Етнографічний збірник», «Материяли до українсько-руської етнології», «Записки наукового товариства імени Шевченка», в яких публікували етнографічні розвідки Володимир Гнатюк, Юрій Жаткович, Михайло Зинич, Михайло Зубрицький, Іван Франко, Філарет та Іван Колесси, Юрій Кміт, Зенон Кузеля.

Серед сучасних дослідників бойківської звичаєвості варто згадати Романа Гузія, який у 2005 р. захистив дисертацію «Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX – XX ст.)», а згодом видав монографію «З народної танатології: карпатознавчі розсліди». В обох працях можна віднайти цінну інформацію про уявлення посмертних форм покійних, їх діяльність та можливість перетворення в демонологічних персонажів. Власне останнє стало предметом досліджень Надії Войтович (Левкович), яка на основі дисертаційного дослідження опублікувала «Народну демонологію Бойківщини».

Частково відтворено особливості поминальної обрядовості річного циклу в напрацюваннях таких дослідників, як Олександра Коломийчука, Наталії Громової, Світлани Боян, Володимира Галайчука, Оксани Галько, Михайла Глушка, Тетяни Гошціцької (Наконечної), Петра Зборовського, Володимира

Конопки. Поодинокі описи вірувань календарного циклу горян містяться в роботах Олекси Воропая та Володимира Скуратівського.

Друга група джерел та літератури – це праці, в яких опосередковано висвітлено особливості вірувань, дій та заборон, що пов'язані із взаємодією із покійними, їх впливом, що позначається на всіх сферах життєдільності людини. Серед них варто згадати дослідження Романа Сілецького та Романа Радовича про своєрідності будівництва в жителів Карпат, в яких можна віднайти ряд приписів щодо правильного вибору місця для житла, матеріалу, самого будівництва, на які позитивно чи негативно можуть впливати небіжчики. В напрацюваннях Уляни Мовної про комплекс вірувань щодо бджільництва можна віднайти ентомоморфні уявлення про душу мерця, особливості використання меду та воску в обрядовості сімейного циклу. Не менш важливими є праці Володимира Конопки та Андрія Зюбровського у сфері хліборобського побуту. На основі, яких можна віднайти відомості, що стосуються широко спектру діяльності, серед них вплив померлих на господарські дії (зажинки, обжинки, випікання хліба) та календарні цикли.

Та останній сегмент – це матеріали власних польових спостережень, опитувань та інтерв'ю зібраних впродовж 2020-2022 рр. у селах Надіїв, Раків, Рахиня, Яворів Долинської ОТГ та Вишкові й Сенечові Вигодської ОТГ Івано-Франківської області. Чимало відомостей опитані надали щодо особливостей поминальної звичаєвості одразу після обряду поховання та впродовж річного циклу. Завдяки отриманій інформації безпосередньо, беручи участь в післяпоховальній обрядовості, та від респондентів вдалося не тільки простежити тяглість традицій, а й відмітити локальні відмінності звичаєвості між сусідніми населеними пунктами.

Отже, джерельна база в контексті дослідження післяпоховальної обрядовості, її структури та атрибутивної складової є репрезентативною. Попри фрагментарність інформації в напрацюваннях, вони становлять непересічну наукову вартість. Відмінні за новизною, повнотою матеріалу, способами його аналізу, зазначені роботи містять ґрунтовну фактологічну та теоретичну основи

для дослідження цього пласту звичаєвості бойків. Важливою проблемою досі залишається відсутність комплексних досліджень зазначеної тематики.

РОЗДІЛ 2.

ПІСЛЯПОХОВАЛЬНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ

Дотримання післяпоховальних звичаєво-ритуальних заходів є важливими для рідних померлої людини та самого покійника. Особливу увагу в цьому комплексі обрядовості надають періоду від моменту погребіння до річниці смерті небіжчика.

Народні традиційні приписи регламентували поведінку живих. Зокрема, обов'язковими до виконання були очисні та захисні заходи, спрямовані на захист близьких спочилого та господарства. Не менш вагомими були й зовнішні прояви скорботи та поминальні обрядодії, які мали на меті вшанування пам'яті того, хто помер. Будь-яке недотримання вищезазначених ритуалів та звичаїв ставали причиною осуду з боку громади, як прояв неповаги до померлого.

2.1 Скорботні звичаї та обрядові заборони бойків

Під впливом народних традицій та уявлень формувалася траурна звичаєвість на Бойківщині. Зовнішній вияв скорботи виступав як один з обов'язків для рідні померлого. Окрім, цього сім'я небіжчика впродовж року повинна була дотримуватися обрядових заборон пов'язаних з більшістю сфер життєдіяльності. Будь-яке недотримання, яких сприймалося в суспільстві як зневага до спочилого.

Головними ознаками жалоби були особливості зовнішнього вигляду, які реформувалися впродовж часу: наявність чи відсутність в одязі певних компонентів окремих кольорів. Серед жінок спочатку етнографи зафіксували звичай носити хустину білого кольору [40, s. 613; 95, с. 30], згодом поширилася традиція використовувати чорну [49, с. 36]. Серед чоловіків існував звичай ходити без головного убору («Сини зараз по смерті батька або матери ходять із відкритою головою за всякою орудкою, хоч би ішов і на друге, або третє село,

хоч би який тріскучий мороз і заверуха» [19, с. 218]) [95, с. 30]. Заборонялося використовувати речі червоного кольору («Також неносять за батьком і матерю через рік червоних пацьорок, полятиць, червоної крайки, якою припасують жінки і дівки лайбик» [19, с. 218]). Засуджувалася громадою будь-яка участь родичів померлого впродовж року в розвагах (весіллях, застіллях) [34, с. 82; 39, с. 215].

Окрім скорботних зобов'язань, родичі померлого повинні були дотримуватися обрядових заборон щодо різних діяльностей. Будь-яке недотримання, яких могло стати причиною проблем зі здоров'ям чи життям порушника.

Родичам покійного впродовж трьох днів після похорону заборонялося займатися будь-якою важкою роботою. Вважали, що порушивши табу, це відобразиться на здоров'ю людини та її змозі подальшої діяльності («Тогди робити не можна нікому, бо руки терпнуть» [9, с. 33], «Родині три дні не мож нічого робити, бо руки-ноги терпнуть і гріх» [9, с. 33]). На Закарпатті збереглися заборони займатися садівництвом («Я наняла жін копати на городі, бо у нас дідо умер, та до року мині ни мож нич садити» [34, с. 82]) чи скотарством («Худобу ни мож розводити за рік, не мож ся змагати на кури, на гуси, тия ни лишати, бо не бде ся вести» [34, с. 82]).

Впродовж року заборонялося починати будівництво будинку («Жалоба – то рік. Хати не будують, не новлять хати» [9, с. 33]) [14, с. 18], продовжувати цей процес («В нас як тато помер, брат будувався, то казали, шо не вільно хату кінчити, а чекати рік» [9, с. 33]), проводити внутрішні ремонтні роботи в ньому («Колись казали старі люди, аби не білили рік у хаті» [9, с. 33]).

Щодо останнього, в бойків до кінця 30-х рр. ХХ ст. побутувала курна [20, с. 217; 69, с. 133; 106, с. 48] та напівкурна системи опалення [69, с. 133; 106, с. 48]. В першому випадку, стіни всередині могли взагалі не білити, а тільки мити напередодні великих релігійних свят [20, с. 219; 69, с. 133]. В другому – білили нижню половину стін, а верхню залишали задимленою [69, с. 133]. Залежно від особливості місцевих традицій та змін побутового життя заборонялося

впродовж року мити стіни [14, с. 18; 19, с. 218; 74, с. 56; 75, с. 73] чи білити приміщення [5, с. 272; 9, с. 44; 14, с. 18]. Це було пов'язано із віруванням, що в шпаринах дому може знаходитися чи покутувати душа покійного і тому, щоб не нашкодити їй не дозволялися дії вказані вище [5, с. 272; 19, с. 218; 75, с. 73]. Однак, в деяких селах все ж таки дозволялося білити стіни з умовою, що залишиться недобіленою якась невеличка частина («То як вмре, казали, що мож білити і якийсь кут лишиє ти. Над піччу» [9, с. 44]; «Як хтось в хаті помре, то як білять – одну дошку, в куті, протягом року залишають небіленою» [103, с. 270]) [5, с. 272]. На бойківсько-гуцульському пограниччі навіть існували рекомендації, які частини не забілювати залежно від того, хто помер («Я знаю, що як хтось помирав, то один кут у хаті, як білили, то лишали небіленим. Один кут був на дитину, а один кут не добілювали на чоловіка, коло стола. Білється хату через рік, ну, то як чоловік помер, то коло стола той кут лишали. А як дитина померла у тих батьків, наприклад, то на печі лишали кут. А як жінка померла, то той кут, де полиця, шафа з посудом» [9, с. 44]).

Деякі заборони стосувалися й окремих звичаїв річного календарного циклу. До прикладу, в різдвяно-йорданський період існував звичай обходити будинки з колядою. Перед цим ватаги колядників запитували господаря дому чи можна це зробити, якщо той дозволяв, то колядували («Питаєм газди: «Позволеїш колідувати?» «Позволею». Ну і я починаю газді. Виколідували, а тоди газда, як хоче дати сто грам, кличе до хати, кладе флешку горівки. Ну, тоди ше колядуємо газдини, і тоди платит по возможности» [64, с. 93]). В деяких місцевостях Бойківщини в тих будинках, де ще не минув рік за померлим, то колядувати могли й не дозволити [64, с. 93], або ж взагалі не колядували чи щедрували там [74, с. 56]. Михайлу Зубрицькому вдалося зафіксувати на Львівщині, що в таких будинках «христосалися» («співали церковні пісні, як «Бог предвічний» і ин, а не старосвітські» [19, с. 218]).

Також певні обмеження були в троїцький та купальський періоди. На Долинщині не маїли (прикрашали віттям дерев чи квітами) будинки та подвір'я там, «де була жалоба» [68, с. 336; 101, с. 275; 143]. На Закарпатті та Львівщині

заборонялося це робити, якщо не пройшло року з дня смерті людини [5, с. 243; 19, с. 217; 101, с. 275].

З вищесказаного, можна зробити висновок, що на Бойківщині скорботні зобов'язання та обрядові приписи займають чільне місце в післяпоховальній обрядовості. Скорботні звичаї регламентують зовнішній вигляд близьких покійного, які несуть важливе обрядове та етичне значення. Заборони ж мають на меті убезпечити родичів померлого від негативних наслідків впливу небіжчика. Недотримання вірувань та звичаїв цього періоду стає не тільки причиною негаразд, а й зумовлює суспільний осуд, який трактується як прояв неповаги до пам'яті спочилого.

2.2 Традиційні післяпоховальні очисні та захисні вірування

Очисні та захисні заходи після обряду поховання направлені на родичів покійного та інших учасників погребальної процесії. Головною ціллю, яких є убезпечення здоров'я та життя людей від згубного впливу мерця. Тому, ці процеси починалися одразу після погребіння.

Етнографами було виділено декілька способів перепровадження покійника на цвинтар. В залежності від місцевих традицій, природних і соціальних чинників, могли переносили труну на плечах [14, с.14], на марах (ношах) [14, с. 14; 31, с. 425] чи возом [14, с. 14; 15, с. 31]. Серед гірського населення до 70-х рр. ХХ ст. (на Великоберезнянщині ще на початку 90-х рр. ХХ ст.) побутував звичай перевезення труни саньми не залежно від пори року [14, с. 14; 15, с. 31; 36, с. 56; 72, с. 307; 80, с. 4]. Після обряду погребіння сани чи віз перевертали [15, с. 31; 166, с. 6], тварин (волів чи коней), котрі були упряжені, перезапрягали [14, с. 17]. Робили це для того, щоб гужовий транспорт не продовжував використовуватися в похоронних процесіях, а щоб служив для господарських справ («Ярмо на воли вкладають противним боком, щоб все не возили мерців, лише збіжжа. Віз чи сани, на яких везено небіжчика, сейчас по похороні вивертають на оборі, ізза цього самого повіря» [15, с. 31]).

Звичай перевезення тіла саньми майже зник з побутування, подекуди ще використовують віз. Сьогодні найбільш популярним засобом є катафалк – спеціально оздоблене авто. Як таких очисних вірувань з цим транспортом не зафіксовано.

Учасникам процесії, які поверталися з кладовища додому заборонено було озиратися [34, с. 82; 42, s.112]. Якщо це табу порушували, в народі вірили, що це стане причиною посмертних відвідин мерця. Перед початком поминок обов'язково потрібно було вимити руки (у річці, біля дому чи в домі) [41, s. 118; 45, с. 210; 166, с. 5-6; 175, с. 4] та очі [42, s. 112], в деяких місцевостях «своєки і гості покійника стають кругом стола, а якась жінка зливає їм голову сьвяченою водою» [33, с. 21; 42, s. 112]. Робили це для того, «щоб не осталося на них чогось з мерця» [126] чи «шоби того всьо пішло з водов» [126]. Після цього потрібно було доторкнутися долонями до печі [14, с. 17; 45, с. 210]. Пояснювали виконання цієї дії по-різному: від страху покійного («шоби сі не бояти того мертвого» [126]), від убезпечення його відвідин («шоби той похоронений лежав спокійно, як піч стоїт» [126]), для безпеки життя членів сім'ї та учасників похоронної процесії («шоби нич людині не хибило, як печі нич не хибит» [126], «шоби ще тримався пеца і не вмирав» [126]).

Ще один звичай очищення водою зберігся на Закарпатті. Всі тканинні речі, які були використані під час нічних чувань біля покійного, похороні та на поминках, обов'язково потрібно було випрати («Усьо треба через воду пропустити» [39, с. 214]). Найімовірніше, це робили для того, щоб вони не несли шкоди для живих. Прагнули їх очистити також задля того, щоб предмети використані в похоронних обрядах не були застосовані в негативних магічних цілях.

Одразу по приході з кладовища замітали будинок, в деяких випадках це робила жінка, що обмивала та одягала небіжчика [10, с. 644]. Сміття виметене з нього збирали та висипали в таке місце, де не ходять люди та не порпаються тварини, «щоб ніхто на рився в душі покійника» [100, с. 171] чи спалювали біля водоймища («Як поховают, заметут хижбу, сьмітьа, ріски і сьіно виносъ ат ід

води на своїм ґрунті і там пал'ят пільа води та дивяться на дим» [80, с. 5], «Рідня й люди моляться клячучи, відтак розходяться додому. Тут зараз замітають, а сміття й «млаку» палять над потоком» [17, с. 19]), або на тій частині поля, де не орють («Хижу, як заметут, несут сьмітя на сьвій ґрунт і те в тот бік, де ни є царина, де ся ни оре» [134]). За напрямком диму віщували, в якій частині місцевості помре людина («Як іде до гори, то буде згори вмерлий, а як іде до доли, то буде з того кінци вмерлий» [80, с. 5]).

Щоб не боятися померлого, обсипали могилу самосійним маком («Мак в труну сипить жінка, котра боїться, щоб чоловік з того світу до неї не приходив; як насипить маку, то труп не встане з могили навіть на останній суд» [42, с. 111]) [62, с. 63]. Можна припустити, що ця дія мала й захисний мотив. Адже за народними уявленнями мак виконував функцію відлякування нечисті [107, с. 168]. Обсипали й обійстя, якщо невдовзі після похорону домочадців турбував своїми відвідинами покійний («Умерлий прийде в ночі і буде ходити довкола обійстя, але до середини не зможе вийти через мак» [107, с. 168]; «Мак-тріскавець сипали від порога до дороги, аби вмерлий не ходив, бо поки він позбирає, то когут запіє» [62, с. 62]). Аналогічну дію мала й сіль, якою на Долинщині посипали межі, якщо живих турбував небіжчик [46, с. 85].

Яном Фальковським та Василем Пашницьким було зафіксовано на лемківсько-бойківському пограниччі декілька захисних обрядодій від згубного впливу небіжчика. На дев'ятий день, після парастасу та поминок, священник запаленою свічкою малював на столі хрест [3, с. 80]. Якщо це був новий будинок, в якому померла людина, то парох освячував його (окроплював свяченою водою та читав Євангеліє на чотирьох кутах дому), а через рік повторював це [3, с. 80]. Можна припустити, що проводили такі дії задля того, щоб покійний «не тягнув» за собою інших жителів хати.

Ще одним способом боротьби з «ходінням» мерця, було перевертання вікон та дверей іншим боком [14, с. 17; 62, с. 63]. Пояснювали це тим, що в такий спосіб спочилий не впізнає свого дому та не зможе туди навідуватися. Окрім вищенаведених прикладів, для відлякування покійників могли

використовувати обценну лексику [62, с. 63]. Лаялися, коли снилася матір («У Дидьові, коли приснить ся мати, то говорять: «Бодай ти дротяна мітлище меджи очищами зваряний камінище на головищу»! [134]). Якщо ж юнакові снилася дівчина, чи навпаки, то лихословити не потрібно. У такому разі сновидець повинен був розповісти своє марення комусь з близьких чи неживому предметові, щоб не накликати на себе лихо [134].

Якщо хтось із родичів чи близьких покійного захворіли після похорону, то недужого підкурювали мотузкою, якою були зв'язані руки, ноги чи голова («Берут рубиць, яким звязували мирцьови руки, ноги й вилиці, пок лежав на лаві, і тим рубцьом підкурюют хорого» [134]) чи вмивали водою з глиною з могили небіжчика («... тогди йдут на гріб того мирця, берут у горниць зимлі, наливают води, миют тов водов хорого, а так несут тоту воду на цвинтарь, виливают на гріб, або на дзвони, або в двирі цирькви (в дірку від ключа) і ставлят горниць на гробі гортаниць» [134]). Робили це не тільки для того, щоб вилікувати людину, а й для того, щоб померлий «не потягнув» її за собою в могилу.

З вищевказаного, можна зробити висновок, що очисна та захисна практики спрямовані на убезпечення усіх учасників погребіння. Частина приписів під впливом суспільних змін реформувалася, але в більшості залишилася сталою. Однак, в окремих місцевостях до сьогодні можна віднайти реліктові вірування та обрядодії, які мають на меті вберегти близьких покійного від смерті.

2.3 Поминальний обід як обов'язкова складова післяпоховального періоду

Чільне місце в післяпоховальній обрядовості, а саме поминальній практиці займає обід. В залежності від особливостей вірувань місцевості його могли проводити на могилі покійного [5, с. 267; 31, с. 425; 42, с. 113; 126, с. 581] чи в домі небіжчика [5, с. 267].

На Бойківщині для позначення поминок використовують різні назви, наприкладі, яких можна простежити особливості вірувань, що побутують серед населення. Найменування «св'іч'їня» [26, с. 342; 120, с. 272], «висв'ічен'їя» [26, с. 342], «осв'ічуванє» [120, с. 29], «св'ітилки» [120, с. 272], «св'ітички» [120, с. 272] пов'язані з тим, що під час поминального об'їду в домі було заведено «св'ітити много св'ічок» [26, с. 342]. Пояснювали, що робили це для того, щоб розрадити рідню. Однак, осв'ітлен'їя в домі могло виконувати й орієнтувальну функцію для небіжчика, який за народними віруваннями після погребін'їя навідувався до своєї хати [98, с. 238]. Серед жителів Карпат збереглися ще й уявлення про те, що кількість запалених св'ічок дорівнює кількості відпущених гріхів («Хто приносив св'ічку небіжчику, здіймав з душі тягар одного гріха» [51, с. 132]. З іншого боку, запалені св'ічки могли виконувати захисну функцію від блукаючого покійника [29, с. 191]. Ще однією назвою була «горячина» [81, с. 113]. Опираючись на свідчення бойків, на об'їді потрібно було подавати гарячі страви, або ж їх кількість повинна переважати серед наїдків. Пояснювали це тим, що душа померлої людина тепер може харчуватися тільки парою з приготованого («Душа зв'язана тісно з чоловіком; вона живиться так, як чоловік, але не стравами, лише парою, що йде з них» [11, с. 5]). Побутувало на Бойківщині ще й найменування «комашня» [5, с. 267; 74, с. 56; 89, с. 82]. Можна припустити, що етимологія цього терміну пов'язана з уявленням про те, що небіжчик може навідуватися у вигляді комах (бджоли, мухи, метелика) на поминки [97, с. 306]. І остання назва, зафіксована в «Словнику бойківських говірок» Михайла Онишкевича, – «обітне» («обітне») [120, с. 7], яка швидше за все походить від поняття «об'їд».

Щодо поминальних практик на могилі покійного, то найбільше відомостей збереглося про них в річному циклі про, що детальніше буде висвітлено в наступних розділах. Якщо ж брати до уваги ті, що відбувалися в домі покійного, то вони розпочиналися одразу по приході з кладовища й виконання усіх очисних обрядодій.

Зважаючи на побутуючі традиції в місцевостях Бойківщини, то на післяпогребальний обід могли запрошувати усіх присутніх на обряді поховання [32, с. 229; 81, с. 113], в деяких селах кликали священника, дяка та паламаря [1, с. 263; 16, с. 26; 157, с. 11-12; 159, с. 4]. Запрошували також жебраків [32, с. 229; 89, с. 82], які в народному уявленні асоціювалися з померлими [44, с. 146; 51, с. 119].

Перед початком застілля на підвіконня ставили запалену свічку, яка за свідченнями бойків повинна була горіти після обряду поховання три дні [167, с. 8]. Залишали також посудини з водою, горівкою, вином для дорослих [30, с. 135; 33, с. 28] чи молоком, якщо померла дитина [30, с. 135; 33, с. 28] та зерном чи хлібом тому, що «у ночі приходит душа і кормит ся» [14, с. 17; 134]. На Закарпатті було заведено залишати вино впродовж сорока днів, якщо людина померла, не встигши висповідатися. Пояснювали, що в такий спосіб, душа причащається в цей період [99, с. 145].

Після цього найстарший чоловік тричі виголосив «Отче Наш» та «Богородицю», згодом куштували мед [51, с. 119] чи «аркуш» (артос, який приносили з храму) [166, с. 6] чи кашу (коливо) [42, с. 113; 45, с. 210] і тільки тоді приступали до частування. Дотримувалися, що на столі повинна бути улюблена їжа спочилого та багато наїдків, щоб «ніхто не говорив, що жалують небощикою» [32, с. 229].

Окремі страви займали особливе ритуальне місце під час трапези. На бойківсько-гуцульському пограниччі це було коливо (пшенична каша з медом, вареними сливами та цукром-рафінадом) [9, с. 36]. Саме з його куштування в цій місцевості розпочиналися поминки. Вважалося, що скільки зерен буде з'їдено, стільки разів потрібно проказати «Отче Наш» та, скільки слив та шматків цукру – стільки разів «Вірую» за душу спочилого [9, с. 36]. Подекуди споживання колива символізувало «з'їдання» гріхів спочилого: «Хто кілька зерен з'їст, тільки гріхів з небіщика здойме» [42, с. 113]. В деяких випадках пшеничну замінювали рисовою кашею, пояснюючи це тим, що «з чого людина починала своє життя, тим повинна і закінчувати» [9, с. 36].

Не менш важливе місце в поминальній практиці займав мед, який не тільки входив до складу окремих страв, а й виступав як напій для душ померлих [51, с. 117]. Його використання не тільки мало на меті наситити покійних, а й було спрямоване на убезпечення від негативного впливу з боку небіжчиків, їх умилоствлення та гарантування з боку спочилих підтримки та заступництва над живими [51, с. 118].

Завершувалася трапеза молитвою, яку знову ж проголошував найстарший чоловік, потім усі присутні співали «Вічну пам'ять» покійному [3, с. 80; 30, с. 137], а в деяких місцевостях опісля виконували «Многая літа» для рідні небіжчика [3, с. 80; 37, с. 91]. Серед горян є звичай підіймати два пальці (вказівний та середній) і похитувати ними, коли звучить «Вічная пам'ять» [122]. В народному уявленні, пояснюють цю дію тим, що в такий спосіб душі померлих «підштовхують» до неба [150].

Залишки харчів з поминального столу віддавали потребуючим чи першим зустрічним, які в народному уявленні сприймалися як посередники між світами [44, с. 146; 51, с. 121]. Бойки вірили, що через частування цих осіб померлі отримують їжу, що задобрить їх та стане причиною заступництва над рідними. Окрім цього, вірили, що жертвування продуктів гарантуватиме те, що покійник не турбуватиме близьких [45, с. 210].

В першу ніч опісля поховання й поминального обіду заборонялося спати усім учасникам поминок, тому в деяких місцевостях досі збереглася традиція в цей час проводити забавляння аналогічні тим, що були при нічних чуваннях, коли в домі ще лежало тіло померлого («Приходили ввечері по похороні, сідали в хижі і починали забави різні фіглі» [26, с. 342], «Першу ніч, за звичаєм, не годилося спати, нерідко в цю ніч забавлялись ще більше, ніж при мерці» [74, с. 56], «По тім як помершого озьмут, світят ще єнну ніч свічку у хлібиняти и бавлят ся» [32, с. 229]). Продовжували веселитися з декількох причин. Насамперед це робили для душі спочилого, яка блукає біля дому після погребіння або ж присутня на самих поминках («душа вертає ще в хату на першу ніч, щоб там подивити ся й покріпити ся» [33, с. 26]), щоб «забавити і

розвеселити» її [29, с. 187]. Мотивували такі дії тим, що в такий спосіб небіжчика можна заспокоїти і той «з любов'ю і вдоволенем покине свою хату і громаду», в протилежному ж випадку буде сердитися та шкодити живим [29, с. 187]. Підтримка рідні та близьких спочилого виступала наступною причиною післяпоховальних розваг [29, с. 197]. Внаслідок ряду факторів, в народі почали забувати попередні пояснення, тому в деяких випадках поминальні розваги відбувалися, щоб «погостити тих, що були запрошені» [29, с. 197].

Опираючись на місцеві звичаї, окрім поминального обіду в день погребіння могли проводити дев'ятини (поминки на дев'ятий день після поховання) [87, с. 82]. В народній традиції сформувалося уявлення, що цього дня «душа прощається з селом та рідними місцями» [102, с. 87]. На сороковий день проводять «сороковини» [87, с. 82]. Бойки вірили, що в цей день душа остаточно покидає Землю та вирушає до Бога [102, с. 87] або шукає «своє місце на небі [10, с. 645]. Можна припустити, що ця думка сформувалася під впливом християнського вчення. Адже церква звершує молитву за покійним на сороковий день, щоб «Ісус Христос, вознісшись на небо, возніс у небесні оселі і спочилого» [38]. Іншою версією трактування вірування, може стати аналогія до самого явища Вознесіння Спасителя. Проводили також «роковини» (в річницю смерті) [87, с. 82]. На Долинщині уточнили, що річну службу та поминки за одним із подружжя слід проводити на місяць раніше, якщо впродовж року не помер інший [166, с. 6].

В деяких місцевостях було зафіксовано, що окремі елементи поминального обіду, або ж взагалі вся традиція відсутня [158, с. 3; 175, с. 4]. Інформатори вказали що насамперед це пов'язано із діяльністю місцевих священнослужителів, які аргументували такі дії як гріховні. Якщо ж це ніяким чином не зупиняло громаду, то вдавалися до погроз («Казали, що новий ксьондз грозився не справляти похорон, як захує, що в хаті голубцями й холодцьом буде пахнути» [176, с. 4-5]). Можна припустити, що поведінка священників щодо цього була вмотивована християнським вченням. Згідно з яким потрібно молитися за упокій душі спочилого та прощення його гріхів [22, с. 168; 38].

Тому, в уявленні декотрих поминальний обід або його окремі елементи постають, як забобонні вірування, в котрих форма переважає над змістом. І в цьому вони будуть цілком праві, адже під впливом суспільних, економічних змін та навіть внаслідок утвердження християнства світоглядні елементи набувають нових означень чи взагалі забуваються. В такий спосіб втрачаються складові світоглядної картини минулих поколінь, які не тільки для пасторів, а й для сучасних людей постають, як марновірство.

Розглянувши особливості проведення поминального обіду на Бойківщині, можна зробити висновок, що в цій традиції збереглося чимало реліктових елементів. «Годування» померлих через залишення їм харчів на підвіконні чи жертвування страв потребуючим мали на меті задобрити спочилого, уникнути його посмертних з'яв, зробити його гарантом добробуту родини та охоронцем господарських угідь. Окрім цього, у звичаях спостерігається синтез народних вірувань та релігійного вчення. В деяких випадках вони гармонійно доповнюють одне одного, в інших – християнські уявлення наповнюють давно усталені звичаї новими характеристиками, або ж стають причиною їх зникнення.

Висновки до розділу

Обрядовість та вірування періоду впродовж року від моменту смерті людини регламентують широкий спектр діяльності її близьких. Насамперед це очисні та захисні дії, які спрямовані на усунення ритуального забруднення та забезпечення від згубного впливу небіжчика на речі, тварин та людей, які використовувалися чи були учасниками обряду погребіння. Не менш важливими виступали й народні прояви скорботи не виконання, яких засуджувалося громадою як не повага до померлої людини. Впродовж року рідні спочилого були зобов'язані дотримуватися заборон, які захищали їх від загроз з боку покійного. Особливе місце в цій сфері звичаєвості займає поминальний обід. Кожен елемент, якого спрямований на умилоствлення мерця.

Можна зробити висновок, що комплексно обрядодії та уявлення мають на меті захиститися від померлого та його негативних дій, заручитися його повагою та заслужити його наставництво над живими та їхньою власністю, що яскраво простежується в традиційній звичаєвості цього періоду на Бойківщині. Окремі елементи, асимілюючись з релігійним вченням, стали частиною християнської практики. Однак, внаслідок діяльності священнослужителів окремі світоглядні складники зазнають змін або ж втрачаються.

РОЗДІЛ 3.

НАРОДНА ДЕМОНОЛОГІЯ/ ДЕМОНОЛОГІЧНА КАРТИНА БОЙКІВ ЯК ЧАСТИНА ПІСЛЯПОХОВАЛЬНИХ ВІРУВАНЬ ТА ОБРЯДОВОСТІ

Традиційні уявлення та вірування бойків про покійних та їх потойбічне існування є складовими картини світосприйняття наших предків. Комплекс, яких охоплює різну за змістом інформацію про мандрівку на «той» світ небіжчика, посмертне життя, форми буття, властивості та його потреби. До цієї частини переконань також входять уявлення про покуту померлих, їх з'яви та користь й шкоду від них. Все це є основою демонологічної картини представників етнографічної групи Бойківщини, яку розглядатимемо як елемент післяпоховальних вірувань.

3.1 Уявлення бойків про посмертне буття/ існування/ життя небіжчиків

Впродовж життя людина замислюється над питанням, що ж чекає її після смерті. Відповідь на нього вона могла отримати з народних вірувань, які пропонували найрізноманітніші версії потойбічного життя залежно від ряду чинників.

Наші предки дотримувалися думки, що «зі смертю чоловіка не кінчить ся його існуванє, лише змінєть ся стан існуванє; чоловік, як дух, жиє далі таким самим житєм, як на сїм світї, але крім людських прикмет прибирає ще прикмети

духа, переходить отже у ряд висших істот» [11, с. 7]. Цього вірування дотримувалися й бойки. Вони вважали, що від життя людини, її смерті та способу поховання залежало, яким буде її посмертне буття.

В народі існувала думка, що за кожне недотримання традиційних приписів та правил, порушник повинен понести покарання. Це могло відбутися як в цьому світі, так і в потойбічному. Під впливом поширення та утвердження християнства, неділя, як день присвячений Богові, та інші важливі дні літургійного календаря почали займати чільне місце в системі вірувань бойків.

В різних місцевостях Карпат досі можна віднайти свідчення про те, що в період великих релігійних свят помирають побожні люди [13, с. 113], особливо в період Світлого тижня (від Великодня до Провідної неділі [38]) [39, с. 200; 146]. В цей час впродовж богослужінь не закривають Царських врат. Православна церква це пояснює, як «знак того, що Ісус Христос назавжди відкрив нам врата Небесного Царства» [38]. В Греко-Католицькій – асоціюють із гробом Господнім, від якого було відкочено камінь ангелом [142]. В народному уявленні це дало поштовх до думки, що в цей час померлі люди відправляються одразу до раю: «Хто тогди вмере, як співають: «Христос Воскрес», піде до неба, бо тогди пекло замкнене, а царство втворене, але тогди умирают самі каліки, бідні, тогди мало людей умираєт» [18, с. 45]. Також вказують на те, що окрім побожних людей, впродовж Світлого тижня помирають каліки та потребуючі [18, с. 45]. Їхні прижиттєві страждання винагороджуються перебуванням в раю після смерті.

Люди, які не шанували святкових днів були приречені на посмертні муки: «Як хто не шанує свята і на сім світі у неділю шиє або пацьорки ниже, то на тім світі буде крузь иглу або пацьорки пролазити, а як хто дре полотно вадь що, то на тім світі буде ити понад беріг і беріг під ним обірве ся» [32, с. 231].

За вчинені прижиттєві проступки людина була зобов'язана понести за них покарання після смерті. Аборт, вважався важким гріхом, який бере на себе жінка, котра вбиває дитину. Таких горе-матерів порівнювали зі свинями, що їдять своїх поросят [90, с. 238-239], адже ті «на тім світі маюєт ї зїсти» [32, 231].

«Коли зробиш габорт, то будеш на тім світі різати по куску з тої дітини, а вона все буде ціла» [90, с. 238-239] – в такий спосіб на бойківсько-лемківському пограниччі пояснювали покарання за вчинок дітовбивства. Жінка також могла покутувати після своєї смерті у вигляді курки («Жінка така перемінюється на другім світі в квочку, а ті діти, котрі би вона могла мати, в курята: курята сі все бігають за нею, а вона все втікає перед ними і утечи не може» [130]) або ж кобили («Жінка така перемінюється по смерті в кобилу і возить (на тамтім світі) каміня на гору, а коли вже дійде до вершка, то каміня скочується в долину і так все мусить возити тото само каміня і робота єї неможе скінчитися» [130]). Виконувати посмертно важку роботу за свій вчинок були змушені й самогубці: «...на тім світі мають повішеники смеріча на устріть чатини д горі тягати (за сувершок горі гороу тягне, то галузя запінат) тай буча, котре май товсте, носити» [70, с. 304].

Допомога людині перед смертю та виконання її останньої волі, з одного боку, полегшували перехід помираючого у потойбіччя, з іншого – впливало на його посмертне існування. Горяни були переконані, що ті, хто не встиг висповідатися, причаститися та пройти таїнство елепомазання є пропашими на тім світі [13, с. 193]. В селах Закарпаття вірили, що якщо дозволять людині сконати без проходження цих таїнств, то це стає гріхом для близьких мерця [13, с. 193]. В с. Ходовичі на Стрийщині помираючий прощався з близькими та давав останні розпорядження, також кликали до юнака його кохану, і навпаки. Вірили, що не зробивши цього покійний не матиме спокою в могилі, а жива – щастя на землі [2, с. 150].

Бойки знали, що в передсмертних агоніях людина бачить своїх померлих родичів («Ти не видиш, хто коло мене стоїт. Усіх восьмеро дітий у ряд коло постілі. Ти їх не вартуєш видіти. Хіба як будут тя забирати, тогди їх увидиш» [13, с. 127]; «Тато мої небіжчик як умирали, то старша сестра була коло них. Тай каже Сефта, шо тато так підняли очи тай кажут: «Ге, ге, ге...». А сестра каже: «Що є тату, що?». – «Ге, онде мати прийшла»» [13, с. 127]). Якщо страждання тривали довго, то зверталися до паламаря, щоб той «подзвонив по душі» [21, с.

239]. За народною думкою, такі дії мали стати причиною виходу душі з тіла. Щодо цього, то на Закарпатті вважали, що людина при смерті й згодом після неї «говорить собі зі старшинов доти, поки по душі не почнуть дзвонити церковні [13, с. 127].

Приділяли увагу смерті, якою померла людина: «своєю» – природною, «не своєю» – вчинила самогубство. Що ж до останніх, то в народних уявленнях, вони утворюють окрему групу небезпечних демонологічних створінь. Утопленики та повішеники внаслідок свого гріха залишалися після смерті прив'язані до місця смерті [11, с. 11; 13, с. 103; 89, с. 78]. Причиною цього було те, що їх було заборонено переносити, тому поховання відбувалося в межах області вчиненого самогубства [46, с. 85]. Схожа доля була і в осіб, що загинули насильницькою смертю. Жителі Карпат дотримувалися вірування, що вони з часом являлися у вигляді тварин чи перетворювалися на Блуда – створіння, яке збивало людей з дороги [13, с. 99].

Цікаві пояснення зафіксовані про людей, котрих «вбив грім». Їх смерть розглядали як «щасливу» [107, с. 161], або ж «святу» [46, с. 72]. Ураження блискавкою, а згодом летальний випадок розцінювали для небіжчика як прощення всіх гріхів [13, с. 98]. Хоча бойки, як і решта горян, розглядали місця, в які б'є блискавка як пристанище нечисті («Грім б'є диявола, він сі ховає» [52, с. 34], «Як грім вдарить дерево, то його не брали, бо там – дідько і Бог влупив в нього» [52, с. 34]). Можна припустити за аналогією до попередніх тверджень, людина, в яких вдарила блискавка опинилася в нечистому місці, або була переслідуваною створіннями демонологічного світу, чи ж в ній самій перебував «нечистий». Тому смерть особи в такому випадку трактували як очищення і звільнення від всіх гріхів.

В народі виділяли ще «нечасову» («наглу», «важку») смерть, до якої належали покійні діти, молодь, вагітні та породіллі [13, с. 81]. Народне сприйняття «відходу» цих осіб досить неоднорідне. З одного боку, пояснювали, що вони потрапляють в рай через те, що не пізнали радостей земного життя [13, с. 86], з іншого – ставали порушниками «послідовності життєвих подій та

вікової почерговості помирання» [13, с. 83]. Адже ці категорії небіжчиків не встигли за життя пройти обряди ініціації: діти через обряди першої купелі, ім'янаречення, куштування молока матері, хрещення перейти з розряду «нечистих» створінь до членів роду або ж громади; молодь через обряд шлюбу не стали повноправними частинами дорослого товариства; вагітна жінка та породілля не встигли перейти в статус матерів. В народних уявленнях ще збереглися пояснення, що вони продовжують своє існування в різних формах «бо в'ни мали жити ще» [46, с 84].

Покійні діти – абортвані, недоношені, мертвонароджені, померлі в ранньому віці могли поповнити ряди створінь демонологічного світу чи долучитися до духів роду [96, с. 97-99]. Окрім цього, їх могли уособлювати у вигляді дерев чи рослин. Щодо першого, то існувала традиція закопувати окремі групи небіжчиків (мертвонароджених, нехрещених та абортваних малят) під деревами [96, с. 98]. Таке погребіння пояснювали як змогу реалізації життя покійного (як воно росте, так і дитина «ростиме» з ним посмертно). Щодо рослин, то душі дітей могли перероджуватися у переступня. Корінь, якого використовували для вирощення домашнього духа [90, с. 245]. На реформування уявлень про них вплинула діяльність церкви, що можна простежити на зафіксованих відомостях Романа Гузія. Небіжчики могли ставати ангелами («Малі діти стають ангелами, гуляють із Пречистою райськими левадами і збирають солодкі ягідки»; «Діточки маленькі є істинно Божі духи і вони там коло Господа так, як ангели»; «Малинька дитина – то є ангел невинний» [13, с. 86-87]), «глухими» ангелами, які супроводжують Смерть [13, с. 150] («Маленька дитина – ангел. Котре вмре, що не кушає маминої цицьки, то є справедливий ангів, а котре умре, що ссе, у місяць-два, то вже, кажут, що глухий ангів» [13, с. 88]), чи «половиною» ангела («Як умре нехрещена, кажут, що то тільки половина ангела» [13, с. 150]).

Щодо вагітних та породіль є також неоднозначні народні свідчення. Горяни вірили, що жінки, котрі померли бувши вагітними, залишаються такими й по смерті [13, с. 97]. Однак ці дві категорії людей могли в майбутньому

перетворитися в створінь, котрі несуть небезпеку [13, с. 95; 46, с. 88]. На Закарпатті ж навпаки дотримувалися думки, що покійна жінка при надії та її ненароджена дитина в разі смерті першої разом потрапляють до раю [13, с. 97].

Важливим для померлих був обряд поховання та дії рідних та близьких на ньому та напередодні. Вважали, плакати за покійним не варто, адже він не матиме спокою на «тому» світі [107, с. 186]. На Підгір'ю своякам не можна кидати землю на гріб небіжчика, «бо ті грудки, які вони кинуть, будуть дужче давити його, ніж уся решта землі на гробі» [107, с. 187].

Раніше вже частково згадувалося про те, що покійні після смерті продовжують своє існування, тільки вже в іншій подобі. Опираючись на народні свідчення занотовані в етнографічних працях можна віднайти відомості про їх прихід, або покутування у вигляді тварин, птахів, плазунів та комах. Ці уявлення тісно пов'язані з усією поховально-поминальною звичаєвістю.

В момент смерті, душа може покидати тіло у вигляді пташки («Коли померла людина, у вікно вдарялася пташка або неподалік хати у корчах кричала якась біла птаха» [13, с. 287]), вилітати з горла спочилого великою мухою [97, с. 305-306] чи бджолою [97, с. 305-306]. В селах бойківсько-лемківського порубіжжя дотримувалися думки, що душа відьми «вибігає з хати чорним котом» [13, с. 296].

Після обряду погребіння, особливо у поминальні дні навідуються до своїх осель та близьких в подобі птахів [13, с. 286] чи комах [97, с. 306]. Насамперед звернемо увагу на їхню появу як показник близької смерті. Залежно від особливостей побутуючих вірувань на Бойківщині, уважно спостерігали за появою та поведінкою ворон [21, с. 75], сорок [50, с. 221], сов [21, с. 75; 50, с. 221], круків [21, с. 75; 50, с. 221], дятлів [72, с. 306] та ластівок [50, с. 221], котрі в загальноукраїнських уявленнях виступали як передвісники біди. В межах народних уявлень поява поблизу людини чи в її снах мух [97, с. 305], бджіл [97, с. 305], вошей [97, с. 305] чи павуків [97, с. 305] асоціювалася з «приходом» померлих предків. Тому існувала заборона, ні в якому разі їх не вбивати [13, с. 294]. Аналогічне було ставлення до плазунів та гризунів [13, с. 77-78].

Загальним віруванням, що стосувалося усіх вищеперелічених створінь, то їх не можна було кривдити та вбивати. Адже це розцінювалося як нанесення шкоди покійним духам та спричинення власної смерті, або ж когось із рідних [21, с. 239].

Після смерті людина повинна була понести покарання за прижиттєві провини. Про деякі з них згадано вище. В народі душі таких осіб називали покутниками, адже ті «не можуть мати на другім світі спокою доти доки або самі їх не заглядять, або хтось із їх рідних, чи знайомих; до того часу вони тиняють ся по сім світі і терплять та зносять різні прикрости, відповідні до величини їх злого вчинку» [11, с. 10]. З цим уявленням був пов'язаний ряд обов'язкових приписів.

В залежності від особливостей місцевості Бойківщини заборонялося вирубувати та використовувати певні види дерев, тому, що вони були місцем покутування душ: бузину [13, с. 75-76] чи тополю («Тополя – страшенно грішне дерево, його тронеш – так усьо: дідько веде: куда хоче. Хоч – сі вішай, хач – сі топи, хоч – іди суньголов, догори ногами» [52, с. 29]). Подібними ознаками наділяли сухі (порохнаві) дерева [21, с. 57], ті, в які вдарила блискавка [78, с. 254] («Яке-небудь дерево, як грім вдарить, казали до хати не брати, бо там сидів під ним бодай щезло і святий Ілля його забив там» [52, с. 33]) чи з дефектами («Дерево, яке має так довкола... як обручка є (наріст – там злий дух є), з вовком, воно не є чисте» [52, с. 44]). На Підгір'ю дотримувалися уявлення, якщо сире дерево у багатті «пищить», то в ньому душа покутувала свої гріхи [107, с. 167].

Наступним, було те, що заборонялося чіпати кістки як людини («Костей, особливо людських, не треба ніколи зачіпати, бо як то був який злий чоловік, то в кости може бути его душа» [107, с. 183], так і тварин («Душа-миша покутує на полі в кінському черепі» [13, с. 296]), адже у них могли також покутувати душі. Тому, щодо них існував ряд приписів. Заборонялося торкатися їх та переносити, бо це могло стати причиною хвороб, нещастя чи навіть причиною смерті того, хто це робив чи його рідних.

Допомогти скоротити термін покути покійним могли їх близькі. Вони повинні були постити всі понеділки, середи та п'ятниці впродовж свого життя. Таких людей в народі називали «зарікані» (тобто ті, що дали обіцянку перед Богом) [59, с. 115].

Не маловажливим було й те, де продовжить своє посмертне існування померлий. Народна уява змальовувала потойбіччя як вирій («Тепла, вічно зелена й соняшна країна, далеко на Сході за морем. Туди на зиму відлітають птахи, а на Здвиження уповзають туди і плазуни» [21, с. 242]). Іван Франко зафіксував судження про те, що під землею живуть покійні («Як у нас сонце заходить, то у них сходить») [107, с. 199].

На формування уявлень про потойбічний світ вплинуло християнське вчення. До прикладу, жителі Карпат вірили, що людина від моменту власної до смерті наступного члена громади [153, с. 6-8; 174, с. 2-3], або ж впродовж 40 днів [13, с. 301-302] виконує обов'язки сторожа цвинтарної брами чи Царських врат (в даному, випадку, це не вівтарні двері всередині храму, а ворота до Раю). Щодо останнього, можна припустити, що період в 40 днів взятий за аналогією Вознесіння Ісуса Христа на небо після Воскресіння. Вірили також, що «щасливі душі» перебувають у домі Соломона чи Давида [11, с. 6]. Вони «їдять і пють, але ні страв, ні напیتків не уменьється тому, що вони їдять і пють не саму страву й напیتی, лише пару, що йде з них» [11, с. 6-7]. Грішники ж перебувають у пеклі, де харчуються золою [11, с. 6-7].

Почерпали знання про «той» світ від «завмерлих» (люди, котрі впадали в летаргічний сон). Головним мотивом їхніх історій був перехід через міст та окремі описи потойбічного або ж проміжкового світу. Найчастіше покійні потрапляли в світ схожий до їхнього прижиттєвого [33, с. 28]. Про, що свідчить, наприклад звичай одягати покійного, так, як той ходив за життя та ставити в труну речі, якими він користувався [5, с. 263; 39, с. 204] та їжу для підкріплення [42, с. 107]. Єдиною відмінністю було те, що він був набагато красивішим:

1. «Йа на йакімось пастівнику широкім таким, шчо й кіньи не видно. Тече ріка така широка, а каламутна, а шумит так, шчо страшно приступити.

Див'ю йа сьї, а через тоту ріку лавка тонка, без поручьї, а довга така, шчо й кінцьї не видно» [113, с. 63];

2. «... рівчак здоровий, аж денця не видно, а через яр – дошка... ребром поставлена – тільки й дивиш ся, щоб не впасти. На зустріч їде дід з сивою, довгою бородою та старезний-старезний! Бере він мене за руку та веде – я не хочу, а він веде. То мабуть Бог був. На силу перейшла. Дивлюся, аж там рай. Скрізь сьвітло – таке сяйво, що аж очі сліпнуть. Трава рясна та висока. Навкруг доріжки й стежки. Вишневий сад, а вишні кучеряві-кучеряві» [112, с. 64].

До сьогодні збереглися в поховальній звичаєвості елементи, які мали б допомогти мерцеві пройти межу між «цим» та «тим» світом. Зокрема, це простежується у звичаї «давати» небіжчикові у труну гроші. Пояснення були різними: для відкуплення місця на цвинтарі («В могилу кладуть гроші за сплату місця, щоб померлий спочивав в мирі» [5, с. 264], «До домовини дають в платку гроші на закуп місця на тамтім сьвітї, бо там під землею є «дїдько, котрий зараз витає покійника та питає за гроші, які єму належить дати за місце»» [33, с. 19]; «... до тунчати грейцарь і до ями мечут грейцарь, бо пляц си укупує» [25, с. 163-164]; «У Долині дають в полотні грошей для викупу місця на тому світі, бо там під землею знаходиться дід, котрому треба заплатити» [42, s. 107]); для того, щоб небіжчик не тривожив рідних («Так відкупляються, щоб покійний чоловік не тривожив живих, особливо вдови. Інакше, він повертатиметься, мучитиме її, а вона його боятиметься» [5, с. 264]); тому, що не можна на «той» світ іти без нічого («З пустими руками ни йде нихтонигда, то і вна ни піде меджи нї...» [80, с. 5]; для відкуплення гріхів («Коли його будуть брати дияволи, він від них відкупиться» [5, с. 264]; «Кладучи умерлого в домовину дають йому воскову сьвічку до правої руки, а до лівої мідяний гріш, щоби мав чим викупити ся на тамтім сьвітї» [111, с. 248]); дітям, щоб ті мали чим гратися [17, с. 16].

Описували «завмерлі» і своє повернення, яке відбувалося за допомогою рідних:

1. «... мої синки знов прилетіли, взяли за руки та стали мене вести ід селу. Привели таки до моєї хати, поставили мене на відчинене вікно та кажуть: «Лізьте, мамо, вікном у хату». – «Не полізу, кажу я, бо проти вікна на столі лежить таке смердяче стерво, туловище з кониска – не полізу». Діти тогді силоміць пхнули мене через вікно, так таки прямо у те смердяче туловище і я прокинулася, сіла таки жива, а ту в хаті повно люда та пан отець з старим реєнтим сьпівають мені «вічная пам'ять»» [110, с. 65];

2. «... як умер, то хтось єго поніс кудись далеко та вкинув у хату, що не мала тільки одно вікно в горі, а в хаті була всяка гадь. Він дуже зажурился. Бо ті вужі та ящірки стали єго дуже кусати. В тім узрів ясну зірницю, що через вікно так до него промовила: Не журись, се я твоя сестра, я тебе визволю з тої біди. – Зірниця стала дівкою, взяла єго на плечі і понесла сьвітами. По дорозі бачив він всяких людий, що робили свої роботи. Чим хто займав ся на сїм сьвітї, таке діло він і на тамтім робив: Орали, косили, писали, судили, мірили землю і т.д. Вкінци принесла єго до хати опять і всадила в смердяче туловище з коня, що лежало на столі, а він ожив» [117, с. 65-66].

Примітним моментом є те, що своє власне тіло по ту сторону життя вони бачили у подобі коня. Можна припустити, через те, що в образі цієї тварини відбували покуту за тяжкі гріхи [11, с. 6]. Потрібно звернути увагу й на те, що період понесення відповідальності за скоєні провини дорівнював тривалості життю створінню в подобі, котрої воно відбувалося (середня тривалість життя коней – 25-30 років, або ж понад 30 [144]) [45, с. 173].

Розглянувши уявлення бойків про посмертне життя покійних, можна зробити висновок, що на нього впливав ряд чинників серед, яких вчинки та проступки людини впродовж життя, виконання близькими помираючого його останніх побажань, смерть та навіть правильність виконання усіх обрядів. Завдяки етнографічним матеріалам вдалося почерпнути інформацію про покуту та відтворити фрагментарно уявлення про потойбіччя зі свідчень «завмерлих».

3.2 Взаємодія між живими та мертвими: опіка та шкода

Народна демонологія Бойківщини є неймовірно великим пластом культури, який до сьогодні ще не до кінця досліджений. Однак, з наявних етнографічних матеріалів XIX – XX ст. та сучасних розвідок можна почерпнути чимало інформації.

В попередньому підрозділі було висвітлено вірування пов'язані з життям після смерті небіжчиків. Власне від нього та додаткового ряду причин залежала діяльність покійного, яка могла виявлятися в опіці над рідними та близькими чи нанесенні їм шкоди. Тому, в межах демонологічного світу найбільше уваги виділимо тим персонажам, які з'явилися із померлих.

Вірили, що мерці ходитимуть після смерті, якщо не встигли завершити якусь справу [102, с. 87] чи щоб порадити як справитися з господарськими справами («Газда прийде тай чесно сяде си за сьтіу, гет усьо порозказує, що робити, де сіяти вадь що» [32, с. 229-130]) чи допомогти з ними («А котрий любив худобу, то піде си до стайні межи маргу, дає волам їсти; рано вийдут давати волам, а воли такі ситі тай сіна перед ним доста» [32, с. 229-130]). Причиною їхніх відвідин та заподіюванні шкоди, могли стати прижиттєві кривди («Покійниця душить чоловіка за те, що за життя збиткувався над нею чи зраджував; небіжчик душить або до смерті лоскоче жінку, лякає дівчат, і від страху вони помирають» [13, с. 67]; «Мене мучила мама. Якось після її смерті я спав не тут, в хаті, а на дворі в сіні. І приснилось, що б'ю когось ножем. Я прокинувся і вскочив. Сорочка на мені вся мокра, хоч викручуй.. То мама приходила й мучила так, бо за життя її образив» [5, с. 272]).

Впливало також на це явище й виконання усіх прижиттєвих бажань під час похоронних обрядів. Серед людей літнього віку було типовим підготувати собі одяг «на смерть». Тому, важливим для родичів та близьких було «добре відпровадити на той світ» померлого, поставивши в труну все, що він побажав та любив користуватися. В протилежному випадку, це ставало причиною «ходіння» та вимагання виконання прохань. Горяни дотримувалися думки, що передати мерцеві те, що він просив можна через пожертвування цієї речі потребуєчим чи поставивши її в труну до наступного покійника, чи закопавши

її у могилу [13, с. 172]. Власне, частина звичаїв була спрямована на те, щоб убезпечитися від цього. Гроші та вищезгадані улюблені речі клали з метою, «аби не вертав, а нич не забув» [79, с. 43-44]. За тією ж причиною, коли виносять труну з будинку, її вдаряють тричі об поріг [16, с. 25].

Зумовити «ходіння» небіжчика могла поведінка людини, яка присвиснула під час похорону («Як би хто свиснув, навіть нехотячи, за вмерцем, як його несуть до гробу, то зараз першої пори сей мерлець прийде до него до дому, стане під вікном і буде питати: «А ти чого мене кликав?»» [107, с. 189]). Це уявлення пов'язане із віруванням, що у такий спосіб, можна спілкуватися із нечистю («Свистом опівночі викликали на роздоріжжях чорта» [13, с. 77]).

Блукали також ті над труною, котрих плакали після заходу сонця [10, с. 647], чи ті, кого «приплакали» (рідні сильно горювали й ридали під час похоронної процесії за умерлим) [102, с. 87] («Не мош много річати за нибушчиком бо гварат же вун тоди на тому сьвіті буде ся у сльозах топити; душа подумат ош йї чекавут дома та годна ся вернути і нашкодити» [34, с. 81]). В етнографічних матеріалах можна віднайти свідчення про те, що покійний навідується до своєї дружини, чи навпаки [116, с. 127]. В подружжя продовжуються статеві стосунки, що стають причиною хвороб («Вмер чоловік. Вітак приходит до своєї жінки. Вона зачала уповідати, що ... ослабла» [114, с. 128]), а невдовзі смерті («Чоловік до жони або вна приходит – тото дуже часто буває і тепер. Але то вже є злий дух. Є таке, шо і спати бдут, і всі дежурувати, і не можут дати раду. Вна стане така як ниточка – так ї змозолит. І з того може умерти» [13, с. 66]) [13, с. 65]. Мотив того, що померлий «потягнув» за собою інших, простежується в голосіннях («Мамочко моя рідна, на що ви нашу кнегиню взели?» [13, с. 65], «Мамко моя, мамко, на що ви мені дитинку взели таку маленьку?» [13, с. 65], «Татку мій, любку мій, коли ви в гостях були у мене, що мого чолувіка до себе узяли?» [13, с. 65], «Якої-ж ви, татусю, темної ночі прибували, що в нас матінку одібрали?» [13, с. 65]).

Жителі Карпат вірили в створінь, яких називали упирями, котрі мали дві душі [11, с. 12; 46, с. 78-79; 107, с. 182] або два серця [46, с. 75; 89; с. 80].

Описували цього персонажа як небіжчика, який після смерті «може ходити по світі, бо лиш одна душа його покидає, а друга лишаєть ся при нім» [11, с. 12], «Упир має дві душі, свою і нечисту. Ся нечиста виходить із него чи то в ночи, чи по смерти, і потинає людей, висисає їм кров із серця» [107, с. 216]. Він міг кривдити рідню («Упірь такий після смерті приходив до родини і шкодив» [46, с. 76]; «Опир виходить із гробу, ходить по селі і потинає людий, до яких має право» [11, с. 12]; «Як вмере, то приходит д' жінці» [89, с. 80]), наносити шкоду в господарстві («На Йвана Купала, казали, що з дійницею ішла, шо в'на корову дойит. Казали: то онде йде опир» [46, с. 76]) чи ставав причиною загибелі великої кількості людей та тварин (««Біу йиден вопиры і йак умер і ходиу так, жи льудий много умираю і худобы гинуло у нашім сельі» [115, с. 164]).

Щоб завадити його діяльності, то насамперед розкопували його могилу та відрубували йому голову, «на колодку закривали рот» та ставили відтятю частину в ногах [89, с. 83-84], яку прибивали осиновим кілком чи залізним цвяхом до дна труни [109, с. 107]. На Турківщині викопавши тіло, «набрали сукровиці, змішали з горівкою і пили на цвинтари, відтак вбили осиковий кіл у груди і тіло назад вложили до гробу і засипали землею» [19, с. 221]. На Сколівщині рубали на частини все тіло («У Хітари умер чоловік, то каждый динь був труп за ним. Обступили його могилу, а він сидит червоний, як грань, така кров фуркала. Порубали 'го – і всьо» [88, с. 89]), або зв'язували тіло ланцюгами й тільки тоді відтинали частини [88, с. 91]. Михайлу Зубрицькому наприкінці ХІХ ст. вдалося зафіксувати досить резонансу історію, що сталася в Самборі, пов'язану із процедурою захисту від упиря – «Опир, коли умер, всі побоювали ся, щоби не вставав і людьом не шкодив. А давнійше відкопували такого, рубали на кусні і сукровицю з горілкою пили, а трупа назад закопували. Таке лучило ся мабуть послідній раз 1828 р. Людий покарали остро» [76, с. 360]. Окрім упиря, негативно впливали на людей чаклуни. В народі помітили, що одразу після їхньої смерті починався помір на односельців («Одного спрячут, а другого наряджают» [13, с. 63], «Так є, шо за яковсь ворожков доста

людей мре» [13, с. 64-65], «За босурканом особливо вмирают молоді» [13, с. 64-65].

Попередньо було згадано про групу покійних, котрі померли «нечасовою» смертю [13, с. 81]. Особливістю цієї групи було те, що вони не встигли пройти обряди ініціації. Це ставало причиною того, що померлі діти, молодь, вагітні та породіллі посмертно вимагали або випрошували, або робили те, чим би мали займатися, якби не відійшли на «той» світ.

Яскравим прикладом може послужити поведінка померлих дітей. Вони прагнули того, що не змогли отримати за своє коротке життя: материнського молока («... вона ходит і шукає собі місця і причіплєся до чоловіка: то він чорніє, бо в'на ссе груди чоловікови...» [89, с. 83]) [90, с. 239]; охрещення («Жалібно кличуть: «Хшту! Хшту»» [77, с. 361]). Щодо останнього, хто це почув повинен був кинути яку-небудь шмату у повітря та охрестити знайомою церковною формулою додавши слова «якщо хлопець, то (ім'я), якщо дівчинка, то (ім'я)»» [91, с. 269-270], чи віднести на цвинтар будь-який одяг [89, с. 73]. Надання одягу в цьому випадку давало змогу перейти в групу чистих покійників, які не кривдитимуть живих [50, с. 141; 93, с. 70].

Діти-небіжчики, залежно від часу смерті, могли долучитися до духів предків або ж до негативних персонажів демонологічного світу. Насамперед на це впливав обряд погребіння. Якщо дитину (недоношену, абортвану чи мертвонароджену) закопували в межах дому, то вона мала можливість стати частиною роду. Щоб покійні прийняли немовля потрібно було його одягнути в одяг, яким вже користувалися батько чи матір [60, с. 459; 90, с. 246]. Якщо ж їх хоронили під деревом на подвір'ї чи поблизу нього, то небіжчик міг перетворитися на хованця-годованця [90, с. 247]. В ролі цього персонажа, вони допомагали живим по господарству («Він усьо робив, їм помагав» [89, с. 85]; «Сидит у печи, обороняє хату засідич» [46, с. 50]; «Корови пильнував, помагав косити, кросна самі ткали» [63, с. 1029]) та сприяли матеріальному збагаченню («Богачі мали такі чорти шоби ніхто не вкрав...» [71, с. 60]) [46, с. 51].

Бойки знали, щоб хованець не шкодив, його потрібно годувати несоленими стравами [71, с. 62-63; 88, с. 87; 89, с. 85], а також «треба кожного місяця давати му' щось солодке» [88, с. 86]. Обов'язково залишали для нього якусь роботу («давали цівок мак сіяти, 'би мав роботу на цілу ніч» [88, с. 86]), щоб не душив вночі домочадців. Якщо ж таке траплялося, то потрібно було «лівим мізинцьом кивнути» [88, с. 86].

Що ж до негативних демонологічних персонажів, то, до прикладу, стратчата (абортвані діти), поховані в межах дому чи обійстя, могли шкодити в господарстві та стати причиною смертей інших дітей [13, с. 75]. Робили вони через те, що їх не встигли охрестити. На бойківсько-лемківському пограниччі вірили, що така дитина стає птахою – перелетою, яка зачепивши своїм крилом обличчя людини, спричинить її смерть [13, с. 91]. Щодо інших персонажів демонологічного світу, то вони могли стати духами стихій («Град у хмарах січуть страчені діти, а у вітрі перебувають нечисті душі нехрещених дітей» [90, с. 247]).

Неодружені покійні особи також були небезпечними персонажами в народній уяві. Не пізнавши повноти людського щастя, вони посмертно являлися живим у погребально-шлюбному одязі. Збереглися свідчення, що такі небіжчики являлися своїм коханим і змушували їх вступати в інтимні стосунки, або заманювали людей на свої «хороводи». В обох випадках, така взаємодія завершувалася летальними випадками [13, с. 93-94].

Дівчата-самогубці (ті, що народили, не перебуваючи в шлюбі, а згодом вчинили самогубство через осуд громади) [90, 239], вагітні та породіллі могли після смерті підмінювати дітей, щоб ввійти в статус матері («Доки дитина не хрещена, доти не повинно ся єи класти при боці матери на ночь, бо легко, може трафити ся, що прийде віщиця, возьме дитину людску, а подложить свою нездару, зь котрою позніше мети не може собі дати раду. Ставлять запеленений макогон, щоб здурити віщицю» [91, с. 269]) [5, с. 252]. Жінки, котрі померли під час пологів, не залишали своїх новонароджених дітей без своєї опіки («Кождої ночі чули, як дитина ссе і колиска поскрипує – то приходила мама дитину

плекати» [88, с. 92]). Домочадці, які ставали свідком таких відвідин трактували їх по-різному: одні стверджували, що це ніяким чином не шкодить немовляті, інші ж вбачали в цьому загрозу для життя [13, с. 96; 32, с. 230]. Роман Гузій відмітив, що опікатися посмертно може й батько, який приходить їх колисати. Не залишаються обділеними уваги й діти старшого віку, до яких покійні приходять, щоб приготувати їсти, чи розчесати волосся [13, с. 96].

Не менше уваги горяни приділяли й самогубцям. Особливістю представників цієї групи мерців було те, що вони були прив'язані до місць загибелі [11, с. 11; 13, с. 103; 89, с. 78]. Найчастіше вони надокучали або ж шкодили своїм родичам [13, с. 103], лякали та спричиняли смерті інших [13, с. 103; 107, с. 213]. Внаслідок свого вчинку їх обряд поховання відрізнявся від того, що відбувався над померлими природною смертю. Церквою заборонялося поминання таких мерців. Тому в народній уяві залишилися свідчення, що стратники просили їм «учинити» похорон та поминки [13, с. 103], адже залишилися на межі двох світів. Якщо вони цього не отримували вони починали мститися живим [102, с. 87]. Тому, найбільше остерігалися місць їхньої смерті. Окрім, цього вони мали здатність впливати на природні явища. Зокрема, бурі, грози, тривалі опади, посухи та неврожаї були ознаками посмертної діяльності самогубців [61, с. 53].

Важливим для бойків було й те, щоб такі покійники були поховані не на кладовищі. Якщо ставалося протилежне, то спричиняло посухи, неврожай, стихійні лиха та хвороби [48, с. 286; 61, с. 53-54; 94, с. 63; 107, с. 213]. Щоб припинити це, могли руйнувати могилу самогубці; викопувати його тіло, поливати водою та переховати в місці його загибелі. Надія Войтович (Левкович) на одній з етнографічних експедицій зафіксувала вже змінений обряд. Могилу поливали водою, а хрест з нього викидували у річку [61, с. 53-54]. Ці дії символічно замінювали перенесення мерця на місце його загибелі.

Спільною ознакою серед горян щодо померлих було те, що, не залежно від причин їхніх відвідин, вони мають змогу «ходити» тільки впродовж року («Силу шкодити і взагалі робити пакости має умерлий тільки через оден рік

числячи від похорону; тому ж в тім часі боять ся його найбільше і найчастіше оповідають про появу небіжчика на подвір'ю, під вікнами або навіть і в хаті» [111, с. 250], «Небіжчик має владу шкодити впродовж року від погребіння, в цей час найбільше його бояться, і найчастіше розповідають про його появи на подвір'ї, під вікнами чи навіть в середині хати» [2, s. 150]). Якщо це турбувало рідних мерця, то потрібно було йому тричі сказати: «Всяке диханіє хвалит Господа Бога. Чого душа потребує?» [2, s. 150; 118, с. 146], – та виконати його прохання.

З вищеописаного, можна дійти висновку, що посмертна діяльність померлих залежить від чималої кількості факторів серед, яких життя людини, її взаємовідносини з іншими, її передсмертні побажання, правильність виконання всіх приписів, щодо погребального обряду близькими та їх поведінка впродовж нього й навіть факт смерті. На Бойківщині щодо небіжчиків збереглися контрверсійні судження, щодо їхніх відвідин. З одного боку, це приносило певну користь, з іншого – простежувалася загроза для життя тих, до кого приходили покійні. Однак, на прикладі уявлень, можна чітко простежити, що взаємодія між живими й мертвими була досить тісною та вважалася за норму.

Висновки до розділу

Проаналізувавши етнографічні матеріали, можна дійти висновку, що уявлення про посмертне життя та різні види діяльності померлих складає чималий пласт післяпоховальних вірувань. Згідно з яким смерть людини не виступає як завершення її життєвого шляху, а постає можливістю змін самої форми існування.

Найкраще це можна простежити на прикладі демонологічної картини бойків, в якій збереглися не тільки описи зовнішності, а й чимало сюжетних мотивів й народних приписів щодо взаємодії з тими чи іншими представниками «того» світу. Не менш важливим виступає й віра в посмертну допомогу чи шкоду з боку небіжчиків, яка розширює діапазон можливостей потойбічних

створінь. Зокрема, це вказує на те, що покійні відіграють вагомую роль у життєдіяльності своїх рідних та близьких в різних сферах.

Синтез давніх вірувань та християнського вчення органічно поєдналися та дали змогу чималій кількості вірувань та уявлень зберегтися до сьогодні. Тому, в залежності від місцевості Бойківщини, судження щодо мерців, їх форм буття та посмертні з'яви мають досить суперечливий характер, але це тільки краще дозволяє дослідити та відтворити світоглядну картину, а також висвітлити особливості звичаєвої самобутності представників етнографічної групи Карпат.

РОЗДІЛ 4.

ПОМИНАЛЬНА ПРАКТИКА РІЧНОГО ЦИКЛУ БОЙКІВЩИНИ

Народний календар є відображенням картини світу, що формувалася поколіннями впродовж віків, внаслідок нашарування уявлень, вірувань та звичаїв. У науковому обігу під терміном «календарні обряди» розуміють «сукупність і порядок проведення символічних дій, що традиційно відбуваються з року в рік у певні дні» [119, с. 299]. Активна діяльність дослідників та збирачів народних традицій та фольклору в XIX – XX ст. дали змогу відтворити календарний цикл українців. Характерною рисою, якого є ареальне різноманіття. Попри спільну основу, в кожному регіоні побутують своєрідні обряди та ритуальні дії, які дають можливість виокремити особливості світогляду.

Отож, в межах календарної обрядовості звернемо увагу на поминальну практику бойків як частину комплексу післяпоховальних звичаєво-ритуальних заходів, що спрямована на віддання шани померлій людині та забезпеченні їй спокою на тому світі. Дотримання та виконання звичаїв цього життєвого циклу рідними покійного стає для них гарантією захисту від посмертного впливу спочилого. Тому, окрім поминально-жалобних зобов'язань впродовж року від моменту смерті, близькі небіжчика повинні належним чином вшановувати пам'ять померлого й надалі. Зокрема, це різні форми обрядового жертвування їжі покійним (в домі, на цвинтарі чи в церкві) чи бідним; прояви скорботи в дні спомину померлих, зокрема утримання від господарських робіт, участі в розвагах і святкових урочистостях тощо. Дотриманню цих настанов бойки досі надають важливого обрядового й етичного значення, засуджуючи будь-який прояв неповаги до пам'яті покійних.

4.1 Поминальні звичаї та обряди весняного календарного циклу

Початок весняного календарного циклу знаменував настання нового аграрного року. Попри господарські клопоти, значна увага приділялася

вшануванню пам'яті померлих, що можна простежити в обрядовості цього періоду.

Основною подією, від якої відштовхуватимемося в розгляді вірувань та звичаїв пов'язаною з покійними буде Пасха. Згідно з християнським вченням Великдень є «осердям рухомого кола богослужінь літургійного року», що припадає на першу неділю після повного місяця від дня весняного рівнодення [22, с. 181; 38]. Це означає, що дата відзначення свята щороку змінюється.

Христовому Воскресінню передуює Великий піст дата початку, якого є також «рухомою». Церквою субота перед масницею (М'ясопусна субота – за тиждень до початку посту) та суботи другого, третього та четвертого тижнів посту вважаються днями загального поминання спочилих [22, с. 168; 38]. В храмах відбувалися заупокійні відправи, на які люди приносили як символічну пожертву три хлібини та за бажанням солодощі (цукерки, печиво, цукор), або ж тільки парну кількість хлібин, що в народі символізували вічне життя душі [141]. Частину продуктів розділяли між собою священнослужитель з іншими церковними прислужниками, інша ж віддавалася потребуючим. Опісля богослужіння відвідували могили близьких та запалювали на них свічки [160, с. 3; 163, с. 2; 171, с. 1-2].

Щодо моменту пожертви жебракам, то вірили, що в образах безхатків являються померлі, тому їх обдаровували гостинцями. Дослідниця слов'янської обрядовості Людмила Виноградова вказує на те, що бідняки є представниками духів-предків на землі. Власне, це можна простежити на прикладі польських слів «dziady prozalne» (жебрак) та «dziady» (діди/ прародичі), які вона вважає збігаються та є тотожними [44, с. 146]. В цьому мотиві простежується магічне мислення засноване на принципі закону подібності [54, с. 19-21], де небіжчики уособлюються й ототожнюються з духами померлих родичів. Подібні уявлення й надалі зустрічатимуться в поминальній практиці річного циклу. Окрім цього, дотримувалися думки, що жертвування їжі убогим є гарантією захисту від бід або ж причиною заступництва покійних над живими [24, с. 194].

Особливий інтерес становить тиждень напередодні Великодня, який присвячений споминам про останні дні земного життя Ісуса Христа [38]. Народна назва днів цього тижня – Страсні (бо Спаситель терпить муки задля людства), згідно з церковною практикою найменується Великими [22, с. 183; 38].

Досі бойки дотримуються традиції в Страсний четвер вистояти утрено з читаннями 12 уривків з Євангеліє [38] із запаленою свічкою. Згадок чи постанов щодо виконання як таких немає, тому клірики трактують це як народний звичай [145; 148]. В народі вірили, що після богослужіння потрібно було прийти з нею додому «аби не загасла, і обійти з нею хату – від усякого злого, перехрестити три рази двері і задуть свічку» [88, с. 87]. У такому разі полум'я свічки виконувало захисну функцію від мерців, які блукали в цей період про, що більш детально подано далі.

На Галичині й зокрема на Бойківщині після кожного прочитаного священнослужителем уривка зі Святого Писання [23, с. 70; 146] чи після останнього 12 уривка [164, с. 6-7] «виклепували» молотками об дерев'яні дошки [7, с. 260; 127; 133] чи «калатали» об спеціальні калатала [123]. Щодо використання шумових інструментів, то у релігійній літературі можна віднайти відомості про них як про один з давніх способів скликання вірян на богослужіння, до поширення традиції дзвоніння [22, с. 204; 38]. Деякі майстри-калаткарі зазначають, що використання клепал чи калатал раніше було широко розповсюдженими на Галичині, адже ті виконували функцію повідомлення про наближення небезпеки [123] чи смерть когось із громади [126, с. 571-572]. Бойки й досі практикують цей звичай в період Страсного четверга, п'ятниці, інколи суботи, пояснюючи це тим, що в знак скорботи за померлим Ісусом Христом «замовкають» дзвони [31, с. 433; 123; 125].

Щодо Страсної п'ятниці, то перед вечірньою чоловіки, юнаки та хлопчики з калаталами обходили довкола церкви [155, с. 5-6; 164, с. 6-7;]. Окрім цього калатанням супроводжували ходу з плащаницею [137; 162, с. 1-2]. Священнослужителі пояснюють, що шум створює для вірян атмосферу близьку

до моментів страждань Христа, тому в церковній практиці використовують калатала чи клепала [123; 125; 164, с. 7]. Однак збереглося й народне трактування, яке пов'язане із захистом від демонологічних персонажів. Вірять, що з моменту смерті Ісуса землю заповнює різна нечисть і, щоб та не зашкодила спочилому її відлякують різкими звуками [155, с. 6; 168, с. 9; 170, с. 3]. У такий спосіб шумові інструменти виконували захисну функцію.

В народному уявленні звуки, що видають ці інструменти скликають покійних на «свою» Пасху (особливо це збереглося в тих місцевостях, де калатають після останнього прочитаного, 12 уривка з Євангеліє) [11, с. 9; 23, с. 66;]. Народне вірування спочатку пов'язували з одним з уривків, які «на Страстях» читав священнослужитель, а саме розповіддю про появу покійних серед живих після смерті Спасителя («А Ісус знову голосом гучним і скрикнув, – і духа віддав... І ось завіса у храмі роздерлась надвоє – від верху аж додолу, і земля потряслася, і зачали розпадатися скелі, і повідкривались гроби, і повставало багато тіл спочилих святих, а з гробів повиходивши, по Його воскресенні, до міста святого ввійшли, і багатьом і з'явилися» (Мт. 27:50-53) [4, с. 965]).

Насправді уявлення про вихід померлих з могил має давнє дохристиянське коріння. Степан Килимник дотримувався думки, що вірування має прямий зв'язок із культом предків та переконанням, що «перед Великоднем, чільним тоді святом весни-весняного сонця, коли оживає після довгого зимового сну вся природа, то й покійники – їх душі, виходять із землі, а чи приходять по «небесному чарівному мосту» з вирію в свої «весі» (села), і, за три дні до Великодня, справляють уночі свій «Мертвецький» (Великдень)» [23, с. 66].

Саме вірування мало декілька пояснень щодо появи покійних. Згідно з одним із них після читання останнього 12 уривка з Євангеліє (в Страсний четвер) або ж перед великодньою літургією (у Велику суботу) [5, с. 236] мерці збиралися на «своє» богослужіння, де священник-небіжчик правив службу, на якій сповідав і причащав інших [5, с. 236; 11, с. 9]. Згідно з цим уявленням,

підтверджується теза, що померлі посмертно займаються тими ж справами, що й за життя. Наступне тлумачення їхньої появи є прагнення покійних очиститися від гріхів, завершити почату роботу чи бажання допомогти близьким.

Можна припустити, що наведені інтерпретації дали поштовх до традиції розпалювати багаття. В залежності від особливостей місцевості, відмінною була підготовка до нього. До прикладу, на Закарпатті для багаття використовують тільки вкрадені дрова [5, с. 235-236], на Івано-Франківщині – скати та віття дерев [121; 135], на Львівщині – скати, старі хрести та траурні вінки [149]. Їх могли розкладати біля кладовищ [5, с. 235], храмів [5, с. 235; 16, с. 6] чи на найвищих пагорбах поселення [161, с. 2; 168, с. 4-5]. Сам ритуал супроводжувався вистрілами [168, с. 7-8]. Зараз постріли трактують як вираження радості Христового Воскресіння [6, с. 11; 170, с. 8]. Хоча початковою функцією був захист від надприродних створінь.

Петру Богатирьову вдалося зафіксувати трактування розкладання багаття на Закарпатті. Пояснювали цей звичай як наслідування біблійного епізоду: «Коли Ісуса опустили в могили, то над ним бділи (спостерігали/очікували). Так віряни очікують його воскресіння» [5, с. 235]. Федір Потушняк поділився схожим поясненням, що охороняючи Христа в гробі, люди теж розпалювали вогонь [105, с. 142]. Як бачимо, внаслідок активної діяльності священнослужителів обряд набув християнських характеристик. Однак, можна віднайти й архаїчні елементи його проведення. Іван Франко [107, с. 209] та Дмитро Зеленін [47, с. 41] розглядали розпалювання багать як завершення обряду поховання самогубців. Оскільки, ті вважалися «нечистими» покійниками, то їх не закопували, а закладали тіло гіллям і через деякий час спалювали. Насамперед це робили для того, щоб такий небіжчик не оскверняв землі та не завдавав шкоди живим [60, с. 457-458]. Наступними причинами було те, що в такий спосіб надавалася можливість душі померлого «не своєю» смертю спокутувати частину гріхів [46, с. 111], або ж на думку Адама Фішера, вона могла погрітися біля багаття [43, с. 71-72]. Федір Потушняк дотримувався

думки, що вогнища в передвеликодній період потрібно розглядати як передавачі через, які спілкуються мертві з живими [105, с. 142].

Окремої уваги потребують вірування пов'язані з випіканням паски. Юрію Пуківському вдалося зафіксувати обряд «вмивання» паски: «Як вибере з печі паску, тоді вмивала паску водою. Казали, що та пара йде до померлих. Померлі душі то нюхають і так живляться» [151]. Тісто, яке залишалося від цього обрядового хліба в посудині, використовували для випікання перепічок. Впродовж великодніх свят їх роздавали жебракам [16, с. 6]. В цих діях знову можна простежити мотив ототожнення потребуючих із покійними, про який згадувалося раніше.

Не менш важливим в поминальній практиці був тиждень після Пасхи. В церковній практиці він має назву Світлий [124; 142], в народі його найменують – Провідним. Чимало обрядодій окресленого періоду були спрямовані на умилоствлення та проведення душ покійних на «той» світ.

Впродовж Великодньої неділі, Світлих понеділка та вівторка біля храмів жебракам роздавали паски [108, с. 17] та нефарбовані варені яйця [104, с. 22] або ж червоні крашанки (на Закарпатті) [5, с. 234]. Робили це для того, щоб розділити радість Христового Воскресіння зі своїми покійними родичами «старші, померші, повинні памятати й тішитися Великодневи» [104, с. 22]. Жінки, в яких померли діти молодшого віку, роздавали писанки малечі, «щоби так тішилися на тім світі й їх померші діточки, як тішаться тим яйцям бідні діточки на сім світі» [104, с. 22]. В народі дотримувалися думки, що чим більше пожертвувати потребуючим, то тим більше можна ошчасливити покійних [104, с. 22].

Залежно від особливостей традицій місцевості Бойківщини в різні дні Провідного тижня на могилах родичів відправлялися панахиди [38; 56, с. 496; 57, с. 153]. Подекуди збереглися звичаї приносити шматки паски, крашанки та інших страв й споживати їх «на гробках» [27, с. 286; 57, с. 153], промовляючи «Їжте, пийте і нас грішних споминайте!» [45, с. 184-185]. Серед людей літнього віку, ще збереглася традиція обкочувати яйце навколо могили покійного, а потім

ставити або закопувати його біля хреста [57, с. 153]. На бойківсько-опільському пограниччі у п'ятницю чи суботу після Великодня проводився «бабин празник» [43, с. 32]. Заміжні жінки приносили до церкви стільки нефарбованих варених яєць, скільки було померлих та стільки писанок, скільки було діток-небіщиків [43, с. 32; 90, с. 245]. Після богослужіння вони збиралися в чийсь хаті чи в шинку, де проводили гучне застілля «за душі умерлих», що збереглося в рядках місцевої пісні («Повсихали круті верби, повсихали груші, тепер ми се погуляймо, за померші душі»). Обов'язковою вимогою була відсутність чоловіків на цьому святкуванні [43, с. 32]. У такий спосіб, впродовж Провідного тижня проводили поминальне споживання чи жертвування продуктів померлим.

Розглянувши поминальні практики весняного циклу, можна зробити висновок, що обрядовість окресленого періоду зазнала значного впливу церковно-релігійного культу. Внаслідок цього значна частина вірувань отримала нові християнські характеристики. Однак, в традиційній діяльності людей можна простежити елементи культу предків. В основі, яких лежить мотив задобрення померлих та їхнє заступництво над живими.

4.2 Поминальні звичаї та обряди літнього календарного циклу

Літній календарний цикл свідчить про початок збору урожаю. Частина вірувань цього періоду зорієнтована на заступництво покійних над господарством для збереження від небезпек, а згодом на успішне зібрання вирощених продуктів.

Розпочинається літня обрядовість відзначенням Трійці, яка належить до рухомого кола богослужінь року [22, с. 184; 38]. Згідно з християнським вченням відзначення цього свята припадає на 50 день після Великодня [22, с. 184; 38]. В народній традиції тиждень напередодні та сама Трійця називаються «зеленими» [8, с. 94; 35, с. 65; 119, с. 310]. На Бойківщині пояснюють таке найменування тим, що душі померлих оселяються у вітті дерев [58, с. 57]. В період цвітіння злаків вони прокидаються [8, с. 94; 58, с. 57], тому діяльність

господарів спрямована на вшанування покійних. Вірили, що пом'янувши небіжчиків, вони вбережуть поля від небезпек [58, с. 58].

Насамперед це проявляється у звичаї «замаювання» (прикрашання гілками дерев будинків, подвір'їв та городів), яке відбувалося в суботу. Залежно від традицій місцевості бойки маїли віттям липи [58, с. 58; 152, с. 1; 173, с. 1-2], ліщини [5, с. 243; 58, с. 58], бука [5, с. 243], явора [68, с. 336], ясена [68, с. 336], граба [68, с. 336], верби [68, с. 336], калини [68, с. 336], берези [68, с. 336], дуба [68, с. 336]. На бойківсько-гуцульському робили таке на Івана (Різдво Івана Предтечі) [68, с. 339].

Пояснюють цю обрядодію тим, що в такий спосіб захищалися від русалок, які могли залоскотати до смерті [91, с. 269]. Протилежним трактуванням до попереднього було те, що через прикрашення віттям можна забезпечити прихильність покійних, які через сили природи допомагатимуть господарям в справах [58, с. 57]. Насамперед розраховували на заступництво духів роду, що можна простежити на прикладі збереженої пісні трійцького періоду: «Вставайте радо, татку, треба майити хатку, тото ваша робота, бо десь цвітна субота; зийдіться на пораду, на втіху і на раду [68, с. 338]». В сюжеті простежується мотив запрошення як і живих, так і мертвих, що притаманно для вірувань Зелених свят.

В народі дотримувалися вірування, що в суботу напередодні Трійці небіжчики виходять зі своїх могил [27, с. 284]. Тому в цей день було заведено відвідувати могили померлих родичів, які на бойківсько-гуцульському пограниччі замаювали також [68, с. 336]. Існував звичай приходити з їжею і частуватися, опісля залишки роздавали потребуючим [31, с. 425]. На жаль, до сьогодні він зберігся в небагатьох місцевостях Бойківщини. Натомість його замінила панахида в храмі [22, с. 168; 38], на яку несли три хлібини [58, с. 59].

Іван Франко наприкінці XIX ст. на Підгір'ї зафіксував звичай в суботу ввечері палити субітки [107, с. 209]. Вірування з розкладанням багаття аналогічні тим, що відбуваються напередодні Великодня, про які було згадано

раніше. Також дотримувалися думки, хто першим запалить вогонь, «тому Пан Біг гріхів відпустить» [107, с. 209].

Після Зеленої неділі матері виконували обряд поминання померлих нехрещених дітей, що забороняється церквою [136; 138]. Вони кидали у жито крижмо (полотно, у яке сповивали хрещені батьки немовля після охрещення) [90, с. 255]. Пов'язано це з тим, що нехрещених хоронили голими, адже перший одяг вони могли отримати через обряд хрещення [50, с. 146]. Внаслідок цього тіло без одягу вважали «диким», тобто нечистим [50, с. 141]. У такий спосіб жінки переводили душі дітей «з групи демонічних істот в групу предків», адже одяг (в цьому випадку, крижмо) символізував наявність тіла [93, с. 70].

Після відзначення дня пам'яті апостолів Петра і Павла розпочиналися жайинки [48, с. 234; 55, с. 112]. Вірили, що перший зжятий сніп наділений особливою силою, тому його несли до дому, де й зберігали [83, с. 157]. Подекуди саме з нього виготовляли дідуха [53, с. 7].

Закінчувалися жнива обжинками напередодні Яблучного Спаса [55, с. 113]. Частину збіжжя з поля не зжинали, а залишали [48, с. 245; 85, 792] на «обороги, аби горобці зьзіли» [83, с. 157], або «аби миши мали де сидіти» [83, с. 157]. Пояснювали, що в такий спосіб наступного року буде гарний врожай [55, с. 112-113]. Насамперед не зжаті колоски були формою жертвопринесення духам роду, які опікувалися господарством живих [55, с. 112-113; 83, с. 157]. Тому миші та горобці в такому випадку уособлювали їх.

В період жнив відзначають Маковий Спас, або ж Маковея. Важливий цей день насамперед для матерів, в котрих померли діти. Дотримувалися вірування, що такі жінки повинні були впродовж семи років відвідувати могилу дитяти та кропити її свяченою водою. Будь-яка робота в цей день дня них заборонялася, адже він був присвячений поминанням [90, с. 242]. Надія Войтович (Левкович) пов'язує, це з традиційним поминанням нехрещених немовлят в східних слов'ян [90, с. 242]. Адже вірили, що душа нехрещеної дитини сім років блукає і просить її охрестити [91, с. 269], коли цього не зроблять, то вона

перетворюється на чорта. Тож, можна припустити, що так матері проводили обряд хрещення над покійними.

Окрім, цього на Маковія розпочинався Успенський піст, який тривав до Успіння Пресвятої Богородиці [140; 147]. Особливо строго його дотримувалися жінки, в котрих померли діти, до Яблучного Спаса (Преображення Господнього) [59, с. 114]. Також їм було заборонено споживати до цього свята садовину [27, с. 285; 59, с. 114; 84, с. 204]. Філарет Колесса зафіксував, що в с. Ходовичі на Стрийщині матері не їли ягід до Різдва Івана Предтечі, а яблук та груш до Преображення [82, с. 93]. Пов'язана ця заборона із вірування, що на Спаса Божа Матір [59, с. 114; 84, с. 204] або ангели [82] роздають на небесах померлим дітям фрукти та ягоди. Тому, вважали, що ті жінки, які порушать табу, стануть причиною того, що обділять їхніх чад («Тобі нема! Твої грушки або япка мама поїла!» [82, с. 93]), або ображатимуть ті, хто отримав подарунки («Наша мамочка про нас грижу (турботу) мала, а твоя свинею стала» [84]).

Існувала традиція, яка зараз зникла – після освячення фруктів в храмі, їх роздавати потребуючим та найбільше малим дітям [27, с. 284]. Вірили, що в такий спосіб живі діляться плодами з померлими родичами. Подекуди зберігся звичай приносити фрукти в цей день на могили близьких [27, с. 284-285]. Ці дії можна розцінювати як жертвопринесення або ж подяку покійним за охорону садовини.

Розглянувши поминальну обрядовість літнього календарного циклу, можна зробити висновок, що в ній збереглося чимало реліктів пов'язаних із культом предків. Зокрема, це дії спрямовані на прихильність небіжчиків та їхню опіку над господарство, жертвування частини врожаю померлим. Чимало звичаїв цього періоду присвячені дітям. Зокрема, в народній пам'яті збереглися способи поминання нехрещених.

4.3 Поминальні звичаї та обряди осіннього календарного циклу

У межах осіннього календарного циклу з яскраво вираженими та збереженими до сьогодні поминальними мотивами можна виділити

Дмитрівську суботу (субота напередодні дня пам'яті великомученика Димитрія Солунського). Цього дня у храмах відбуваються парастаси (заупокійні служби).

Православна церква України пов'язує історію появи вшанування покійних з діяльністю вищезгаданого діяча (Димитрій Солунський – військовий, який в IV ст. був страченим за сповідування християнства), тому було прийнято рішення напередодні вшанування пам'яті святителя згадувати полеглих воїнів та померлих раптовою смертю. Згодом додалося поминання батьків та всіх спочилих християн [139].

Насправді поминання небіжчиків в цей день має давнє дохристиянське походження в основі, якого вірування про відвідування живих мертвими [24, с. 193], які «встають із гробів і розходяться по хатах своїх родичів» [8, с. 164]. Тому було заведено проводити в домівках або ж на могилах поминальні обіди, в яких брали участь покійні прашури [128] та роздавати милостиню потребуючим (особливо, жебракам похилого віку) [24, с. 193-194].

Давнє походження Дмитрівської суботи можна простежити на прикладі народних назв, які побутують в різних регіонах України. Більш загальним найменуванням є «дідівська субота» [8, с. 164; 21, с. 303; 24, с. 192], тобто день, що присвячений дідам (прародичам) Що ж до Бойківщини, то тут також збереглися схожі назви. До прикладу, на Закарпатті – «дідова» [154, с. 5], на Івано-Франківщині – «родительська» [27, с. 286] чи «пам'ятна» («пам'ятна») [27, с. 286; 158, с. 3], на Львівщині – «задушна» [14, с. 18; 27, с. 286].

Якщо переходити до розгляду обрядовості, то здебільшого все зводилося до відвідування панахиди в церкві, поданні списку, де вказані поіменно всі померлі родичі та жертвуванні на храм хліба та солодощів [27, с. 286]. Однак, у 30-х рр. минулого століття у с. Липа, що на Івано-Франківщині вдалося зазначити особливості відзначення цього дня. Напередодні ліпили пироги, пекли хліб та калачики, що згодом складали в кошик і несли до храму. По завершенні поминального богослужіння хліб віддавали священослужителю, а калачики роздавали дітям. В сусідніх селах існувала традиція відносити кошики

на цвинтар, або ж роздавати жебракам «за упокій» [27, с. 287]. Як бачимо, рідні у такий спосіб прагнули полегшити страждання своїх близьких на «тому світі».

Більшою мірою у звичаєвості бойків цього дня переважають церковно-релігійні елементи поминального змісту. Однак, в народній пам'яті ще збереглися фрагменти подячних мотивів. Напередодні відзначення пам'яті святителя Дмитра завершувався аграрний рік [21, с. 303; 35, с. 139]. Можна припустити, що в цей період складали подяку за зібраний урожай покійним предкам як захисникам. Під впливом поширення християнства народні вірування асимілювалися з обрядами релігійного культу, через, що частина з них була забутою, інша ж набула нового змісту. У такий спосіб святитель Дмитро став заступником зимового періоду, який замикає тепло на ключ і передає його у травні святителю Юрію [119, с. 314].

Опираючись на вищезазначене, можна зробити висновок, що в поминальній практиці осіннього календарного циклу переважають елементи церковного культу, який увібрав в себе народні дохристиянські вірування, пов'язані із завершенням землеробської діяльності. Внаслідок синтезу уявлень, більшість виконуваних обрядів мають тільки символічне значення зміст, яких, можливо, втрачений назавжди.

4.4 Поминальні звичаї та обряди зимового календарного циклу

Основою для розгляду поминальних мотивів зимового циклу є різдвяно-йорданський період. Окреслений проміжок часу зберіг до сьогодні значну частину звичаєво-ритуальних та світоглядних елементів пов'язаних з «приходом» покійних предків та їх участі в сімейних урочистостях.

День напередодні Різдва на Бойківщині проходив в клопотах та підготовці до Святвечора. Загальноукраїнським віруванням було те, що має зібратися вся родина [7, с. 49] (в протилежному випадку відсутній «засуджений блукати цілий рік» [21, с. 273]), й померлі члени [56, с. 493] також, що можна простежити у віруваннях бойків.

Варто розпочати із загальних приписів, що стосуються підготовчого процесу. В сучасних експедиційних матеріалах Петра Зборовського та Надія Войтович (Левкович) зафіксовано декілька важливих вимог. Для розпалення вогню використовували тільки самостійно зрізані господарем, сухі дрова, натомість сирі – не брали [73, с. 49]. Пояснюють в народі це тим, що нещодавно зрубана деревина погано горітиме. Внаслідок чого потрібно буде дмухати (що цього дня робити не можна) на багаття, щоб те розпломенілося [73, с. 49]. Іншою причиною може бути вірування, що в деревах покутують душі померлих людей [13, с. 299], або ж мешкають представники демонологічного світу [52, с. 33-34; 67, с. 785; 103, с. 255], тому використання сирого лісоматеріалу може стати причиною негаразд.

В с. Кальне на Сколівщині як один зі способів поминання самогубців в цей день знімали весь одяг із вішаків [88, с. 90]. Виконання обрядодії пояснюють ти, що так годиться робити. З чого можна зробити висновок – трактування втрачено чи забуто.

Ще однією складовою підготовки до Святвечора є відвідування цвинтаря перед ним. В селах Рожнятівщини йшли на могили найближчих зі свічкою та кутею [98, с. 238]. На Долинщині – цілими родинами, «щоб попалити свічі на гробах» померлих родичів, сусідів, друзів [156, с. 3; 169, с. 2-3; 172, с. 2]. Священнослужителі пояснюють це тим, що в такий спосіб живі поділяють радість Христового народження з покійними [165, с. 2]. Уляна Мовна пропонує розглядати обрядодію як запрошення мертвих, де «свічка на гробі вказує, кого саме запрошують, а засвічення в хаті – куди саме запрошені душі покійних родичів повинні сходитися» [98, с. 238].

З появою першої зорі на небі найстарший чоловік сімейства розпочинав святвечірні обряди. Адам Фішер вказує на те, що спочатку застиляли землю житньою соломою, що зветься «дідухом», а в куті на лаві ставили «бабу» – пшеничний сніп, а стіл накривали сіном [42, s. 116]. Неоніла Здоровега зазначає, що в хату спочатку вносили «діда» (солону, яку розстиляли по підлозі) та «бабу» (сіно, яким встеляли стіл), а згодом дідуха, який ставили на покутті [74,

с. 43-44]. Філарет Колесса в с. Ходовичі зафіксував, що «в куті ставйит дїда (сніп вівсьиний), а підь стїв бабу (вйизанку сїна)» [82, с. 91]. У Мшанці на початку 2000-х рр. Тарас Ярош записав свідчення, що «сніп – баба, а солома, яку клали на підлогу – то дід, а то сіно, що на столі – хлопчик» [86, с. 596]. Якщо взяти до уваги останнє твердження, де «сіно на столі – хлопчик», то можна простежити впливи релігії на це уявлення. З поширенням християнства застелений сіном стіл в народному уявленні почав символізувати ясла, в яких відпочивав новонароджений Ісус. Як бачимо, внесені в дїм сіно, солома та сніп мали тісний зв'язок з культом предків.

Опісля цих дій, проводився обряд запрошення померлих на вечерю, адже існувало вірування, що в цей день Господь відпускає їх душі на землю [56, с. 493; 65, с. 73]. На Калушині господар виходив на двір і промовляв: «Просимо Тебе, Господи Боже, допусти до Світої Тайної Вечері праведні і грішні душі. Даємо їм те, що маємо на столі» [28, с. 346]. В селах Старосамбірщини покійних закликала господиня, розкладаючи ложки на столі: «Приходьте всі душі, які відійшли від нас. Просимо Вас усіх на Святу вечеру!» [28, с. 346]. Тільки після цього починали вечеряти, однак сідаючи за стіл потрібно було дмухнути на своє місце. Робили це для того, щоб ненароком не нашкодити душі, яка могла там перебувати [73, с. 51]. На Стрийщині це відбувалося вже під час вечері, де господар, починаючи з себе виділяв кожному членові родини куті і промовляв, звертаючись до духів померлих родичів: «Просимо ва, тату і мамо (дїду й бабо), до Святої вечері» [92, с. 470]. В народі вірили, що перша ложка куті для духів прародичів, тому вкидали її в дійницю за снопом [31, с. 426]. Філарет Колесса зафіксував в с. Ходовичі, що покійних запрошували після застілля. Відкривали вікно і промовляли: «Ходїт усї сьвітї до нас вечерїти!» [82, с. 92].

Важливу увагу приділяють дїдуху (дїду [132], королю [73, с. 50], Василю [86, с. 596], чи настільнику [86, с. 596]), якого виготовляли з першого зажинкового [53, с. 7] чи останнього обжинкового снопа [129] або ж з того, що був найбільшим і найгарнішим [5, с. 209]. На Самбірщині у с. Коновичі

зафіксували «годування дідуха», символічний обряд розділення страв з духами померлих («Во як сіли всі за вечеру, як господар креяв кождому кусок хліба і тудя в діда запхов кусок хліба» [66, с. 34]; «Та во зачили їсти кутю – і йому дали. Зачили їсти другу страву – і йому дали» [66, с. 34]. Ставили столове приладдя й відкладали їжу для тих, хто був відсутній з якихось причин [73, с. 52] та для тих, хто помер впродовж року [73, с. 52]. В окремій тарілці, яку клали на підлогу під стіл [46, с. 87] чи на підвіконні [62, с. 64] відкладали поживу для самогубців, яких також запрошували на Святий вечір («Ми з усього щірого серця і з Божої волі кличемо Божі і грішні душі на вечерю і даємо єї, аби вони на тім світі вечеряли, йик ми тут; я даю за тоті померші душі, шо на світі погибли, поратунку не мають; най Бог прийме перед їх душі!» [46, с. 87]) [28, с. 346].

Гарантованою ознакою присутності покійних була поява мухи у домі [2, с. 150; 43, с. 31; 111, с. 250]. На Дрогобиччині дотримувалися вірування, якщо комаха літає навколо свічки, то це душа померлого родича сповіщає про смерть когось із домочадців впродовж року [108, с. 15].

Коли усі повечеряли, то страви зі столу не збирали. Перев'язували ложки й встромляли в дідуха [65, с. 73], вважали, що це символізує єдність роду. На Стрийщині робили аналогічно, тільки залишали одну ложку в куті [82, с. 92]. Зазначені дії були спонукальними вірою в те, що вночі прийдуть поживитися душі прародичів. Як уже вказувалося раніше Святий вечір вважався спільним дійством як для живих, так і для покійних.

Зранку на Різдво їжу зі столу та сіно й солому давали худобі [108, с. 15; 156, с. 3; 169, с. 5]. На Старосамбірщині частину розстеленої соломи на підлозі господар збирав і палив її «у воротях». Всі члени сімейства мали перестрибнути через багаття, «аби не боліли ноги» [86, с. 599]. На теренах Закарпаття цей обряд має назву «паління діда/дідуха» [5, с. 214]. Солому, якою була застелена підлога, виносили й спалювали поблизу водойми. Над вогнем гріли руки і промовляли: «Аби руки цирез цалий рік ни розвивали сі ни боліли» [5, с. 213]. Петро Богатирьов зафіксував свідчення, що цю обрядодію проводили в пам'ять втечі Богородиці з новонародженим Ісусом в Єгипет [5, с. 213]. Як Діва Марія

тоді знищувала сліди свого перебування (спалила солому з ясел, в яких лежало немовля), так спалюють солому й зараз. Іван Вагилевич дотримувався думки, що обряд проводили для захисту від згубного впливу духів [131]. Надія Войтович (Левкович) дотримується думки, що звичай є рудиментом «проводів на той світ» людей старшого покоління, які через «пережитий» вік ставали представниками невчасно померлих, тобто нечистих покійників [62, с. 64]. Можна припустити, що мотив проведення стосувався запрошених душ на Святвечір, які були частиною демонологічного світу і могли заподіяти шкоду сімейству та господарству, тому спалюючи, промовляли: «Пек, осина від нас щезай» [62, с. 64].

Данило Лепкий на Старосамбірщині зафіксував вірування, що в період між першим і другим Святими вечорами блукають душі нехрещених дітей, які просять: «Ксту, ксту!». Хто почує їх, то повинен «кинути яку-небудь шмату у повітря та охрестити знайомою церковною формулою додавши слова «якщо хлопець, то (ім'я), якщо дівчинка, то (ім'я)»» [91, с. 269-270].

Щодо водохресного Святого вечора, то проходив аналогічно різдвяному, однак сама вечеря була скромнішою (готували меншу кількість страв) [12, с. 13; 56, с. 494]. Також перед вечерею господар, забираючи дідуха із покуття, обв'язував стеблами з нього дерева, щоб ті добре вродили [56, с. 494].

Обидва вечори до сьогодні зберегли поминальний характер окремих обрядодійств. Зокрема це можна простежити й на найменуваннях, які досі побутують на Бойківщині: передріздвяний називали «Дідовим» чи «Дідів вечір» [65, с. 72; 129], передйорданський – «Бабиним вечором» чи «Бабинцем» [12, с. 13]. Водночас в назвах втілена ідея рівноваги між чоловічим та жіночим початками.

Розглянувши поминальні мотиви в зимовій обрядовості календарного циклу, можна зробити висновок, що звичаї різдвяно-йорданського періоду зберегли чимало елементів культу предків. Ідея спільної участі як живих, так і покійних в трапезах, мали на меті єднання роду, умилоствлення померлих та їх заступництво над домочадцями та господарством.

Висновки до розділу

Отже, можна дійти висновку, що в річному циклі бойків збереглося чимало поминальних практик. Частина з них спрямована на вшанування пам'яті небіжчиків, інша ж спонукає мерців стати заступниками для живих від різноманітних небезпек. Чимало реліктів давньої обрядової культури збереглося внаслідок консервативності поминальної звичаєвості. Однак, під впливом поширення та утвердження християнства чимало вірувань зазнало змін. Деякі з них асимілювалися з релігійним вченням та стали частиною церковної практики, інші ж отримали нові зміст та характеристики. Не зважаючи на це, можна простежити, що вся діяльність людини впродовж року опирається на культ предків. Світ живих та світ мертвих в уявленнях бойків постають не як окремі одиниці, а як частини цілого, що відбилося на переконаннях та обрядодіях представників цієї етнографічної групи.

ВИСНОВКИ

В останні десятиріччя спостерігається інтерес до обрядовості українців, зокрема до регіональної специфіки. Особливе зацікавлення викликає народна танатологія етнографічних груп. З одного боку, питання смерті людини, її посмертного існування та потойбіччя залишаються табуйованими в суспільстві, з іншого – нагальною потребою залишається всебічне вивчення повного комплексу вірувань та обрядодій цієї сфери. Детальний аналіз, яких дає змогу сформувати цілісну картину світосприйняття наших предків та простежити її формування в сучасної людини.

Яскравим прикладом, в якому можна віднайти елементи як прадавньої, так і новітньої звичаєвості з елементами церковно-християнського культу, є традиційна післяпоховальна обрядовість бойків. Внаслідок особливостей природно-географічного розташування етнографічної групи та ізольованості від урбанізованих центрів відбулося нашарування вірувань різних часів та культурних рівнів. Власне, це дає змогу віднайти чимало залишків давньої обрядової культури та простежити тяглість традицій. Не менш важливим є й те, що під впливом низки соціокультурних чинників частина вірувань зазнає досить сильних змін та викривлень, або взагалі зникає.

Попри фрагментарність інформації, вдалося опрацювати достатню кількість джерел й відтворити повноцінну картину післяпоховальної обрядовості представників Бойківщини та охарактеризувати її звичаєво-ритуальні та світоглядні елементи. В комплекс вірувань та традиційних заходів цього пласту звичаєвості входять післяпоховальні звичаї та обряди, поминальна практика та уявлення бойків про посмертне буття покійників.

Чільне місце в післяпоховальній обрядовості займають очисні та захисні дії, спрямовані на родичів небіжчика та решти учасників похоронної процесії. Найпоширенішими практиками є миття рук та очей, подекуди зливання води на голову, та дотуляння долонями до печі. Якщо для перевезення труни

використовували тварин, то їх перезапрягали, а віз чи сани перевертали. Тканинні речі спалювали або прали. Все це робили з метою ритуального очищення та забезпечення захисту від згубних дій покійника в разі його відвідин.

Не менше уваги приділяли зовнішнім проявам скорботи, які були спрямовані на відання шани померлому. Опираючись на зафіксовану етнографами інформацію, можна стверджувати, що приписи щодо зовнішнього вигляду зазнали змін. Раніше жінки використовували білі хустини, згодом поширилася традиція носити чорні. Серед чоловіків існував звичай ходити простоволосими. Для обох статей існувало табу на використання в одязі червоного кольору. Впродовж року від моменту смерті близькі небіжчика також зобов'язані були дотримуватися обрядових заборон. Не виконання, яких могло зумовити проблеми зі здоров'ям або ж стати причиною смерті порушника чи когось із рідні. Приписи поширювалися на рільництво, садівництво, скотарство та на будівничу сферу.

Дотримання очисних та захисних заходів, скорботних обрядодій були спрямовані на захист близьких спочилого та господарства. Порушення, яких сприймалося як прояв неповаги до померлого, що засуджувалося з боку громади, та могло стати причиною нещастя для рідні.

Важливою частиною післяпоховальної обрядовості виступала поминальна практика. Бойки до сьогодні дотримуються звичаю «годування» спочилого через залишення йому напоїв та харчів на підвіконні або ж через жертвування страв потребуючим чи першим зустрічним для умилоствлення мерця. Чимало реліктових елементів збереглося до сьогодні в обряді поминального обіду. До прикладу, в деяких регіонах Бойківщини обов'язковим для куштування було коливо, яке символізувало «з'їдання» гріхів померлого. В народі дотримувалися думки, що такі дії задобрять покійного та гарантуватимуть його заступництво над живими. Ще одним цікавим звичаєм є підіймання двох пальців (вказівного та середнього) та похитування ними під час співу «Вічна пам'ять». Такі дії, на думку горян мали б допомогти душі мерця якнайшвидше потрапити до неба.

Окрім поминально-скорботних зобов'язань впродовж року від моменту смерті родичі небіжчика були зобов'язані й надалі належним чином вшанувати його пам'ять для гарантування захисту від посмертного негативного впливу. Зокрема, це різні форми обрядового жертвування їжі покійним (в домі, на цвинтарі чи в церкві) чи бідним; прояви скорботи в дні спомину померлих, серед них утримання від господарських робіт та участі в розвагах.

Поминальна практика річного циклу прив'язана до аграрної діяльності, тому більшою мірою спрямована на захист господарства від небезпек, охорону урожаю та його успішне збирання. Тому виконання обрядів вмотивовані бажаннями задобрити покійних та заручитися їхньою підтримкою. Звісно, під впливом християнства частина вірувань отримали нові характеристики та пояснення. Однак, саме на їхньому прикладі можна простежити окремі елементи уявлень про єдність світів живих та померлих.

Ще однією вагомою складовою післяпоховальної обрядовості постає демонологічна картина, яка охоплює чималий пласт вірувань, серед яких уявлення про потойбіччя, посмертні форми буття небіжчиків, діяльність та взаємодія мертвих із живими. До сьогодні можна почути історії про відвідини покійних у вигляді духів, тварин, птахів, плазунів, комах. Зміна форми існування померлого дозволяє йому не тільки спокутувати прижиттєві проступки, а й активно взаємодіяти із рідними через надання допомоги чи нанесенні шкоди. Тому більшість сфер діяльності людини регламентуються низкою народних приписів щодо взаємодії з ними.

Зробивши аналіз звичаєво-ритуального комплексу післяпоховальної обрядовості бойків, можна стверджувати про синтез народних вірувань та релігійного вчення. Певна річ, що частина вірувань зазнали впливу християнства й побутують в дещо реформованому вигляді. Однак, це дало змогу зберегтися чималій кількості рідкісних елементів з новими характеристиками.

У підсумку, варто зауважити, що вивчення локальної обрядовості етнографічних груп України, зокрема Бойківщини, досі залишається одним із нагальних питань дослідження матеріальної та духовної культури. Детальне дослідження, яких зумовить формування цілісної картини світосприйняття наших предків.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Джерела:

1. Czerwiński I. Okolica zadniestraska między Stryjem i Łomnicą, czyli opis ziemi, dawnych klęsk lub odmian tej okolicy. Lwów, 1811. 281 s.
2. Kolessa J. Narodziny i chrzciny, wesele i pogrzeb u ludu ruskiego, we wsi Chodowicach, powiecie Stryjskim. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1889. T. XIII. S. 117–150.
3. Falkowski J., Pasznycki B. Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem. Lwów, 1935. 128 s.
4. Біблія: Святе письмо / пер. І. Огієнка. Київ: Асоціація «Духовне відродження»/ Mission Eurasia: Дорога Правди, 2015. 1226 с.
5. Богатырев П. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вопросы теории народного искусства*. Москва: Искусство, 1971. 167–297.
6. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Ч. III. Авгзбург, 1946. 32 с.
7. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис : в 2 т. Мюнхен: Українське видавництво, 1958. Т. I. 308 с.
8. Воропай О. Звичаї нашого народу: етнографічний нарис : в 2 т. Мюнхен: Українське видавництво, 1958. Т. II. 289 с.
9. Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини: звичаї, вірування та повір'я, пов'язані зі світоглядними уявленнями про смерть і померлих. *Міфологія і фольклор*. 2010. № 3-4, С. 27–49.

10. Главацька Л. Передпоховальні звичаї та обряди населення східної Бойківщини: дохристиянські і християнські традиції. *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»*. Львів, 2017. №27. С. 639–651.
11. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 34. С. 5–26.
12. Громова Н. О. Різдвяно-новорічна обрядовість українців Бойківщини (кінець ХХ – початок ХХІ століття): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.05. Київ, 2007. 16 с.
13. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007. 352 с.
14. Гузій Р. Б. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (ХІХ – ХХ ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : 07.00.05. Львів, 2002. 24 с.
15. Данилів В. Похоронні звичаї в селі Царинське, в ліському повіті. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1934. № 4. С. 31.
16. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Русі. *Етнографічний збірник*. Львів, 1896. Т. 2. С. 1–38.
17. Зинич М. Похоронні звичаї в селі Жукотин в турчанському повіті. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1935. № 6. С. 14–19.
18. Зубрицький М. Народній календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тиждни і до рокових сьвят. (Записані у Мшанці, Староміського повіту і по сусідніх селах). *Материяли до українсько-руської етнології*. Львів, 1900. Т. III. С. 33 –60.
19. Зубрицький М. Похоронні звичаї й обряди в Мшанци і сусідних селах Старосамбірського і Турчанського пов.. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 211–226.
20. Зубрицький М. Село Кундратів, турецького пов.. *Житє і слово*. Львів, 1895. Т. IV. С. 216–230.
21. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Київ, 1992. 424 с.

22. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. Львів: Свічадо, 2011. 336 с.
23. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1962. Т. III: Весняний цикл. 372 с.
24. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег, 1963. Т. V: Осінній цикл. 288 с.
25. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків. *Записки наукового товариства імени Шевченка*. Львів, 1915. Т. 122. С. 161–166.
26. Кобальчинська Р. Обрядові страви на Закарпатті та Покутті. Українська родина: Родинний і громадський побут. Київ, 2000. С. 337–347.
27. Коломийчук О. Поминальні мотиви в осінній календарній обрядовості галицьких бойків (на прикладі свят Другого Спаса та Дмитра). *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. 2014. Т. 1. С. 281–289.
28. Коломийчук О. Поминальні мотиви у ритуально-обрядовій структурі Святого вечора на Бойківщині (кінець XIX – перша половина XX ст.). *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. 2013. №23. С. 344–352.
29. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi. *Записки Наукового товариства імени Шевченка*. Львів, 1914. Т. 121. С. 173–224.
30. Кузеля З. Посижінє і забави при мерци в українськiм похороннiм обрядi. *Записки Наукового товариства імени Шевченка*. Львів, 1915. Т. 122. С. 103–166.
31. Луців О. Звичаї й обичаї на Бойківщині // Бойківщина. Середня частина українських Карпат. 1980. С. 415–443.
32. Охримовичівна О. Похоронні звичаї й обряди в селі Волосянці, Скільського пов.. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31-32. С. 226–231.
33. Пачовський М. Народний похоронний обряд на Русі. Львів, 1903. С. 32.

34. Пискач О. Табу в поховальній обрядовості Закарпаття: етнолінгвістичний аспект. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. Ужгород, 2019. Вип. 2. С. 80–85.
35. Скуратівський В. Місяцелік: український народний календар. Київ, 1993. 208 с.
36. Утриско М. Народні звичаї та обряди на Бойківщині. *Літопис Бойківщини*. 1988. №2. С. 37–57.
37. Фіцак І. Поховальні традиції жителів міст Прикарпаття в ХХ столітті. *Етнічна історія народів Європи*. Київ, 2008. Вип. 27. С. 89–93.
38. Частина шоста. Про богослужіння Православної церкви. URL: <https://parafia.org.ua/biblioteka/hrystyuanstvo-virovchennya-ta-tradytsiji/zakon-bozhuj/chastyna-shosta-pro-bohosluzhinnya-pravoslavnoji-tserkvy/#toc----1>. (дата звернення: 11.07.2022).
39. Черленяк І. В. Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. *Записки історичного факультету*. Одеса: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова, 2016. № 27. С. 197–221.

Монографії, наукові посібники та підручники:

40. *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro: w 2 tomach*. Warszawa, 2016. Т. 1. 803 s.
41. *Bojkowszczyzna Zachodnia – wczoraj, dziś i jutro: w 2 tomach*. Warszawa, 2016. Т. 2. 725 s.
42. Fischer A. *Rusini: zarys etnografij Rusi*. Lwów, 1928. 192 s.
43. Fisher A. *Święto umarłych*. Lwów, 1923. 75 s.
44. Виноградова Л. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. Москва, 1982. 255 с.
45. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Прага: Український громадський видавничий фонд, 1928. 356 с.

46. Войтович Н. М. Народна демонологія Бойківщини. Львів: СПОЛОМ, 2015. 228 с.
47. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995. 432 с.
48. Конопка В., Зюбровський А. «Від зернини до хлібини»: семантико-структурний аналіз хліборобського побуту українців (на матеріалах Південно-Західного історико-етнографічного регіону України). Львів, 2018. 600 с.
49. Лесюк О. Мій бойківський краю, зелений розмаю... (Історичні скарби та духовні символи. Звичаї і обряди бойківського краю). Рожнятів, 2003. 123 с.
50. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Київ: Критика, 2011. 325 с.
51. Мовна У. Звичаї та обряди українських пасічників Карпат і Прикарпаття (друга половина ХІХ – початок ХХ століття). Львів, 2006. 208 с.
52. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011. 428 с.
53. Скуратівський В. Дідух: свята українського народу. Київ: Освіта, 1995. 271 с.
54. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии / пер. с англ. М. Рыклин. Москва, 2020. 976 с.

Наукові статті у фахових та інших виданнях:

55. Боян С. Аграрні мотиви у весняно-літній обрядовості бойків. *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. Івано-Франківськ, 2009. С. 107–115.
56. Боян С. Головні християнські свята календарного обрядового комплексу бойків. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. 2008. № 17. С. 492–500.
57. Боян С. Ідея воскресіння у великодній обрядовості бойків. *Карпати: людина етнос, цивілізація*. 2011, №3. С. 149–156.

58. Боян С. Локальні особливості Зелених свят на Бойківщині: традиційні звичаї та обряди. *Галичина: науковий і культурно-просвітницький краєзнавчий часопис*. Івано-Франківськ, 2012. № 20-21. С. 62–67.

59. Боян С. Церковний піст в календарній обрядовості та побуті бойків. *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. Івано-Франківськ, 2012. № 22. С. 111–117.

60. Войтович Н. Етюди з народної демонології: «безпірні» («нечисті») покійники (на польових матеріалах з Бойківщини). *Народознавчі зошити*. 2015. № 2. С. 457–462.

61. Войтович Н. Народна метеорологія бойків: магичні обрядодії впливу на атмосферні явища. *Народознавчі зошити*. 2012. №1. С. 52–58.

62. Войтович Н. Народні способи захисту від шкідливих дій «нечистих» мерців (на польових матеріалах з Бойківщини). *Народознавчі зошити*. 2014. № 1. С. 61–66.

63. Войтович Н. Традиційні магично-ритуальні способи захисту домашньої худоби на теренах Бойківщини. *Народознавчі зошити*. 2015. № 5. С. 1028–1033.

64. Галайчук В. Різдвяно-водохресна фольклорна традиція Богородчанщини. *Міфологія і фольклор*. 2011. № 3-4. С. 92–110.

65. Галько О. Календарні різдвяні обряди бойків Карпат наприкінці ХІХ – в першій половині ХХ століття. *Етнічна історія народів Європи*. 2002. № 13. С. 72–75.

66. Глушко М. «Дід» – традиційний хліборобський атрибут різдвяно-новорічних свят українців Надсяння. *Народна творчість та етнологія*. Київ, 2016. № 6. С. 31–41.

67. Гошціцька Т. Вибір будівельного матеріалу та місця будівництва на Бойківсько-Підгір'янському пограниччі в другій пол. ХІХ ст. – першій пол. ХХ ст. *Народознавчі зошити*. Львів, 2009. № 5-6. С. 783–791.

68. Гошціцька Т. Вірування, пов'язані з деревами у весняно-літній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити*. 2019. № 2. С. 328–345.

69. Гощіцька Т. Вмєблювання традиційного житла кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. (на польових матеріалах із пограниччя Бойківщини та Підгір'я). *Народознавчі зошити*. Львів, 2012. № 1. С. 132–142.

70. Гощіцька Т. Образ дерева у поховальній обрядовості українців Карпат. *Народознавчі зошити*. Львів, 2020. № 2. С. 293–310.

71. Гощіцька 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, 2010. Кн. 1. С. 57–66.

72. Донченко П. Повір'я, перекази та звичаї бойків с. Широкого Лугу на Мармарошині. *Наша культура*. Львів, 1936. № 4. С. 301–306.

73. Зборовський П. Різдвяний цикл свят за традицією села Верхне Висоцьке на Турківщині. *Народознавчі зошити*. Львів, 2008. № 1-2. С. 49–53.

74. Здоровега Н., Утриско М. Народні звичаї та обряди на Бойківщині. *Літопис Бойківщини*. 1988. № 2. С. 37–57.

75. Зубрицький М. Будинки і майстри. *Житє і слово*. Львів, 1895. Т. 3. С. 71–75.

76. Зубрицький М. Мерці і упирі. *Житє і слово*. Львів, 1895. Т. 4. С. 360.

77. Зубрицький М. Стратчата, страччуки. *Житє і слово*. Львів, 1895. Т. 4. С. 361.

78. Зюбровський А. Випікання повсякденного хліба українців Південно-західного історико-етнографічного регіону в кінці ХІХ – на початку ХХІ століть. *Народознавчі зошити*. 2014. № 2. С. 250–263.

79. Кирчів Р. Народні вірування і знання. *Літопис Бойківщини*. Філадельфія, 1989. С. 41–57.

80. Кміт Ю. Ще про Волосатий. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1935. № 6. С. 2–9.

81. Кобільник В. Матеріальна культура села Жукотина, турчанського повіту ч. ІІІ. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1937, Ч.9. С. 76–116.

82. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах стрийського пов.. *Етнографічний збірник*. Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.
83. Коломийчук О. Календарні осінні обряди бойків (друга половина XIX – початок XX ст.). *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. 2012. Вип. 22. С. 155–162.
84. Коломийчук О. Народні традиції християнського посту в осінньо-зимовому календарі бойків. *Карпати: людина етнос, цивілізація*. 2014, №5. С. 202–210.
85. Конопка В. Головні атрибути жнивварської обрядовості українців Південно-західного історико-етнографічного регіону України: «борода», сніп, вінок. *Народознавчі зошити*. 2016. № 4. С. 792–803.
86. Конопка В. Хліборобські мотиви в Різдвяно-водохрещенському циклі на Бойківщині. *Фортеця: Збірник заповідника «Густань»*. Львів, 2012. Кн. 2. С. 594–610.
87. Костючок П., Урсу І. Голосіння як один з елементів поховальної обрядовості бойків. *Вісник Прикарпатського університету. Історія*. Івано-Франківськ, 2011. Вип. 19. С. 81–86.
88. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області). *Міфологія і фольклор*. 2009. № 1. С. 85–92.
89. Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Турківський район Львівської області). *Міфологія і фольклор*. 2010. № 1. С. 71–87.
90. Левкович Н. Традиційні уявлення бойків про душі померлих дітей (За польовими матеріалами). *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2012. № 47. С. 236–252.
91. Лепкий Д. Деякі вірування про дитину. *Зоря*. 1886. № 15-16. С. 269–270.
92. Магас Г. Традиційні мотиви у колядках та щедрівках Стрийщини: загальноукраїнський контекст. *Народознавчі зошити*. Львів, 2011. № 3. С. 465–475.

93. Маєрчик М. Одяг як символічне тіло (на матеріалах української традиційної культури). *Тіло в текстах культур: матеріали наукової конференції*. Київ, 2003. С. 69–83.
94. Максимчук І. Деякі інституції звичаєвого права в Старосамбірщині. *Літопис Бойківщини*. Самбір, 1939. Ч. 11. С. 5–68.
95. Матейко К. Бойківський одяг. *Літопис Бойківщини*. Філадельфія, 1987. Ч. 1 С. 28–33.
96. Михайлишин Т. Дитячі демонологічні образи в уявленні бойків. *Студентські наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія «Гуманітарні науки». Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. С. 93–101.
97. Михайлишин Т. Ентомоморфні уявлення про душу на Бойківщині. *Модернізація та сучасні українські і світові наукові дослідження: матеріали II Міжнародної студентської конференції, м. Тернопіль, 22 квітня 2022 р. Вінниця: ГО «Європейська наукова платформа», 2022. С. 305–306.*
98. Мовна У. Український різдвяно-водохресний обрядовий текст: воскова свічка. *Народознавчі зошити*. 2014. № 2. С. 236–249.
99. Наконечна (Гощіцька) Т. Вірування, пов'язані з деякими конструктивними елементами житла українських горян. *Народознавчі зошити*. Львів, 2022. № 1. С. 138–151.
100. Пахолок І., Данилиха Н. Рослинна символіка в троїцькій та різдвяній обрядовості українців (порівняльний і культурно-генетичний аспекти). *Матеріали до української етнології*. Київ, 2018. Вип. 17. С. 167–175.
101. Пахолок І. Етнографічна специфіка троїцьких рослин. *Народознавчі зошити*. 2013. № 2. С. 272–278.
102. Пономарьова В. Західноукраїнські народні уявлення про поведінку душ передчасно померлих людей. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету*. 2010. № 11. С. 87–94.

103. Радович Р. Звичаї та обряди, пов'язані із спорудженням житла на заході Галицької Бойківщини (за матеріалами Турківського та Старосамбірського р-нів). *Народознавчі зошити*. 2008. № 3-4. С. 253–271.
104. Скорик М. Бойківські писанки. *Літопис Бойківщина*. 1934. №4. С. 20–29.
105. Тиховська О. Специфіка великодньої обрядовості Закарпаття. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія*. 2019. № 1. С. 139–145.
106. Федака П. Давні печі у народному житлі Закарпаття. *Народна творчість та етнографія*. Київ, 2007. № 3-4. С. 48–51.
107. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. 1898. Т. 5. С. 160–218.
108. Чичула А. Народня пожива в Дрогобицькім повіті. *Матеріяли до української етнології*. Т.ХVIII. 1918. С. 12–31.
109. Яворській Ю. Галицко-руськія поверія об упирях. *Живая Старина*. 1897. № 1. С. 107–110.
110. Подорож на тамтой сьвіт. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 13. С. 64–65.
111. Смерть. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 11. С. 247–251.
112. Як баба завмирала. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 13. С. 63–64.
113. Як дівка завмирала. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 13. С. 63.
114. Як жінка позбула ся чоловіка-мерця. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. 15. С. 128.
115. Як опиреви відтинали голову. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. 15. С. 164–165.
116. Як умерлий ходив до живої. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. 15. С. 127–128.
117. Як чоловік завмирав. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 13. С. 65–66.

118. Як чоловік покутував за табаку. *Етнографічний збірник*. Львів, 1904. Т. 15. С. 145–146.

Словники та енциклопедії:

119. Енциклопедія історії України: Україна – Українці / редкол.: В. Смолій та ін. Київ : Наукова думка, 2018. Кн. 1. 608 с.

120. Онишкевич М. Словник бойківських говірок: в 2 т. Київ: Наукова думка, 1984. Т. 2: О–Я. 514 с.

Інтернет-ресурси:

121. VLOG. Палимо скати, щось пішло не так 2 частина. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=t1DEDb1gavs>. (дата звернення: 12. 07. 2022).

122. 27.03.2022р. м.Долина. В с.Княжолука відбувся похорон загиблого на війні героя Бондарук Віталія. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=rYGtooeJJzg&t=316s>. (дата звернення: 01.08.2022).

123. А ви чули про великодні «калатала» URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tP4QCBBr67Jg&t=46s>. (дата звернення: 12.07.2022).

124. Богослужіння Світлого понеділка. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/65428/>. (дата звернення: 16. 07. 2022).

125. Великодні калатала: коли затихають дзвони. URL: <https://lvivskansen.org/news/velykodni-kalatala-koly-zatyhayut-dzvony/>. (дата звернення: 12. 07. 2022).

126. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Huzii_Roman/Pokhoronni_zvychai_ta_obriady.pdf. (дата звернення 28. 06. 2022).

127. Дерев'яні калаталки – відродження традицій. URL: https://www.youtube.com/watch?v=P36_iTzuScw. (дата звернення: 12. 07. 2022).

128. Димитрівська поминальна субота без московських міфів. URL: <https://web.archive.org/web/20181108184755/http://kyiv-pravosl.info/2018/11/04/dymytrivska-pomynalna-subota-bez-moskovskyh-mifiv/>. (дата звернення: 06. 07. 2022).

129. «Дідуху, заклич добро в хату!» У Великій Тур'ї на Долинщині майстриня не лише виготовляє давні українські різдвяні обереги, а й береже самобутні бойківські традиції. URL: <https://galychna.if.ua/analytic/diduhu-zaklich-dobro-v-hatu-u-velikiy-tur-yi-na-dolinshhini-maystrinya-ne-lishe-vigotovlyaye-davni-ukrayinski-rizdvyani-oberegi-a-y-ber-ezhe-samobutni-boykivski-traditsiyi/>. (дата звернення: 09.07.2022).

130. Жіноча доля в Скільських горах. URL: <https://zbruc.eu/node/41512>. (дата звернення: 19.06.2022).

131. Зеленин Д.К. Народный обычай «греть покойников». URL: <http://Annales.info/rus/ethnografia/zelenin1.htm>. (дата звернення: 10. 07. 2022).

132. Їжа і магія у різдвяній обрядовості бойків. URL: https://yizhakultura.com/material/20190104_1512. (дата звернення: 09.07.2022).

133. Калатання в Страсну п'ятницю. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oVRwUyn1rKI>. (дата звернення: 12. 07. 2022).

134. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у Бойків. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Kmit_Yurii/Pokhoronni_zvychai_i_viruvannia_u_Boikiv.pdf. (дата звернення: 28. 07. 2022).

135. Палимо скати! Традиція Карпат!!! URL: <https://www.youtube.com/watch?v=PYGrWM5wjck>. (дата звернення: 12. 07. 2022).

136. Пастирські та літургійні роз'яснення щодо Чину християнського похорону. URL: <https://synod.ugcc.ua/data/pastyrski-ta-liturgiyni-rozyasnennya-shchodo-chynu-hrystyanskogorohoronu-737/>. (дата звернення: 17. 07. 2022)

137. Плащаниця у с. Надіїв. URL: <https://www.facebook.com/100013347196588/videos/pcb.1433208787134014/369877178408467>. (дата звернення: 13. 07. 2022).

138. Посмертна доля нехрещених немовлят: вічне блаженство або гіркі муки? URL: <https://cerkva.dp.ua/posmertna-dolya-nehreshhenih-nemovlyat-vichne-blazhenstvo-a-bo-girki-muki/>. (дата звернення: 17. 07. 2022).

139. Православна Церква України. [Димитрівська поминальна субота]. Facebook. URL: <https://www.facebook.com/Orthodox.in.Ukraine/posts/pfbid0JPkRr2uGd6Wg1iXK668LHiTMpiNe2MНh53u949udHjngxWmp3uGqKv4dG1XLKM2Gl>. (дата звернення: 06.07.2022).

140. Розпочався Успенський піст. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/rozpochavsya-uspenskyj-pist-2/>. (дата звернення: 18. 07. 2022)

141. Сакральне значення хліба в обрядовій практиці бойків. URL: https://etnoskarpat.blogspot.com/2019/03/blog-post_86.html. (дата звернення: 03.08.2022).

142. Світлий Тиждень. URL: <https://dknadvirna.org/publikatsiyi/nasha-vira/svitlyj-tyzhden/>. (дата звернення: 20.07.2022).

143. Символіка рослин у купальській обрядовості бойків. URL: https://etnoskarpat.blogspot.com/2019/03/blog-post_43.html. (дата звернення: 03.08.2022).

144. Скільки живуть коні: від чого залежить тривалість життя. URL: <https://feedlife.com.ua/ua/info/skolko-zhivut-loshadi/>. (дата звернення: 21.07.2022).

145. Страсна свічка: чи треба нести її з храму додому / Великдень / Архiepіскоп Ігор. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=26PW5of92gc>. (дата звернення: 11. 07.2022).

146. Українські великодні звичаї. Стаття з газети «Дрогобицьке слово» за 1942 рік. URL: <https://localhistory.org.ua/texts/chitanka/ukrayinski-velikodni-zvichayi-stattia-z-gazeti-drogobitske-slovo-za-1942-rik/>. (дата звернення: 05.08.2022).

147. Успенський піст. URL: <https://kyrios.org.ua/spirituality/svyato/2176-uspenskij-pist.html>. (дата звернення: 18. 07. 2022).

148. Утреня з читанням 12-ти Страсних Євангелій. URL: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/utrenya-z-chytanniam-12-strasnyh-yevangelij/>. (дата звернення: 11. 07. 2022).

149. Фото звіт з субітка. URL: https://www.instagram.com/p/Bw1F54yHu_U/. (дата звернення: 12. 07. 2022).

150. Чому підчас співу «Вічная пам'ять» люди хитають рукою? URL: https://www.facebook.com/watch/?v=1216806802126174&extid=CL-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C-GK2C&ref=sharing. (дата звернення: 01. 08. 2022).

151. Що святити українці на Великдень? URL: <https://localhistory.org.ua/texts/statti/shcho-sviatili-ukrayintsi-na-velikden/> (дата звернення: 12. 07. 2022).

Експедиційні матеріали (власний архів автора):

152. Інтерв'ю з Л. Бойчук від 09.06.2022, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 2 с. *Особистий архів автора.*

153. Інтерв'ю з Л. Бойчук від 17.07.2022, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 8 с. *Особистий архів автора.*

154. Інтерв'ю з Я. Вихтор від 30.08.2020, с. Вишків Вигодської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 6 с. *Особистий архів автора.*

155. Інтерв'ю з Я. Вихтор від 03.01.2021, с. Вишків Вигодської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 6 с. *Особистий архів автора.*

156. Інтерв'ю з Я. Вихтор від 22.05.2022, с. Вишків Вигодської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 3 с. *Особистий архів автора.*

157. Інтерв'ю з Я. Вихтор від 12.06.2022, с. Вишків Вигодської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 14 с. *Особистий архів автора.*

158. Інтерв'ю з Г. Данилець від 29.08.2020, с. Сенечів Вигодської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 3 с. *Особистий архів автора.*

159. Інтерв'ю з Г. Данилець від 28.05.2022, с. Сенечів Вигодської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 8 с. *Особистий архів автора.*

160. Інтерв'ю з Г. Даниляк від 14.03.2021, с. Раків Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 12 с. *Особистий архів автора.*

161. Інтерв'ю з Г. Даниляк від 25.05.2022, с. Раків Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 4 с. *Особистий архів автора.*

162. Інтерв'ю з М. Кренців від 28.05.2022, с. Рахиня Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 4 с. *Особистий архів автора.*

163. Інтерв'ю з М. Кренців від 22.06.2022, с. Рахиня Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 7 с. *Особистий архів автора.*

164. Інтерв'ю з Й. Мельник від 23.12.2020, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 12 с. *Особистий архів автора.*

165. Інтерв'ю з Й. Мельник від 11.01.2022, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 3 с. *Особистий архів автора.*

166. Інтерв'ю з Л. Михайлишин від 07.12.2020, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 6 с. *Особистий архів автора.*

167. Інтерв'ю з Л. Михайлишин від 07.05.2022, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 12 с. *Особистий архів автора.*

168. Інтерв'ю з П. Михайлишин від 12.01.2021, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 10 с. *Особистий архів автора.*

169. Інтерв'ю з П. Михайлишин від 06.01.2022, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 6 с. *Особистий архів автора.*

170. Інтерв'ю з П. Солонько від 27.12.2020, с. Яворів Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 8 с. *Особистий архів автора.*

171. Інтерв'ю з П. Солонько від 21.04.2021, с. Яворів Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 8 с. *Особистий архів автора.*

172. Інтерв'ю з П. Солонько від 06.01.2022, с. Яворів Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 2 с. *Особистий архів автора.*

173. Інтерв'ю з П. Солонько від 11. 06. 2022, с. Яворів Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 3 с. *Особистий архів автора.*

174. Інтерв'ю з П. Солонько від 19.07.2022, с. Яворів Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 5 с. *Особистий архів автора.*

175. Інтерв'ю з Г. Фатяк від 12.05.2020, с. Раків Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 4 с. *Особистий архів автора.*

176. Інтерв'ю з Я. Федоришиним від 15.06.2022, с. Надіїв Долинської ОТГ Калуського р-ну Івано-Франківської обл. Інтерв'юер: Т. Михайлишин. 6 с. *Особистий архів автора.*