
**Традиційно-побутові практики
в умовах соціокультурних
трансформацій**

УДК [393:[7.043:635.055]] (=161.2:292.452)
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2020.02.293>

ОБРАЗ ДЕРЕВА У ПОХОВАЛЬНІЙ ОБРЯДОВІСТІ УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

Тетяна ГОЦЦІЦЬКА

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8596-8974>

кандидат історичних наук,

науковий співробітник,

Інституту народознавства НАН України,

відділ історичної етнології,

проспект Свободи, 15, 79000, м. Львів, Україна,

e-mail: hoshchitska.tetiana@gmail.com

Актуальність: дерево та його алоформи виступає важливим атрибутом календарної та сімейної обрядовості українців, зокрема українців Карпат. Автор ставить перед собою мету висвітлити побутування дерева та його алоформ у поховальній обрядовості українських горян. Відповідно об'єктом дослідження є традиційна сімейна обрядовість українців Карпат, а предметом — дерево та його алоформи, які виступають важливим її атрибутом. Основними методами, які були використані автором, є структурно-функціональний та порівняльний, також залучені інші методи етнологічної науки.

Новизна: Вперше проаналізовано специфіку побутування дерева як важливого елемента обрядової культури українських горян у поховальній обрядовості. Досліджено зв'язок дерева та людини, зіставлення дерева та людини в народній свідомості, що особливо яскраво проявлялася в обрядодіях, пов'язаних зі смертю. З'ясовано, що як і в інших обрядах переходу, у поховальній обрядовості дерево виступає важливим атрибутом похорону неодружених молодих людей, як частина символічного «весілля», яке відбувалося під час похоронних церемоній не тільки українських горян, але й слов'ян загалом.

Обґрунтовано, що дерево, на теренах українських Карпат, виступало макрознаком поряд із пізнішим — хрестом, що наклало відбиток на інші сфери традиційної обрядовості, багато елементів якої продовжують побутувати і в наш час, в умовах глобалізації.

Ключові слова: традиційна обрядовість, поховальна обрядовість, Українські Карпати, вірування, культ рослинності.

Tetiana HOSHCHITSKA

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8596-8974>

Candidate of historical sciences / Doctor of Philosophy,

Researcher fellow of department of Historical Ethnology

of the Institute of Ethnology

The National Academy of Sciences of Ukraine,

15, Svobody Avenue, 79000, Lviv, Ukraine,

e-mail: hoshchitska.tetiana@gmail.com

THE IMAGE OF A TREE IN THE FUNERAL RITES OF THE CARPATHIAN UKRAINIANS

Introduction: The tree and its alloforms are an important attribute of the calendar and family rituals of Ukrainians, in particular the Carpathian Ukrainians. However, his burial in the burial rite has so far attracted little attention from researchers, while it is of considerable research interest. *Problem Statement:* For the first time the peculiarities of tree life as an important element of the ritual culture of the Ukrainian Highlanders were analyzed, in such archaic part as the burial rite.

In the *proposed exploration* the author aims to cover the life of the tree and its alloforms in the burial rites of the Ukrainian Highlanders. Accordingly, the *object* of the study is the traditional family rituals of the Carpathian Ukrainians, and the *subject* is the tree and its alloforms, which are an important attribute of it. The main *methods* used by the author are structural-functional and comparative, as well as other methods of ethnological science are involved.

The connection between tree and man, the correlation of tree and man in the popular consciousness, which is particularly evident in the rituals associated with death: in the signs of early death; in the form of funeral attributes (coffin — «tree»); in the folklore motive of turning innocently killed or suicidal into a tree; in the metaphorical perception of death-path-tree; in acts of an apotropaic nature during the funeral that should have prevented the subsequent deaths of the household. It has been found that, as in other rites of passage, the tree is an important attribute for the funeral of unmarried young people as a part of the symbolic «wedding» that took place during the funeral ceremonies not only of the Ukrainian Highlanders but also of the Slavs in general. The basis of these beliefs is a strong people's conviction that the obligation of the individual to go through the basic stages of human life: birth, family creation and death. *Results:* At their core, these beliefs are deeply archaic and tend to be preserved even in the 21st century. However, on the example of ethnographic materials from the Ukrainian Carpathians, we can see that the ceremonial tree was an important attribute of the funeral and of the dead who were married during their lives. This custom has parallels with the flat territories of Ukraine, is extremely archaic, and judging by the nature of the recorded materials already 150 r. so it essentially disappeared. It is substantiated that the tree, in the territory of the Ukrainian Carpathians, appeared macro sign next to the later one — a cross, which imprinted on other spheres of traditional rites (in particular on various rites during the choice of a place for dwelling and selection of building material), many of which continue our time, in the context of globalization.

Keywords: traditional rituality, funeral rite, Ukrainian Carpathians, beliefs, cult of vegetation.

Вступ. Поховальна обрядовість є заключною частиною обрядодій життєвого циклу, надзвичайно архаїчною за своєю суттю. Основу цього циклу складають так звані «обряди переходу», основним змістом яких є поетапне подолання небіжчиком певної межі, в конкретному випадку — відхід у потойбіччя, у світ померлих. Найвиразнішими мотивами поховальної обрядовості є намагання забезпечити померлому гідний, ритуально «правильний» перехід у інший світ та подальше «життя» у ньому; прагнення захистити живих (як його рідних, так і громаду в цілому) від можливого «повернення» мерця, та від інших зловорожих проявів зі світу померлих.

Безумовно, така яскрава частина обрядової культури українців, зокрема її побутування на теренах українських Карпат, часто привертала увагу дослідників і вивчена доволі ґрунтовно [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10]. Дослідженням поховальної обрядовості українських горян свого часу займалися (чи, принаймні, присвятили їй доволі ґрунтовні розвідки), такі знані вчені як: З. Кузеля [11], П. Шекерик-Донників [12], В. Гнатюк [13], І. Свенціцький [14], М. Зубрицький [15], Д. Лепкій [16], Ю. Кміт [17], Р. Гужій [18]. Надзвичайно цінні матеріали з цієї проблематики було вміщено у 31—32 томі «Етнографічного збірника», де під редакцією Володимира Гнатюка зібрано матеріали насамперед із терену українських Карпат, та дещо менше з інших її куточків [15; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 25]. Проте окремі її аспекти, на нашу думку, в науці висвітлені, все ж, недостатньо. Насамперед це стосується побутування у даній частині обрядової культури дерева та його алоформ, як важливого обрядового атрибута, а також різноманітних вірувань, пов'язаних із деревами. Попри нібито позірну наповненість сучасних знань про поховальну обрядовість, дослідники здебільшого лише наводили фрагментарні дані стосовно вірувань, пов'язаних із деревом, переважно не висвітлюючи їх навіть більш-менш детально, тим більше не аналізуючи. Між тим ці релікти становлять значний дослідницький інтерес, адже саме в поховальній обрядовості та у віруваннях, пов'язаних зі смертю, яскравіше ніж, наприклад, у обрядах календарного циклу, відобразилися архаїчні народні уявлення про зіставлення людини і дерева, про його своєрідну антропоморфізацію, про метафоричне сприйняття смерті як дороги і одночасно як мети, і, відповідно, дерева, як «шляху» і, до пев-

ної міри, місця призначення («світове дерево», райський сад). Відповідно це зумовило актуальність пропонуваного дослідження.

Автор ставить перед собою *мету* висвітлити побутування дерева та його алоформ у поховальній обрядовості українських горян. Відповідно *об'єктом* дослідження є традиційна сімейна обрядовість українців Карпат, а *предметом* — дерево та його алоформи, які виступають важливим її атрибутом. Основними *методами*, які були використані автором, виступають структурно-функціональний та порівняльний, також залучені інші методи етнологічної науки.

Основна частина. У поховальних обрядах українських горян привертає увагу доволі виразне зіставлення дерева та людини. Відгомін їх бачимо, насамперед, у трактуванні передвщень близької смерті, так званих «віщих снів». Так, на Лемківщині побачити у сновидінні зламане дерево віщувало швидку смерть когось із домочадців [26, с. 94]. Подібні вірування побутували і на бойківсько-гуцульському пограниччі: «Як мій чоловік поїхав на роботу, то купався у Бузі і втопився, а мені приснився такий сон: прийшов його брат, ухопив пилу і всі дерева біля хати зрізував» [27, с. 29]. На Гуцульщині вважали, що якщо присниться вивернута із коренем смерека, то це передрікало смерть господаря, чи його сина [12, с. 155]. Також на близьку смерть, на думку українців Слобожанщини, вказував ліс, побачений уві сні [28, с. 175].

Передвісником смерті серед односельців, горяни вважали і сильний буревій, який ламає дерева. Так бойки Долинського району вірили, якщо такий вітер вирве дерево з коренем на полі, то господар цього поля неодмінно має померти [29, с. 94]. На Гуцульщині також побутувала подібна прикмета: «Єк буря ломит старі ліси, то буде мір на старі люде, а єк молодник тре, то буде мір на молоді люде» [12, с. 154]. Гуцули також вірили, що вивернута з коренем яблуня передрікала смерть самого господаря хати [30, с. 84]. Цікаво, що на Поліссі якщо помирав господар, то у його саду навпаки — зрубували дерево щоб відновити певну символічну «рівновагу» [30, с. 85]. Плодові дерева в слов'янських уявленнях тільки частково зіставлялися із «диною», не окультуреною частиною світу, і у символічному відношенні стосувалися швидше обжитої, домашньої його частини. Зіставлення людини і плодового дерева, ймові-

но, варто пояснити, насамперед, його близькістю до людини — і в плані практичному, і в контексті збігу основних життєвих етапів, що властиві і для людини, і для дерева. Так, в народній культурі і для дерева, і для людини акцентованим є момент народження, цвітіння (наділення властивістю до плодоносіння та можуть бути позбавлені її), згасання та смерті. Ймовірно тому у слов'янських віруваннях саме плодове дерево зчаста виступало своєрідним двійником людини [30, с. 85]. Тому і їх «нетипова поведінка», зокрема друге цвітіння восени, теж сприймалося горянами як передвістя смерті когось із господарів [19, с. 303] (подібні свідчення маємо із Поділля: «Як по жнивах цвітуть вишні, і то як цвітуть молоденькі, помір... на діти, як старі, то на старих» [24, с. 370], та з Курщини [25, с. 407]).

Відповідно до цього у Карпатах навіть побувало прокляття: «Щоби ти корінь висох!»¹, у значенні — щоб твій рід занепав [18, с. 47]. Також варто згадати звичай садити дерево при народженні дитини (який широко побутував на слов'янщині, зокрема й у Карпатах), чи різного роду легенди про походження деяких родів саме від дерев (Гуцульщина). Подібні уявлення доволі широко поширені також інших у європейських етносів [31, с. 74]. Мотив перетворення невинно вбитої чи доведеної до самогубства людини (найчастіше невістки) на дерево, доволі часто зустрічається у карпатському фольклорі, зокрема у баладах [32, с. 114, 115, 117], а певні алюзії до нього знаходимо також у карпатських похоронних голосіннях [11, с. 155; 20, с. 335]. На Гуцульщині, зокрема, заборонено було брати на опал деревину явора, оскільки вірили що — «явір з чоловіка», тобто що він виріс з на місці поховання вбитої матір'ю дитини, чи чоловіка. Навіть на його листі не дозволялося пекти хліб, бо горяни вбачали, що це «долоня і п'ять пальців» [33, с. 44]. Також у текстах зимових величальних пісень-колядок із Лемківщини теж зустрічаємо сюжет як хлопець проклятий матір'ю, перетворився на явір [34, с. 162]. Натомість яворове гілля часто використовували для клечання обійсть

(подібно як гілки ритуально «нечистої» осики). На пограниччі Бойківщини та Підгір'я, Данилом Лепкім було виявлено легенду у якій йдеться про те як мати, що вбила свою новонароджену дитину стала осикою, а на місці де вона закопала немовля виріс куш бузини [35, с. 123]. Також горяни вірили, що душа покійника, який помер «до часу», «може замінити ся в дерево чи звіря» [36, с. 210]. До цього хочемо згадати, що у Росії в новгородській губернії коли в хаті був мрець, то під образами клали березове поліно. Цілком ймовірно, що його вважали тимчасовим вмістилищем душі померлого, яка, вийшовши із тіла, шукає собі пристановища [37, с. 350].

Говорячи про символічний зв'язок людини і дерева, особливо про зв'язок членів сім'ї і плодкових дерев, варто згадати про поширену в Карпатах забороону зрубувати плодіві дерева і будувати щось на тому місці де вони росли («...хіба як усхне [яблуня] її можна різати, а як вона родит її не мож — гріх...» [38, арк. 50]; «на пни не велося» [38, арк. 9; 39, арк. 9]; «Як хочеш хату класти, там де сад не треба. А вже, як кладеш — викорчувати той сад з корінням, і в ті ямки — копійки, і свяченого зілля, і свяченою водою скропити. Заплатити тому пневі — най там сидит і не вилазит» [40, с. 326]; «Вибирали місце, щоб пнів не було під хату, щоб дерева ніякого не було. А якщо десь якесь було, щоб викорчувати той пень. Посвячували місце» [41, с. 95]). На Лемківщині на вибраному «пляці» взагалі не вирубували жодних дерев, оскільки вважали, що «це ворожить нещастя: або діти будуть хворіти, або худоба не буде каратися [вестися] в новій оборі, або град і туча виб'є збіжжя» [42, с. 156]. На Бойківщині зафіксоване наступне: «Мій дідо поставив хату, та й стайня була, та й дерево таке, все невеличке, грушка. Дідо так зломив, а пеньок си лишив, і так худоба гинула... а якась баба, така шо ворожила, та й каже: «Ви поставили та й дуже плачете, шо вам сі худоба не веде... Викопніт пень, і буде сі худоба...». Не мож на пни ставити нічо...» [38, арк. 7]. Якщо виникала нагальна потреба будувати саме на такому місці, то горяни дерево викорчувували, а саме місце засівали пшеницею (Східна Бойківщина) [43, арк. 84], також тут зчаста залишали дрібні монети, як жертву [44, с. 597]. Розглядаючи цю забороону, Роман Сілецький вмотивовано пов'язав її з тим, що саме під плодovими деревами, зазвичай, ховали нехреще-

¹ Щоб звести молодичю зі світу, а дівку з її чоловіком, у деяких гуцульських селах чарівниця брала косу й у саду забивала її саме під дерево. Якщо лезо поцілило в його корінь, то: «тоту, шо она має гадку стратити, име за сердце и гине». Коли ж «поза корінь потрафит, то ше мучит сі ше мож дати раду» [18, с. 53].

них та мертвонароджених дітей, і, ймовірно, селяни, уникаючи їх зрубувати та будувати щось цьому на місці, забезпечували себе від можливості потурбувати покійника [45, с. 540; 46, с. 60]. Крім того, потрібно згадати, що в Карпатах, згідно з зафіксованими віруваннями, «домашній дух» — «хованець» інколи замешкував саме дупла старих яблунь, груш тощо, відповідно їх зрізали з певними застереженнями, наприклад, знову ж таки залишали на пні дрібні гроші [44, с. 597]. Проте ми б ще хотіли додати, що така заборона, ймовірно, була вмотивована і моментом існування у народних віруваннях певного балансу, певного семантичного зв'язку: родина-дерева, порушення якого (зрубання дерева), відповідно, загрожувало смертю комусь із домочадців. На користь цього свідчить, й свідчення записане на Пряшівщині, про те, що зрубання плодового дерева це великий гріх, той, хто це зробив, якщо на томість не посадить нове деревце, неодмінно захворіє чи помре [18, с. 76].

Дерево як медіатор опозицій верх/низ, близьке/далеке, конкретизує в поховальному обряді й змістову наповненість теми дороги. Так само як і в метафорах водойм (ріки, моря як межі), мосту, вогню, в метафорі дерева слід вбачати синкретичне злиття значення шляху і мети, дороги у потойбічний світ і самого цього світу, який втілюється зокрема в образі райського саду², світового дерева [48, с. 77]. У похоронних голосіннях горян, на запитання звідки виглядати небіжчика часто дається відповідь: «Ци в садочку, на листочку...» [14, с. 46; 23, с. 358]. До цього варто згадати й про вище наведені приклади про походження певних людей, чи родів від дерев конкретних порід, та про поширені у слов'ян загадки чи приповідки на означення смерті (наприклад, «врізати дуба», «дати дуба»).

Відповідно, нашу думку доцільно розглянути ближче спосіб перепроводження небіжчика у потойбіччя, а саме поховальну труну. Найдавнішою формою труни в Карпатах, була саме колода, видовбана з цілого стовбура, яку традиційно слов'яни та укра-

їнські горяни, номінували «деревище», «дуб» [48, с. 77]. На нашу думку, це вказує на ототожнення останнього дому людини саме із деревом, тобто є ще одним відображенням у поховальному обряді, метафори дерева як дороги у «тамтой» світ та самого цього загробного світу. На користь цього говорять вірування українських горян про те що: «Коли сире дерево в огні сичить і пищить, то кажуть що се там грішна душа покутує» [5, с. 167]; чи те що в осидці живе чорт [31, с. 75], чи вже згадані фольклорні мотиви перетворення людини саме на дерево [32, с. 114, 115, 117]. Подібні уявлення мають широкі паралелі й у інших етносів. Наприклад, білоруси вірили що у «скрипучому» дереві [31, с. 75] перебуває душа «замордованої» людини. Так само вважали у Німеччині, тому якщо хтось помер насильницькою смертю то поблизу цього місця, на дереві вішали табличку з інформацією про це. Місцеві жителі вірили що душа убитого перебуває саме у дереві, а вночі блукає по околиці [31, с. 74]. У Карпатах теж було зафіксовано, наприклад, переказ про те як осика виросла на могилі «даводушника». Далі це дерево буквально «притягувало» до себе самогубців (на нижній її гілці, яка росла досить низько повісилося троє людей). Це, зрештою, припинилося тільки коли дерево спалили, а землю, на якому воно росло, освятили [49, с. 82]. До цього варто згадати звичай поховання у стовбурі дерева, який побутував у багатьох народів, наприклад, в Індонезії, Австралії [50, с. 387]. Етнографи зафіксували свідчення, що подібним чином на Гудульщині ховали «страчат»: «Страччыта нисе у Мбковицю, на цвинтар не хоўле, бо не вільно. Принесй не Мбковицю и завісит у смереку, або кладе у корінь під смиреку» [21, с. 248]. У російських старообрядців-бігунів (особливістю ідеології яких, є потреба постійного перебування у русі), теж побутував звичай поховання під великою ялиною. Для цього безпосередньо в лісі, з одного боку дерева, коріння підрубували, трохи вивертали ялину із землі, в утворену яму клали тіло небіжчика, без труни, а далі встановлювали дерево на місце [51, с. 156]. До цього ж варто згадати, що саме побачену уві колоду, яку везуть повз дім росіяни теж трактували як передвісник смерті [52, с. 205].

Отож «деревище», у якому українські горяни ховали своїх небіжчиків, для нашого розгляду представляє значний інтерес. Згідно з археологічними

² Зенон Кузеля свого часу зафіксував уявлення про рай, які побутували у Карпатах: «Говорять люди, що в раю є прекрасні сади з овочевими деревами, а між садами столи, лавки та крісла. Вокруг тих столів сидять люди, старі і молоді, великі і малі; перед ними хліб і всякі страви, які за життя хто бідним дав на поману» [47, с. 368].

джерелами, у давнину труну видовбували безпосередньо із суцільного стовбура дерева, згадки про це побутували і в етнографічний період. Пізніше горяни почали виготовляти прямокутні, скринеподібні труни із плоскою чи опуклою кришкою (іл. 1). Робили це і з поширених у даній місцевості порід деревини (смереки, ялиці, бука), причому люди похилого віку часто замовляли її ще за життя (в одній із родинно-побутових пісень із центральної Бойківщини йшлося: «Казала си мила явора зрубати / Казала си мила труну збудувати...» [54, с. 12]).

Труна осмислювалася горянами як останнє пристанище, справжній «вічний» дім людини: «Як на сміх у нас трунву називають домовиною. І той, хто збудував хату на слідах Ісусових і жив на тих слідах так, як треба, той має надію, що після смерті чекає його не безпритульність, не вигнання, а дім» [55, с. 52]. Цікаво, що, наприклад, на Буковині, Гуцульщині та Покутті, у труні на рівні плечей навіть робили два віконця, щоб покійник міг час від часу виглядати зі своєї хати [56, с. 554]. На Гуцульщині вважали, що коли помирає перша дитина, і ще немає інших, два віконця у труні потрібні, «аби ще друге було, аби ни заперти дорогу ще другі дитині» [20, с. 332]. Зафіксовано і таке пояснення: «Дитина, то ангелик, то си мусит дирку лишити, аби мало куди собі літати» [20, с. 332]. Українці Курщини вважали, що коли уві сні бачиш будівництво нової хати, то це віщує швидку кончину (в даному випадку хата означала саме труну) [28, с. 179]. Свідчення цих уявлень зустрічаємо й у карпатському фольклорі («А гробе, мій гробе, предвічний доме...» [57, с. 334]), зокрема у похоронних голосіннях: «Якої ти хатки собі загадав — / Ци ти не мав у чім жити? / Маленької, новенької — / Без дверец і віконец, / Щоби сонце не загірло і вітер не завіяв / Без лавичок, без полицок...» [14, с. 65]. Цікаво, що серби для труни, так само, як українські горяни для хати, чи для колиски, намагалися відшукати не будь-яке, а «добре» дерево [56, с. 555]. При виготовленні «деревища» пильнували, щоб у дошках не було сучків, адже, згідно з уявленнями, якби такий сучок³ випав, то покійник



Іл. 1. Похорон на Центральній Бойківщині, 40—50-ті рр. ХХ ст. (с. Урич Сколівського р-ну Львівської обл.). Світлина Івана Шведа, публікується вперше [53, ф. 77]

міг би вразити присутніх своїм смертоносним поглядом [26, с. 97] (гуцули також вірили, що через цю дірку можна побачити відьму) [59, с. 225]. Тріски з труни (хоч це і вважалося великим гріхом) інколи використовували у діях магічного характеру, наприклад, у мисливській магії⁴.

Зчаста горяни виготовляли труни для себе завчасу (принаймні намагалися запасти хоча б дошки для неї). Таку труну переважно тримали на горищі, зберігали в ній одяг, приготований на смерть, інколи все-

ла свого хлопця. Коли він звернувся за порадою до знахаря, той сказав, що вона приходить через дірку у стіні, яка утворилася, коли випав сучок, і що коли її закрити, то вона стане звичайною людиною. Так і сталося, правда, коли заглушку зі стіни, все ж, витягли, то жінка зникла і вже більше не поверталася [58, с. 192—200].

Повертаючись до карпатських уявлень, серед способів побачити відьму доволі відомим був наступний: «Коли хтось хоче бачити відьму, повинен взяти поліно, в якому випав сук, і дивитися крізь нього» [59, с. 225].

⁴ Наприклад, «Аби пушка не розносила шроту, треба взяти тріску з середини дошки з викопаного деревища (труни. — прим. Т. Г.), засунути під престіл (що робить звичайно за оплату паламар), де ся править; там має тріска стояти через 12 службий; того дня, як служба на тій трісці править ся, не вільно нічого їсти, крім снідання; як стрілець принесе тріску уже назад додому, примовляє...: «Як сі не розсипали тоті кістки, що й тобі були, як єс затримали у собі, так аби сі тримав шріт з моєї пушки при купі»; після того треба схвати тоту тріску помежи шріт» [60, с. 264]. Також щоб побачити відьму, згідно з уявленнями, парубкові потрібно було взяти першу тріску з труни і покласти її під язик у церкві під час всенощної служби на Різдво чи Великдень, і під час миропомазання чи після цілування Євангелія можна було побачити «нечистих» дівчат, за ознаками великих вух, довгого носа, рогів чи хвоста [61, с. 669].

³ Загалом ритуальне використання магічних властивостей деревини, із якої випав сучок, є доволі поширеним, причому не тільки у слов'янському ареалі, а й, наприклад, у балтійських народів. Зокрема, в одній із естонських казок зустрічаємо сюжет про те, як наречена-привид мучи-

редину насипали зерно [18, с. 177]. Народний звичай не залишати гріб пустим дослідники схильні пояснювати намаганням дати «деревищу» свого роду жертву, щоб вона сама не почала її «вимагати». Загалом це вважалося прикметою довгого життя. На Лемківщині інколи завчасу виготовляли і надгробний хрест [18, с. 173]. Подібні уявлення побутували і в інших регіонах України, зокрема на Наддніпрянщині, Слобожанщині, на Поліссі. Проте поліщуки подекуди вважали, що труна, виготовлена завчасу, зрештою, все ж, починає «говорити» й «вимагати» тіла, та викликає передчасну смерть когось із домоладців [18, с. 178].

Деревище виготовляли, зазвичай, безоплатно («майстр робит деревище раз у раз (завсїди) за дурно — жадну плату не годит си брати, — бо то мертвому від живих послїдна прислуга побудувати хату. Це так ўсі робє за простибі» [19, с. 311]), робити її могли, якщо потрібно, і в свято, це не вважалося гріхом. Подібно як і з будівництвом хати, згідно з уявленнями горян, майстер, який робив деревище, теж «мусит знати від себе, як не знаєш, то не бери сї, абис не бідниў» [21, с. 244]. Коли труна вже була готова, майстри всередину клали інструменти, якими її робили, і вмивали над нею руки. На Гуцульщині також зафіксовано, що з дна готової труни майстер зтісував три тріски, щоб «йому нічо не шкодило: За то, шо я робаў, маєш там три тріски за мене» [21, с. 244]. Далі кожен із помічників брав ніж і вирізав на дні і побічницях деревища три хрестики: «Аби жадна нечиста сила туди ни зайшла» [21, с. 244]. Зверху — на віко труни, гуцули клали хліб, запалені свічки, червону хустку, глечик з водою. Далі столярі, що її виготовляли, та члени сім'ї, молилися коло труни, і майстри просили прощення у домоладців, після чого забирали хліб, хустку та домовлену платню [56, с. 555]. Згідно з іншими свідченнями, майстри сідали на стільчики довкола деревища, вечеряли, «розмовляючи про життя, доброту і хоробу небіщика» [21, с. 244]. Таким чином бачимо доволі виразні аналогії із процесом будівництвом хати, адже майстер-будівельник теж повинен був «знати від себе», щоб йому не пошкодило під час виконання такої відповідальної справи. Аналогічно відбувалися й трапези після завершення ключових етапів будівництва (зарубування підвалин, укладення сволака, завершення конструкцій даху). До цього згадаємо,

що тіло до труни клали тільки після того, як її освятив священник [6, с. 170] (так само як до хати заходили тільки після «молитванок»). Коли труну виносили з хати, на Гуцульщині забирали чотири колачі, що були покладені по кутах хати, і клали їх на чотири кути «нового дому» (деревища) [62, с. 249].

Всередину труну здебільшого застеляли, як постіль — на дно клали соломку, сипали стружку і тріски (що залишилися після обтісування її дощок), зверху стелили полотно, в подушку, що її давали під голову небіжчику, клали різне освячене зілля та троєцький май («треба давати свяченого всього в труну, шоби там нечистота ніяка не чіпалася, злий дух» [41, арк. 83]). З Бойківщини також походить рідкісне свідчення про те, що «як труна вже готова, ідуть на двір, на обору, поле, копати дерно (землю), хоч би і в зимі сніг грубо прикрив землю, або держав тріскучий мороз. Викопане дерно кладуть у труну під голову» [15, с. 215].

Потрібно згадати, що горяни у труну також клали й певні предмети апотропейного характеру. Наприклад, коли ховали «непростого», то владали йому до труни шматок заліза, який, на думку респондентів, повинен був запобігти «поверненню» небіжчика у світ живих [63, с. 134] (українці Курщини у такому випадку забивали віко «гробу» металевими цвяхами [25, с. 413]). Натомість ховаючи звичайну людину, уникали цього, інколи навіть зрізали гудзики, зроблені з металу, і витягали цвяхи із взуття [37, с. 347]. Якщо ж була підозра, що померлий був упирем, віко труни забивали осиковими кілками [44, с. 262] (проте є свідчення, що так чинили і в тому випадку, якщо ховали звичайну людину, щоб вона теж не поверталася в світ живих [8, с. 109]⁵), та насипали всередину свяченого маку, щоб небіжчик не міг вийти, доки його не визбирає, обплітали йому ноги ожинковими й іншими колючими гілками. Також разом із померлим клали різні речі, які могли знадобитися йому у потойбічному житті (свічку, їжу, люльку і тютюн, хрестик, голку, щоб шити взуття [23, с. 350], інструменти, коли ховали ремісника, гроші «на перевіз», іграшки для дитини, зрізані нігті небіжчика, якщо вони збереглися, щоб за їх допомогою «він міг вибратися на гору» [37, с. 348] тощо).

⁵ Зафіксовано пояснення, що труну збивали «ківками з дерева, а ни цвиками, бо Христа дуже боліло, ек го прибили цвиками до хреста» [19, с. 311].

Цікаво, що напевне не випадково на кладовище гуцули несли труну «на прутах», зрізаних із плодкових дерев (аналогічний звичай побутував у деяких місцевостях Болгарії [48, с. 138]). Згідно з відомостями, які навів П. Шекерик-Донників, на цих «прутах» труну несли тільки до входу на кладовище, а далі їх відв'язували і «деревище» перекладали вже на спеціально зроблені нари [12, с. 188]. Оскільки у віруваннях українських горян труна, у символічному відношенні, наділялася значенням вічного дому небіжчика, і як атрибут, що до певної міри належав до потойбічного світу, потребувала різноманітних охоронних та очисних ритуалів. Цей звичай пов'язаний, ймовірно, із намаганням, з одного боку, мінімізувати контакт живих людей із труною, з іншого — залучити при цьому продукуючу силу, що ними традиційно наділялися плодіві дерева.

Під час самого похорону українські горяни теж виконували певні дії, здебільшого захисного характеру, у яких відобразилися різноманітні вірування, пов'язані із деревами. Так, згідно з зафіксованими свідченнями, коли покійного вже винесли і дім підмели, сім'я («челядь») збиралася за столом і їх трічі кропили водою. При цьому домочадці повинні були подивитися на живе дерево і сказати: «Яке то дерево здорове, так і ми здорові» [64, с. 269—270]; «На хащу [ліс] треба дивити, а щі взятися за зелене, за косіці (квіти)» [61, с. 666]. Також згідно з лемківськими уявленнями, коли померлого винесли з хати, потрібно було ворушити збіжжя та трясти плодіві дерева, щоб вони не перестали плодоносити [26, с. 101]. На Лемківщині ж, у разі смерті господаря чи господині, на горище закидали гілки посвяченої верби, які, згідно з народними уявленнями, відрізнялися надзвичайно продукуючою силою: «Жеби то не посхло за ним газдівство, жеби не било шкоди за ними» [26, с. 101]. На Гуцульщині вважали, що мерця до труни не може класти людина, яка щепить дерева, бо від цього щепи перестануть прийматися [21, с. 249].

Олена Охримович зафіксувала надзвичайно цікаве свідчення про те, що на Бойківщині воду, якою мили небіжчика, виливали під дерево. Здебільшого побутували уявлення, згідно з якими цю воду виливали кудись у «незахідне місце», яке люди старанно оминали («воду виливали десь на гній, аби ту воду ніхто не взяв, бо то тов водов можна недобре шось

робити» [65, арк. 17]; «воду виливали десь так, аби не під яблінку, би не під грушку, десь так, де ніхто не ходит» [65, арк. 58]; «І ту воду, купіль цей покійника, дес виливали у безлюдне таке місце, аби там не було нічю, бо якщо під деревину вилити, то усхне деревина» [41, с. 27]; «Воду потім виливали у яке таке місце, аби не дуже під ногами, аби не дуже коло садовини такої живучої» [41, с. 43]; «...під дерево недобре лити, бо дерево завмирає» [41, с. 106]). Проте у даному випадку подібно, як і в родильній обрядовості, проявилася функція дерева як універсального медіатора, і ми, ймовірно, бачимо намагання «повернути» ритуально нечисту воду у потойбічний світ, виливши її саме під дерево. У цьому свідченні, окрім конкретизації цієї ритуальної дії, привертає увагу те, що якщо для виливання першої купелі новонародженого вибирали плодіві дерева (інколи навіть із конкретизацією, що вони мають родити солодкі плоди), у цьому ж випадку «мертву воду» лили під вербу чи смереку [22, с. 226] (тобто неродючі, дикорослі дерева). З Полісся є свідчення, про те, що таку воду могли виливали також і під дуб [66, с. 231]. Говорячи про дерево як універсальний медіатор, потрібно також згадати, що в українських горян побутували ігри при покійнику, у яких імітувалося залізання на дерево; вони мали, ймовірно, глибокий символічний зміст [11, с. 120; 12, с. 170].

Образ дерева доволі яскраво проявлявся також під час похорону неодружених молодих людей. Так, на більшій частині українських Карпат, і зчаста на слов'янщині, було зафіксовано звичай вити весільне деревце у тому випадку, якщо небіжчик за життя не створив сім'ю. Дослідниками встановлено, що цей звичай пов'язаний із надзвичайно архаїчним, народним переконанням, що кожна людина має прожити три основні події — народження, весілля та смерть. Дані уявлення властиві не тільки для слов'ян, а й для багатьох народів світу (наприклад, так зване «весілля небіжчиків» побутує у Корей). В основі своєї вони мають надзвичайно давні уявлення, про важливість створення сім'ї, як для земного, так і для потойбічного життя. Зокрема, бачимо, що у похоронних голосіннях до неодружених хлопця чи дівчини горяни звертаються князь чи княгиня («Княгине моя! Куди ж Ти вибираєшся...» [14, с. 47]; «Їй книзю мій, книзю! За кого я тепер віддамся?...»; «Їй Анночко з ко-

тров я сим а жинити...» [14, с. 129]), і жалкують: «... Єй, діти мої неодружені — яке ваше весіллячко засмучене!» [14, с. 51]. Відповідно українські горяни, ховаючи неодружених хлопця чи дівчину, вибирали їх як до весілля, одягали обручки, весільний вінок дівчині, а хлопцеві — пришивали «косицю» на капелюх. Доволі поширеною також була традиція вибирали «пару» для померлих, також призначали дружбів, дружок (їх, як і під час справжнього весілля, перев'язували рушниками, давали нести деревце та коровай), а інколи навіть наймали весільних музик (Лемківщина). Обов'язковим елементом цього символічного похорону були весільні вінки та весільне деревце (там, де воно побутовало у весільному обряді). «Гільце» так само, як і для справжнього весілля, прикрашали білою і червоною волічкою, і застромлювали у хліб або в зерно («так, якби робили на його весілля, якби небіжчик дожив до нього» [12, с. 162]).

На Богородчанщині було зафіксовано свідчення, за яким дружба мав приготувати «трійцю, як на коровай — з сосни, а прикрасили її калинкою, кукурудзою — кіяхами» [40, с. 325]. Деревце ставили біля тіла, доки воно перебувало у хаті («у голоу ялинку») [19, с. 309—310], а по дорозі до церкви (переважно дружби і дружки [12, с. 163]), несли його попереду небіжчика [6, с. 170]. Зафіксовано рідкісне свідчення про те, що деревце клали небіжчику у труну [20, с. 332]. Потрібно згадати, що на похорон неодружених часто пекли й весільний коровай, у який і застромлювали «гільчину» чи «трійцю». Далі його під цвинтарною брамою ламали й роздавали бідним, а «трійцю» застромлювали «в зголовах на гробу» [12, с. 158], чи, рідше, закидали на яке-небудь дерево на цвинтарі (як варіант — встановлювали на куті хати чи закидали на плодове дерево у садку) [27, с. 34]. Тобто деревце весь час супроводжувало небіжчика, аж до місця його вічного спочинку. Олена Охримович у Сколівському районі зафіксувала цікаву інформацію про те, що в цій місцевості «Як умер ще не жонатий, вадь не віддана, то привязують до хреста барвінку, ручник, такий, ги молодятам, тай партиці усякі» [22, с. 229]. Цікаво, що у даному районі прикрашання весільного деревця взагалі було нехарактерним, а, натомість, побутовала його алоформа — весільна хорогва. У даному випадку напевно описана саме вона.

Загалом описаний звичай є доволі відомим та поширеним на слов'янщині, натомість на Гуцульщині Петро Шекерик-Донників навів унікальну інформацію про те, що коли людина померла і її вже обрядили і поклали на лаву, незалежно від сімейного статусу небіжчика, гуцули роблять «хрестик маленький з дерева, перевезують его черленив волічков, насипають маленьке горшечко зерна и тот хрестик у то зерно затикають и кладут у зголови умерлому» [12, с. 162]. Цей звичай респонденти пояснювали тим, що «хрестик кладут, шоби душа мала си ид чьому молити Богу» [12, с. 163].

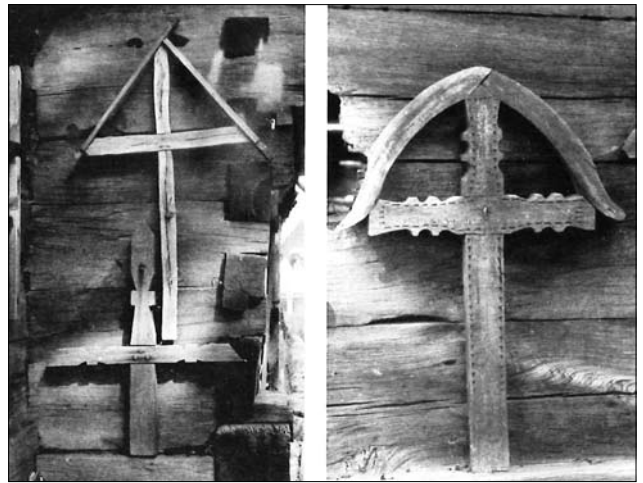
Нашу увагу привернула як сама поява прикрашеного волічкою хрестика (хрест-дерево [67, с. 268]), який застромлений у зерно, і викликає виразні аналогії з іншими алоформами дерева, що супроводжували обрядодії українських горян (насамперед із весільним деревцем, та хрестами-обрегами, що їх виготовляли та вішали на обійсті на Йордан), так і той факт, що поруч із ним ставили хрест, принесений із церкви, а опісля, коли небіжчика готувалися винести з хати, — зроблений вдома хрестик вкладали всередину труни, церковний хрест клали, натомість, зверху на її віко [12, с. 163]. Тобто вони функціонували у ритуалі паралельно, але у труну клали саме хрестик, виготовлений вдома, який мав супроводжувати людину і далі, подібно як під час хрещення коло неї була «косиця», а під час весілля — весільне деревце.

Антін Онищук теж навів свідчення з Гуцульщини про вкладання до труни небіжчику дерев'яного хреста («аби він у свої хаті мау хрест» [20, с. 332]), що правда без деталізації. Аналогічну інформацію з цього ж регіону навів і Зенон Кузеля, і додав, що обабіч дерев'яного хрестика в головах небіжчика стоять дві свічки [11, с. 138].

Підтвердження поширеності цього звичая знаходимо й у матеріалах з Гуцульщини вчителя Михайла Кузьмака: «Конец деревища, у згловах, кладут коновочку, а на коновочку каганец з лойом і гнотом і засвічують; також кладут миску, повну зерна (йичменю, жита, вівса), найчистіше йичменю і затичують у зерно хрестик маленький (великості 1 S до 2 дци.), зроблений на чьисі з дерева» [68, с. 291]. Подібний звичай, як видно із етнографічних матеріалів, побутовув і на Буковині. Так Іван Бордейвий навів згадки про те, що коли небіжчик лежить у хаті, «повисше голови трупа встановлюють деревляний вмисно

зроблений хрестик...» [23, с. 348], а на третій день, коли справляють поминки («поменник»), «... вишукують гиясте деревце, котре обтикують розинками, фіґами, цукром, сливками, обарінками, медівниками і т. д. та забивають у бохонець хліба» [23, с. 351]. З контексту, у якому наведено це свідчення, можемо зробити висновок, що таке деревце прикрашали також для всіх покійників, а не тільки, скажімо, для тих, що померли неодружені. У дещо спрощеному варіанті цей звичай побутував у Заставнівському районі Чернівецької області. Там у труну «під подушку дають дві тріски навхрест, що має означати деревляний хрест» [47, с. 365]. Подібно чинили і на Поділлі, причому мотивували це тим, «щоб мерлець не ходив» [24, с. 370]. Цікаво, що на Волині, згідно з архівними даними, у кінці XVIII ст. селяни перед труною з покійним несли саме деревце, а не хрест. Дерев'яний хрестик давали померлим дорослим також на Курщині (дітей, натомість, ховали з хрестом, зробленим із воску [25, с. 411]). Тобто бачимо, що такий звичай в українців побутував доволі широко, натомість у Карпатах зберігся, ймовірно, найповніше⁶.

До цього хочемо згадати, що у Карпатах (зокрема на Бойківщині), та на сусідньому Закарпатті, також побутував доволі самотній локальний звичай виготовляти із дошки своєрідні поминальні хрести висотою приблизно 40—70 см. Їх прилаштовували до зовнішніх стін церкви після поховання небіжчика (іл. 2). Такі хрести за своєю структурою багатокінцеві, у деяких випадках профільовані, подібно до



Іл. 2. Поминальні хрести 50-х рр. XX ст. на стінах церкви в с. Стеблівка Закарпатської обл. [71, С. 246]



Іл. 3. Кам'яниця — на кладовищі, молитва перед хрестом, 1921 (Гуцульщина) [73, с. 71]. Фото Рудольфа Гурки

⁶ Як видно із польових етнографічних матеріалів Л. Горощко, деревце у досліджуваному ареалі, зокрема на Гуцульщині, прикрашали навіть на іменини: «...на всі дні ангела: на Івана, і на Василя, і на Петра. Все носять деревце. То є, значить, друзі, родичі вшановують. В основному це чоловікам. Жінкам у нас, наприклад, також є імена: і Анни, і Марії. Бралось зрізувалося яличку чи маленьке деревце. Його вдягали колись крашеною вовною, поки не було квітів. Тепер вже якимись квітами. Його прикрашали, щоб воно було гарне. На нього ше вшали, як колись, могли повішати в'язку кукурудзі...» [69, арк. 23]. Також: «...обов'язково кропили водою, щоб був здоровий, щоб був дужий, щоб був сильний... Деревце, поки було гарне, стояло, а потім його спалювали і все» [69, арк. 24]. Побутування подібного звичаю зафіксовано і на Закарпатській частині Бойківщини. Тут у день святого Юрія: «Де в хаті був Юрій, клали в хаті берізки» [70, арк. 48].

надмогильних хрестів. За своєю стилістикою [72, с. 15] та за самою семантикою звичаю вони нагадують хрести, що їх горяни вшали на обійсті на Йордан (Гуцульщина, Східна Бойківщина).

Потрібно згадати ще про таке яскраве явище у поховальній обрядовості, властиве для всіх слов'ян, як саджання дерев на могилах. У Карпатах на кладовищі (як і повсюдно в Україні) через рік після смерті «в головах» [19, с. 315] небіжчика, поруч із надмогильним знаком (переважно — дерев'яним хрестом чи стовпоподібним надмогильним знаком) саджали дерево (іл. 3). Здебільшого це були плодові породи дерев — сливки [6, с. 173], також груші, вишні («саде



Іл. 4. Цвинтар на прибойківському Підгір'ї (ПМА, 2019)



Іл. 5. Цвинтар у смт Великий Березний Закарпатської обл. Ілюстративний фонд бібліотеки Інституту народознавства НАН України, Інв. № 15180

дерева овочеві и смереки» [12, с. 189]; «щоб люди їли плоди і згадували небіжчика» [8, с. 111]; «...ї овочі з дерев, що ростуть коло гробів, не їдяться з такою насолодою, як з іншого місця» [74, с. 85]), де що рідше — ялини і горобину [75, с. 436] (іл. 4—5). Особливо тривало і розлого цей звичай зберігся на Поліссі, де й зараз на старих кладовищах можна побачити на могилі дерево поруч із хрестом. Щоправда, поліщуки в цьому випадку надавали перевагу дикорослим породам дерев. Натомість на Волині, так само, як і в Карпатах, на кладовищах садили здебільшого плодове дерева [85, с. 291].

Давність та повсюдність цього звичаю засвідчують також фольклорні джерела [86, с. 161]. Так у баладних текстах часто ми знаходимо мотив, коли на могилі людини виросло дерево [32, с. 269], часто і більш конкретно: «...над дівчинов дві березчини» [32, с. 275], у низці балад про матір-отруйницю бачимо: «На сину посадили два яворойки / А на невістці — дві березойки» [32, с. 132, 134].

Посаджене на могилі дерево у деяких місцевостях було недоторканим, зокрема його не можна було спалювати, зрубувати, інколи заборонено було зривати плоди та навіть нюхати його квіти, оскільки, на думку респондентів, це загрожувало гнівом небіжчиків. Цікаво, що згідно з дослідженнями, слов'яни саджали дерева також і на могилах-кенотафах [78, с. 154]. Той факт, що посаджене на могилі дерево прийнялося і росте, згідно зі загальнослов'янськими уявленнями, свідчив, що небіжчик прожив праведне життя⁷ [78, с. 153] (іл. 6—7). У пласті карпатських легенд, зокрема, знаходимо сюжет про те, як батько спересердя убив власну дитину, і ворожка, до якої він звернувся, порадила посадити на її могилі чотири липи — якби всі чотири прийнялися — це означало б, що Бог простив чоловікові його гріх [49, с. 78]. Подібний мотив, де ознакою прощення душі за вбивство було те, що палиця, яку посадив вбивця, повинна була прийнятися, вирости і зродити яблука, зустрічається у казках, записаних Оскаром Кольбергом на Покутті [79, с. 173].

До цього хочемо згадати, що для забезпечення живих від посмертних «ходінь» небіжчика на слов'янщині, і відповідно в українських Карпатах, на могилах зчаста висаджували також колючі кущі: терен, ялівець, які мали стати «перешкодою для духів» [75, с. 436; 80, с. 127].

Стосовно меморіальних знаків, то на могилах людей переважно встановлювали хрести, здебільшого дерев'яні (із ялиці чи дуба)⁸, де що рідше — кам'яні.

⁷ З Курціни зафіксовано наступне: «Кажуть, як на могилі дерево ни приймуть ся, засохне, то значить покійник грішний. Особливо коли ни приймуть ся плодове дерево, то вже так і знай, шо умерлий виликій грішник. А як плодове дерево приймуть ся і буде цвісти і приносити плоди, то значить душа правидна» [25, с. 415].

⁸ На досліджуваній території побутували певні забобони та дії магічного характеру, пов'язані із дерев'яними хрестами з кладовища. Так, українські горяни вважали, що якщо під порогом закопати частинку надмогильного



Іл. 6. Старе кладовище на центральній Бойківщині (с. Ямельниця Сколівського р-ну Львівської обл., ПМА 2019)

Також на території українських Карпат доволі поширеними були стовпоподібні надмогильні фігури, що за своєю формою взагалі мало нагадували хрести, швидше антропоморфне чи фітоморфне зображення. На думку Миколи Моздира, «образно такий хрест більше уподібнюється до стрункої тополі, що, знову ж таки, дає привід для вбачання у них відголоску давнього культу дерева» [71, с. 239—240]. Також у Карпатах побутували хрестоподібні надмогильні фігури, що завдяки стрижню та боковим виступам різної форми, на думку М. Станкевича, швидше асоціювалися саме із деревами (іл. 8), і більше ніж канонічні багатораменні хрести надавалися до ознакування і запам'ятовування могили, без застосування письма, та кращого її розпізнавання принаймні протягом трьох поколінь [81, с. 716—717]. Деякі дослідники, проте, вбачають у таких надмогильних знаках антропоморфні фігури, що, проте, не суперечить ідеї, мотиву поєднання людини і дерева, що ми так часто бачимо на прикладі традиційної обрядовості Карпат, та на пам'ятках декоративно-ужиткового мистецтва.

Доволі значний пласт уявлень українських горян був пов'язаний із «нечистими» покійниками, зокре-

хреста, то дівчина з цієї хати ніколи не вийде заміж [61, с. 669], переважно взагалі остерігалися чіпати рештки надмогильних знаків («дерево зі старого хреста ніхто б не хотів спалити» [74, с. 85].

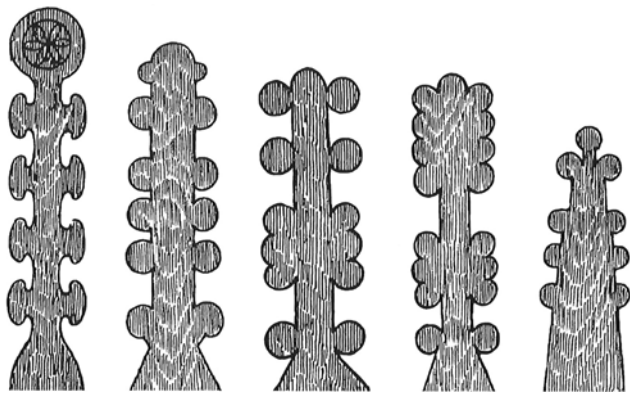


Іл. 7. Старе кладовище на центральній Бойківщині (с. Ямельниця Сколівського р-ну Львівської обл., ПМА 2019)

ма із самогубцями. У цих віруваннях теж знаходимо мотиви, пов'язані із предметом нашого дослідження. Зокрема дерево, на якому хтось повісився, якщо воно знаходилося на обійсті, горяни намагалися обов'язково зрізати: «Кажуть, ож тото місце, де зависіть дехто, все нещасливе. Там хижу не мож ставити, бо все вадює. Й тото дерево, на котрім зависіть, звикли стягти, бо воно більше не родить» [74, с. 81]. Таке дерево, якщо воно росло в лісі, потім уникали використовувати для якихось господарських потреб, і навіть не брали на опал.

Розглядаючи питання побутування дерева та його алоформ у поховальній обрядовості українських горян, потрібно згадати, що ще до початку ХХ ст. в Українських Карпатах побутувала традиція ховати самогубців на місцях їхньої загибелі, або за межею села, у лісі, при цьому хреста над ними не встановлювали. З охоронною метою кожен, хто згодом проходив повз це місце, мав кинути «з лівого боку» [29, с. 111] на могилу суху гілку⁹, трохи соломи чи камінь

⁹ У даному контексті хочемо згадати про надзвичайно цікавий звичай, що побутує в українських мисливців, який, проте, досі залишався поза увагою дослідників. Так, при полюванні на копитних тварин в Карпатах, на Поліссі та Поділлі на вже впольовану дичину кладуть зелену гілку (!). Відомі мисливствознавці Олег Процив та Іван Зеленчук засвідчили про це як про поширений сучасний звичай, який, на їхню думку, не є давнім. Проте цілком



Іл. 8. Давні надмогильні знаки з округлими кінцями, що нагадують «дерева» (Покуття). [71, с. 242]

[26, с. 103] («Треба кидати сіно чи солому, щоб його [повішеника] душа під час морозів вигрілася»); «То всьо туду кидають наліво, бо ліва сторона вогном накладена: там печуться душі» [29, с. 111]). Згідно з інформацією, що її навів Федір Потушняк, повішеникові каміння і гілки на могилу «даєся йому хтось оть себе, «откуплюєся»» [83, с. 22]. Таким же чином ховали всіх тих, хто помер не природною смертю. Зокрема, із західної Бойківщини походять свідчення про «намітування» гілок на місце смерті і поховання людини, що взимку замерзла у лісі. Пояснювали це тим, що гілки кидають, «щоб небіжці було тепліше на тому світі» [84, с. 270].

На центральній Бойківщині «наміть» робили також на місці вбивства: «Наші вітці та матері приповідають, що в одного багача вкрав хтось вночі гроші. Він зачав бігти за злодійом і догнав братиного сина,

ймовірно, що раніше дослідники не звертали на нього увагу (як і загалом на багато реліктів, пов'язаних із побутуванням дерева в обрядовості). Свідчення на користь думки про давність цього явища знаходимо у збірці матеріалів, присвячених полюванню на Центральній Бойківщині (Сколівський район, Львівської обл.). Тут наведено спогад польського мисливця із 20—30-х рр. ХХ ст. про полювання на оленів на Сколівщині: «...Один з лісників подає мені зламану ялицеву галузку вчочену у сукровицю (кров), що витікає із рани королівського звіра...» [82, с. 95]. На нашу думку, йдеться про явище, подібне до побутування будівельної віхи чи клечання на Трійцю, ймовірно про дію жертвеного характеру, що загалом добре вписується у картину побутування дерева в обрядовості українських Карпат. Доволі значне його поширення і в наш час, на нашу думку, свідчить про автентичність цього явища. Загалом описаний звичай є надзвичайно цікавим для розуміння світу уявлень наших предків, і потребує подальших досліджень.

що ніс товчину солі в якійсь хустині. Стрик його догнав на березі тої ріки і замордував на смерть. Відтоді почали називати ріку Стрий, а на тому місці, де вбив стрик свого братанка, роб'ят люди наміт, або інакше могилу. А то так хтось іде, то на то місце виломит прута, то на могилку верже. Як намечут велику купу, то спалюють, наново намітують могилу» [85, с. 88].

Загалом описана традиція була надзвичайно поширеною в європейських етносів, фіксувалася в автохтонів Британії, Ірландії, Швеції, Польщі, Білорусі [86, с. 353]. До цієї теми хочемо згадати про цікаве вірування, що було зафіксоване на Бойківщині: «... на тім світі мають повішеники смеріча на устріть частини д горі тягати (за сувершок горі гороу тягне, то галузя запінат) тай б'уча, котре мбй товсте, носити» [22, с. 231]. У даному випадку, безумовно, йдеться про те, що, згідно з народними уявленнями, неправедна душа у потойбічному світі повинна спокутувати гріхи якоюсь тяжкою, невдячною працею, у даному випадку повинна була за колючі гілки тягнути дерево на гору. Проте, все ж, цікавим є пов'язаність покарання для самогубців саме із деревом.

На думку багатьох дослідників ритуальні дії на могилах небезпечних мерців були символічною жертвою живих духам померлих, які стали вже охоронцями цього місця, межі, границі між своїм і «чужим» простором; намаганням взяти участь у символічному похороні; могли трактуватись як певна допомога у створенні померлому нового «житла»; були намаганням прив'язати небіжчика до одного місця і перешкодити його посмертним «блуканням». Кинуті гілки були символічним транспортом для померлого, дровами для його нового житла [87, с. 332]. На нашу думку йдеться, насамперед, про недопущення осквернення землі трупом «нечистого» покійника, а накидані гілки, все ж, були своєрідною могилою, яка убезпечувало його від розтерзання звірами. Використання саме гілок, на перший погляд, є найбільш раціональним і простим, зважаючи на те залісненість цієї території. Проте, одночасно із метафорою дороги у потойбічний світ та із самим цим світом, з місцем перебування померлих неправедною смертю, саме у деревах, у райському саду вважаємо, що цей звичай і використання саме гілок дерев могло мати і глибший символічний сенс. Періодичне спалення таких надгробків було очищенням, можливо навіть відгоском давнього обряду трупоспалення.

Висновки. Проаналізувавши функціонування дерева та його алоформ у традиційній поховальній обрядовості українських горян, ми дійшли висновку, що саме у цій ділянці найбільш яскраво (порівняно з іншими частинами обрядової культури), втілилася метафора дерева як дороги, медіатора між земним та потойбічними світами. Підтвердження цьому знаходимо у багатьох звичаях, уявленнях, та навіть в обрядовому фольклорі.

Як видно із проаналізованого матеріалу, саме на прикладі поховальної обрядовості спостерігаємо найбільш очевидний зв'язок у традиційних уявленнях дерева із культом померлих предків. Подібно як у весільній чи троїцькій обрядовості, поява дерева у поховальному ритуалі, на нашу думку, означає намагання залучити душі померлих предків до дійства. Деревце у цьому випадку не тільки маркувало їх «появу», але й, згідно з народними уявленнями, було місцем їхнього перебування. Відповідно, після завершення обрядодій, ця зелень теж підлягала ритуально «правильному» знищенню, поверненню ритуально значимого атрибута у потойбічний світ (що особливо цікаво, одним із таких способів було закидання обрядового деревця на дерево, що росло десь на обійсті).

Функція дерева як універсального медіатора, якою його наділяла традиційна свідомість, втілилася також у локальному звичаї виливати воду, якою мили небіжчика, під дерево, та садити на могилах дерева.

Також серед матеріалів, зафіксованих народознавцями в кінці XIX — на початку XX ст. на Гуцульщині, було виявлено надзвичайно архаїчний звичай робити обрядове деревце для дорослих небіжчиків, незалежно від того, чи були вони одружені. У найбільш повному варіанті, що його зафіксував П. Шекерик-Донників, та в записах інших дослідників ми бачимо, що це деревце (чи його семантичний варіант дерев'яний хрестик, застромлений у зерно і прикрашений кольоровою вовною), за своєю формою було тотожне до весільної «косиці». Впадає у вічі те, що його так само застромлювали й у глечик зі зерном чи в хлібину, подібним чином прикрашали, і воно так само весь час перебувало коло головної дійової особи ритуалу (у даному випадку — небіжчика). Для нас особливо цікавим є той факт, що, згідно з одним свідченням, цей прикрашений дерев'яний хрестик клали у труну до покійного. Тобто на даному

прикладі бачимо, що обрядове деревце не лише супроводжувало українських горян під час ключових етапів їхнього життя чи господарського року, але виступало їхнім супутником на шляху у потойбіччя.

На нашу думку, описаний звичай був не просто локальною особливістю традиційної культури Гуцульщини. Ймовірно, у цьому ізольованому регіоні він зберігся найповніше, тим більше, що за своїм характером носить цілком дохристиянське забарвлення, і його побутування мало би наштовхуватися на протидію з боку духовенства. З аналізу виявлених згадок про нього можемо зробити висновок, що вже у кін. XIX — перших роках XX ст. він, практично, зник. Натомість на рівнинних теренах України (на Поділлі, Слобожанщині, Наддніпрянщині) теж побутувало вкладання до труни дерев'яного хрестика, або складених навхрест двох трісок. Щоправда, більш детально народознавці цей звичай не описували, проте, все ж, вважаємо, що це більше спрощений варіант звичаю, виявленого на Гуцульщині. Тим більше, що, зважаючи на повсюдну присутність дерева у традиційній обрядовості українців, широке його побутування у минулому було б доволі логічним.

Досліджувані нами релікти, як уже було сказано, доволі рідко привертати увагу дослідників, і фіксувалися радше принагідно, у наш же час більшість описуваних явищ вже зникла. Відповідно дані, проаналізовані у пропонованому дослідженні, все ж, несуть доволі розрізнений характер і не можуть дати вичерпної картини побутування дерева та його алоформ у поховальній обрядовості українських горян. Відповідно, порушені питання, безумовно, потребують подальших досліджень.

1. Гузієв Р. Етнографічне вивчення похоронної звичаєвості українців Карпат: основні напрямки та результати досліджень. *Народознавчі зошити*. Львів, 2003. № 3—4. С. 436—445.
2. Pol W. Prace z etnografii plynocnych stokyw Karpat. Wrocław, 1966.
3. Кузьмъ І. Жите-буте, звичаѣ и обичаѣ горского народа. *Зоря: письмо литературно-наукове для рускихъ родинъ*. Львів, 1889. № 21. С. 351—352.
4. Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских: комплексне видання. Упоряд. та передм. О.С. Мазурка. Ужгород: Мистецька лінія, 2007. 392 с.
5. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. Львів: Друкарня наукового товариства імені Шевченка, 1898. Т. V. С. 160—218.

6. Кайндль Р.Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: молодий буковинець, 2000. 208 с.
7. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах, Стрийського повіту, списав Філярет Колесса. *Етнографічний збірник*. Львів: Друкарня наукового товариства імені Шевченка, 1898. Т. V. С. 76—98.
8. Fischer A. Rusini: zarys etnografii Rusi. Lwyw; Warszawa; Kraków, 1928. 190 s.
9. Falkowski J. Na pograniczu iemkowsko-bojkowskiem. Zarys etnograficzny. Lwów, 1935. 128 s.: z 1 mapą, 29 rysunami i 9 tablicami.
10. Falkowski J. Zachodnie pogranicze Huculszczyzny: Doliunami Prutu, Bystrzycy Nadwornianskiej, Bystrzycy Soltwinkiej i Jomnicy. Lwów, 1937. 164 s. Z 1 mapą, 29 rysunami i 9 tablicami.
11. Кузеля З. Посижині і забави при мерці в українському похоронному обряді. *Записки Наукового Товариства ім. Т.Г. Шевченка*. Львів, 1915. Т. 122. С. 103—166.
12. Шекерик-Донників П. Рік у віруваннях гуцулів. Вибрані твори. Верховина, 2009. 351 с.
13. Гнатюк В. Похоронні звичаї та обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 133—424.
14. Свенціцький І. Похоронні голосіння. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 1—29.
15. Зубрицький М. Похоронні звичаї та обряди в Мшанці і сусідніх селах Старосамбірського і Турчанського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 211—226.
16. Лепкій Д. Про небощиків. *Зоря: письмo літературно-наукове для рускихъ родинъ*. Львів. 1890. № 10. С. 150—153; 1892. № 13. С. 257—258.
17. Кміт Ю. Похоронні звичаї і вірування у бойків. *ЗНТШ*. Львів, 1915. Т. СХХІІ. С. 161—166.
18. Гузій Р. З народної танатології: Карпатознавчі розсліди. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007. 352 с.
19. Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростяниці, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 302—315.
20. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 315—338.
21. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 231—252.
22. Охримович О. Похоронні звичаї і обряди в селі Волосянці, Скільського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 226—231.
23. Бордейвий І. Похоронні звичаї й обряди в селі Молодіві (Молодії) Черновецького пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 347—362.
24. Деркач В. Похоронні звичаї й обряди в селі Вербівці, Терехівського пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 369—378.
25. Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Шебекині, Білгородського пов., Курської губернії. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 403—424.
26. Гузій Р., Вархол Й., Вархол Н. Похоронні обряди. *Лемківщина*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. Т. 2. Духовна культура. С. 94—109.
27. Галайчук В. З духовної культури Богородчанщини: звичаї, вірування та повір'я, пов'язані із світоглядними уявленнями про смерть та померлих. *Міфологія та фольклор*. Львів, 2010. № 3—4 (7). С. 27—49.
28. Красиков М. Віщування смерті (до розуміння української народної танатології). *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. Київ: Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура пошанування небіжчиків. С. 173—206.
29. Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015. 228 с.
30. Агапкина Т.А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе. *Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал*. Москва: Наука, 1994. С. 84—110.
31. Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. Москва; Ленинград: изд-во АН СССР, 1937. 77 с.
32. З гір карпатських. Українські народні пісні-балади. Ужгород: Карпати, 1981. 461 с.
33. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології, записав 1907—1908 р. в Зелениці, Надвірнянського повіту Антін Онищук народний учитель. Матеріали до української етнології. Львів, 1909. Т. XI. С. 1—139.
34. Гойсак В. Мовна картина світу, відображена у народних колядках з Лемківщини. *Горлиці*, 2010. 286 с.
35. Гнатюк В. Моралізаційні і філософські легенди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1902. Т. 13. Ч. 2. С. 87—206.
36. Яворський О. Похоронні звичаї і обряди в Ясельському повіті. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 209—210.
37. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. Москва: Наука, 1991. 504 с.
38. Архів ІН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Спр. 576 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народне будівництво», зібрані у Сколівському р-ні Львівської обл., Гошціцькою Тетяною Богданівною 09—18.07.2008). 72 арк.
39. Архів історичного факультету ЛНУ ім. І.Франка 124-Е (Польові етнографічні матеріали до теми «Будівельна обрядовість», зібрані у Старосамбірському р-ні Львівської обл. Зюбровським Андрієм Вікторовичем 7—18.07.2005). 60 арк.
40. Андрієвська Т. Рослини у традиційній обрядовості Карпат і прилеглого Підгір'я. *Фортеля: збірник заповідника «Тустань»*. Львів, 2018. Кн. 3. С. 320—330.

41. Архів ІН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Спр. 533 (Польові етнографічні матеріали зібрані влітку 2005р. Горошко Л.М. до теми «Календарні і родинні звичаї та обряди» у селах Сколівського, Турківського р-нів Львівської обл., Верховинського р-ну Івано-Франківської обл., Вишницького, Путильського р-нів Чернівецької обл., Рахівського, Великоберезнянського р-нів Закарпатської обл.). 183 арк.
42. Сілецький Р. Традиційна будівельна обрядовість українців: монографія. Львів: ЛНУ ім. І.Франка, 2011. 428 с.
43. Архів ІН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Спр. 595 (Польові етнографічні матеріали до теми «Народне будівництво», зібрані у Сколівському, Стрийському та Дрогобицькому р-нах Львівської обл., Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл., Гошціською Тетяною Богданівною 09—18.07.2009). 95 арк.
44. Галайчук В. Міфологічні уявлення про рослини. Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. Т. II. Етнологія та мистецтвознавство. С. 590—608.
45. Сілецький Р. Вибір будівельного матеріалу в українців (заборони, прикмети, звичаї, повір'я). *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Львів, 2003. Вип. 37/1. С. 525—541.
46. Дуда Н. Символ дерева у первісній культурі. *Науковий вісник: Національний лісотехнічний університет України*. Львів, 2006. Випуск 16.4. С. 57—62.
47. Кузеля З. Похоронні звичаї й обряди в селі Самушині, Заставнецького пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 363—369.
48. Седакова О. Поетика обряда. Погребальна обрядність восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004. 320 с.
49. Чорі Ю. Рослинно-тваринний дивосвіт (Легенди, перекази та оповіді про фауну та флору). Мукачєво, 2003. 200 с.
50. Липс Ю. Происхождение вещей: из истории культуры человечества. Пер. с нем. В.М. Бахта, ред. С.А. Токарева. Москва: издательство иностранной литературы, 1954. 490 с.
51. Агапкина Т.А. Ель. *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. Москва: Международные отношения, 2002. С. 155—156.
52. Похоронные обряды. *Русский народ. Этнографическая энциклопедия в 2-х томах*. Главный редактор, составитель О.А. Платонов. Москва, 2013. Т. 2 (О—Я). С. 197—209.
53. Цифровий архів ДІКЗ «Тустань». Од. збер. 136 (Фотографії Івана Шведя).
54. З батьківського джерела. До ювілею загальноосвітньої школи I—III ст., с. Підгородці, Сколівського району, Львівської обл. Упоряд. і вст. слово М. Качмар. Львів: Підгородці, 2011. 76 с.
55. Вінценз С. На високій полонині. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2011. 640 с.
56. Афанасьева Н.Е., Плотникова А.А., Гроб. *Славянские древности: этнолингвистический словарь*. Под ред. Н.И.Толстого. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1 (А—Г). С. 553—558.
57. Kolberg O. Rus Karpatska Cz. 1. *Dzieia wszystkie*. Wrocław; Poznań, 1973. Т. 54. 340 s.
58. Хлопчик-мізинчик та інші балтійські казки. Харків: КСД, 2017. 237 с.
59. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. 263 с.
60. Шухевич В. Гуцульщина. Перша і друга частини (репринтне видання). Верховина, 1997. Кн. 1. 352 с.
61. Черленяк (Керечанин) І. Апотропеїчні заходи для живих та магічні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі зошити*. Львів, 2018. № 3. С. 662—670.
62. Шухевич В. Гуцульщина. Матеріали з українсько-руської етнології. Львів, 1902. Т. VII. Ч. V. 300 с.
63. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. Москва: Индрик, 2002. 334 с.
64. Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. Вопросы теории народного искусства. Москва: Искусство, 1971. С. 167—296.
65. Архів ІН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 513 (Польові матеріали зібрані Л. Горошко, влітку 2003 р. до теми «Календарні і родинні звичаї і обряди» у селах Дрогобицького р-ну, Львівської обл. та Косівського р-ну, Івано-Франківської обл.). 73 арк.
66. Боряк О. Родильні та поховальні обряди. *Етнокультура Рівненського Полісся*. Рівне, 2009. С. 219—238.
67. Топоров В.Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. Т. 1. 448 с.
68. Кузьмак М. Похоронні звичаї й обряди в селі Жабю-Магурі, Косівського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 290—299.
69. Архів ІН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 521 (Польові матеріали зібрані Л. Горошко, влітку 2004 р. до теми «Календарні і родинні звичаї і обряди» у селах Дрогобицького та Сколівського р-ну, Львівської обл. та Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., Путильського р-ну Чернівецької обл.). 46 арк.
70. Архів ІН НАНУ. Ф. 1. Оп. 2. Од. зб. 370 (Польові матеріали з експедиції у Старосамбірський район, на Бойківщину 1991 року, зібрані О. Остапик). 115 арк.
71. Станкевич М. Українське художнє дерево XVI—XX ст. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2002. 479 с.
72. Станкевич М. Структура художнього тексту хреста. *Українська хрестологія: мистецтвознавчі дослідження. Спеціальний випуск Народознавчих Зошитів Інституту народознавства НАН України*. Львів, 1997. С. 7—20.
73. Orleťinová Hana Zmizelá svět Podkarpatský Rusi ve fotografách Rudolfa Hnělky (1887—1961). Praha: Národní knihovna České republiky. Slovanská knihovna, 2016. 300 s.

74. Світлик П.М. Небесна студія: Закарпатські народні перекази, легенди, вірування, звичаї, традиції та побут. Ужгород: Гражда, 2008. 193 с.
75. Kolberg O. Rus Chervona. Cz. 1. *Dziecia wszyztkie*. Wrocław; Poznań, 1972. T. 56. 438 s.
76. Несен І. Поліські кладовища: традиції та сучасність. *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. Київ: Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура пошанування небіжчиків. С. 288—297.
77. Сокіл В. Фольклорні матеріали з отчого краю. Львів, 1998. 613 с.
78. Агапкина Т.А. Дерево. *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. Москва: Международные отношения, 2002. С. 133—136
79. Кольберг О. Казки Покуття. Упоряд., вст. стаття І.В. Хланти. Ужгород: Карпати, 1990. 327 с.
80. Ficher A. Lud polski. Podręcznik etnografji Polski. Lwów; Warszawa; Kraków, 1926. 240 s.
81. Станкевич М. Українське художнє дерево. *Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат*. Львів: Ін-тут народознавства НАН України, 2006. Т. II. Етнологія та мистецтвознавство. С. 709—726.
82. Ейсмонд Ю. Мої мисливські пригоди. На риковиську оленів у пущі карпатській. *Мисливська «атлантида» Львівських Карпат: історія і міфологія, статті та фото*. Упоряд. І.Я. Чудійович. Львів: Піраміда, 2017. С. 93—97.
83. Потушняк Ф. Самоубійць вь народном вѣрванюю *Литературно-наукова прилога карпатской недѣль*. 1941. Ч. 3. З. 1. С. 21—22.
84. Легенди, бувальщини та оповідки з Турківщини. Упоряд. Петро Зборовський. Львів, 2015. 302 с.
85. Сокіл В. Писана керниця. Топонімічні легенди та перекази українців Карпат. Зібрав і впорядкував Василь Сокіл. Львів: Інститут народознавства НАН України, 1994. 204 с.
86. Fisher A. Zwyczaję pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921. 228 s.
87. Нагорнюк О. Урочище старець поблизу с. Луко, як приклад трансформації уявлень пов'язаних із померлими раптовою смертю. *Народна культура українців: життєвий цикл людини*. Київ: Дуліби, 2015. Т. 5. Старість. Смерть. Культура пошанування небіжчиків. С. 323—332.
- Zhatkovych, Yu. (2007). *Ethnographic overview of ugrorussians: complex edition*. Uzhhorod: Mystets'ka liniia [in Ukrainian].
- Franko, I. (1898). Popular beliefs in Pidhiria. *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. V, pp. 160—218) [in Ukrainian].
- Kajndl', R.F. (2000). Hutsuls: their lives, customs and folk traditions. Chernivtsi: molodyj bukovynets' [in Ukrainian].
- Kolessa, F. (1898). Popular beliefs in Pidhiria in the Khodovychi village, Stryi povit, recorded by Filaret Kolessa. *Etnohrafichnyj zbirnyk, V*, 76—98 [in Ukrainian].
- Fischer, A. (1928). *Rusini: outline of ethnography of Rus*. Lviv; Warsaw; Krakow [in Polish].
- Falkowski, J., & Pasznyi, B. (1935). *On the border between Lemko and Wojki. Ethnographic outline*. Lviv [in Polish].
- Falkowski, J. (1937). *On the west border of Hutsylshchuna: on the wallej of Prut, Bystrzyca Nadwornianska, Bystrzyca Sototwinka i Lomnica*. Lviv [in Polish].
- Kuzelia, Z. (1915). Seating and fun at the mercy of the Ukrainian funeral rite. In *ZNTSH* (Vol. 122, pp. 103—166) [in Ukrainian].
- Shekeryk-Donnykiv, P. (2009). *The year in beliefs of Hutsuls*. Verkhovyna [in Ukrainian].
- Hnatyuk, V. (1912). Funeral customs and ceremonies. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 133—424 [in Ukrainian].
- Svietsits'kyj, I. (1912). Funeral howls. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 1—129 [in Ukrainian].
- Zubryts'kyj, M. (1912). *Funerals customs and ceremonies in Msantsi and neighboring villages Starosambirsk and Turchany counties Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 211—226 [in Ukrainian].
- Lepkij, D. (1890). About the skyscrapers. *The Zoria: pys'mo lyteraturno-naukove dlia ruskykh' rodyn'* (Vol. 10, pp. 150—153) [in Ukrainian].
- Kmit, Yu. (1915). Funerals customs and ceremonies from bojko. In *ZNTSH* (Vol. CXXII, pp. 161—166) [in Ukrainian].
- Huzij, R. (2007). *Folk tonatology: Carpathological investigations*. Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Mykhajlets'kyj, O. (1912). Funerals customs and ceremonies in villagse Trostianytsy, Sniatyn district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 302—315 [in Ukrainian].
- Onyschuk, A. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Karlovi Snyatyn district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 315—338 [in Ukrainian].
- Onyschuk, A. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Zelenytsya, Nadvirna district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 231—252 [in Ukrainian].
- Okhrymovych, O. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Voloshyantsy, Skilsky district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 226—231 [in Ukrainian].
- Boardejvyj, I. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Molodiev (Molodii) Chernovetsky district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 347—362 [in Ukrainian].

REFERENCES

- Huzij, R. (2003). The Etnografic Studies in the Funeral Customary of Ukrainian of Carpatian Region: Some General Directions and Results of Reseach Works. *The ethnology notebooks, 3—4*, 272—278 [in Ukrainian].
- Pol, W. (1966). *Works from the ethnography of the northern slopes of the Carpathians*. Wrocław [in Polish].
- Kuziv, I. (1889). The life and customs of the mountain people. *The Zoria: pys'mo lyteraturno-naukove dlia ruskykh' rodyn'*, 21, 351—352 [in Ukrainian].

- Derkach, V. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Verbiivtsi, Terebovsky district. *Etnohrafichnyj zbirnyk*, XXXI—XXXII, 369—378 [in Ukrainian].
- Tarasevs'kyj, P. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Shebekyni, Bilhorod district, Kurs'koi hub. *Etnohrafichnyj zbirnyk*, XXXI—XXXII, 403—424 [in Ukrainian].
- Huzij, R., Varkhol, J., & Varkhol, N. (2002). Funerals ceremonies. In *Lemkivshchyna* (Vol. 2, pp. 94—109). Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Halaychuk, V. (2010). From the Spiritual Culture of Bohorodchany Region: Customs, Beliefs and Legends Related to the Conceptual Representation of Death and the Dead. *Mythology and Folklore*, 3—4 (7), 27—49 [in Ukrainian].
- Krasykov, M. (2015). The death of death (before the understanding of Ukrainian national thanatology). In *Folk culture of Ukrainian: life cycle of people* (Vol. 5). Age. Death. Culture of worshiping the dead (Pp. 173—206). Kyiv: Duliby [in Ukrainian].
- Voitovich, N. (2015). *Folk Demonology of Boykivshchyna*. Lviv [in Ukrainian].
- Agapkina, T.A. (1994). South Slavic beliefs and rituals associated with fruit trees, in the general Slavic perspective. In *Slavic and Balkan folklore (Ethnolinguistic study of Polissya)* (Pp. 84—110). Moscow: Indrik [in Russian].
- Zelenyn, D.K. (1937). *Totem trees in the legends and rituals of the European peoples*. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR [in Russian].
- From the Carpathian Mountains. Ukrainian folk-ballads* (1981). Uzhorod: Carpathian [in Ukrainian].
- Onischuk, A. (1909). Materials to the Hutsul demonology, written in 1907—1908 in Zelenitsy, Nadvirna district by Antin Onischuk, the folk teacher. *Materiialy do ukrains'koi etnol'ohii* (Vol. XI, pp. 1—139) [in Ukrainian].
- Goisak, V. (2010). *The linguistic picture of the world reflected in folk carols from Lemkivshchyna*. Horlyts [in Ukrainian].
- Hnatyuk V. (1902). Moralizing and philosophical legends. *Etnohrafichnyj zbirnyk*, XIII (Vol. 2, pp. 87—206) in Ukrainian].
- Yavors'kyj, O. (1912). Funerals customs and ceremonies in Yasel's'kim dis. *Etnohrafichnyj zbirnyk*, XXXI—XXXII, 209—210 [in Ukrainian].
- Zelenin, D.K. (1991). *East Slavic ethnography*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Goshchitska, T. (2008). Field ethnographic materials on the theme «People's construction», collected in the Skole district of Lviv region. In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 576. Arc. 1—72 [in Ukrainian].
- Ziubrovs'kyj, A. (2005). Field materials from the expedition to the Starosambir's'kyj district, L'viv's'koi area. In *Archive of the HF LNU*. F. Od. save 124-E. Arc. 1—60 [in Ukrainian].
- Andriyavska, T. (2018). Plants in Traditional Rituals of the Carpatian Mountains and their Foothills. In *Fortecia — the collection of «Tustan» reserve* (Pp. 320—330). Lviv [in Ukrainian].
- Goroshchko, L. (2005). Field materials before topic of «Calendar and family custom and ceremonies» from the expedition to the Skolivs'kyj, Turkivs'kyj district, L'vivska area, Verkhovyns'kyj district Ivano-Frankivs'koi area, Vyzhnyts'kyj, Putyl's'kyj district, Chernivets'koi area, Rakhivs'kyj, Velykobereznians'kyj district, Zakarpats'koi area). In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 533. Arc. 1—183 [in Ukrainian].
- Siletskyj, R. (2011). *Traditional bulding rites of Ukraine*. Lviv: LNU of I. Franko [in Ukrainian].
- Goshchitska, T. (2009). Field materials before topic of «Native arxitektura» from the expedition to the Drohobyt's'kyj, Stryjs'kyj, Skolivs'kyj district, L'viv's'koi area ta Rozhniativ's'kyj district, Ivano-Frankivs'koi area). In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 595. Arc. 1—95 [in Ukrainian].
- Halajchuk, V. (2006). Mythological representations about plants. In *Ethnogenesis and ethnic history of the Ukrainian Carpathians* (Vol. 2, pp. 590—608). Lviv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy [in Ukrainian].
- Siletski, R. (2003). The choice of building material for Ukrainians (bans, signs, customs, beliefs). In *Bulletin of the University of Lviv. The series is historical* (Vol. 37/1, pp. 525—541) [in Ukrainian].
- Duda, N. (2006). The symbol of tree in the primitive culture. In: *Naukovyj visnyk. Natsional'nyj lisotekhnichnyj Universytet* (Vol. 16.4., pp. 57—62) Lviv [in Ukrainian]
- Kuzelia, Z. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Samushyni, Zastavnets'kyj district *Etnohrafichnyj zbirnyk*, XXXI—XXXII, 363—369 [in Ukrainian].
- Sedakova, O. (2004). *Poetics of the rite. Funeral rites of the Eastern and Southern Slavs*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Chori Y. (2003). Plant-animal wildlife (Legends, legends and stories about fauna and flora). Mukachevo [in Ukrainian].
- Lyps, Yu. (1954). *The origin of things: from the history of human culture*. Moscow: izdatel'stvo inostrannoj lyteratury [in Russian].
- Aharkyna, T.A. (2002). Ель. *Slavic mythology: Encyclopedic dictionary* (Pp. 155—156) Moscow [in Russian]
- Funerals ceremonies. (2013). In *Russian people. Ethnographic Encyclopedia: in 2 volumes* (Vol. 2, pp. 197—209). Moscow [in Russian].
- Digital archiv SHKR «Tustan». Od. save 136 (Photographs by Ivan Shveda) [in Ukrainian].
- From a parent source. To the anniversary of the comprehensive school I—III centuries, the village of Pidgorodtzi, Skole district, Lviv region.* (2011). Lviv: Pidgorodtzi [in Ukrainian].
- Vincent, S. (2011). *On a high mountain*. Ivano-Frankivsk: Lileja-NV [in Ukrainian].
- Afanasyeva, N.E., & Plotnikova, A.A., (1995). Coffin. *Slavic mythology: Encyclopedic dictionary* (Pp. 553—558). Moscow [in Russian].
- Kolberg, O. (1973). Rus Karpatska (Part 1). In *Works all* (Vol. 54). Wroclaw; Poznac: Ludowa spoldzielnia wydawnicza [in Polish].

- The little boy and the Baltics Tales*. (2017). Kharkiv [in Ukrainian].
- Gnatyuk, V. (2000). Description of Ukrainian mythology. Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Shukhevych, V. (1997). Hutsul'schyna. *First and second part (Reprint edition)*. Verkhovyna [in Ukrainian].
- Cherleniak (Kerechany). I. (2018). Protective action for alive and magik action connected with the birial of the deceased of the Transcarpathian Ukrainians. *The ethnology notebooks*, 3, 662—670 [in Ukrainian].
- Shukhevych, V. (1902). Hutsul'schyna. In: *Materialy z ukrains'korus'koi etnolohii* (Vol. VII, pp. 1—300) [in Ukrainian].
- Levkievskaya, E.E. (2002). *Slavic amulet. Semantics and structure*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Bogatyrev, P.G. (1971). Magic acts, rites and beliefs in Transcarpathia. In *Questions of the theory of popular art* (Pp. 167—296). Moscow: Art [in Russian].
- Goroshchko, L. (2003). Field materials before topic of «Calendar and family custom and ceremonies» from the expedition to the Drohobys'ts'kyj district, L'viv's'koi area. and Kosivs'kyj district, Ivano-Frankivs'koi area). In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 513. Arc. 1—73 [in Ukrainian].
- Boryak, O. (2009). Maternity and funeral rites. In *Ethnoculture of Rivne Polissia* (Pp. 219—238). Rivne [in Ukrainian].
- Toporov, V.N. (2010). *World Tree. Universal sign complexes* (Vol. 1). Moscow [in Russian].
- Kuz'mak, M. (1912). Funerals customs and ceremonies in village Zhabiu-Maguri, Kosivs'koho povita. *Etnohrafichnyj zbirnyk*, XXXI—XXXII, 290—299 [in Ukrainian].
- Goroshchko, L. (2004). Field materials before topic of «Calendar and family custom and ceremonies» from the expedition to the Drohobys'ts'koho ta Skolivs'koho district, L'viv's'koi area ta Kosivs'koho district, Ivano-Frankivs'koi area, Putyl's'koho district Chernivets'koi area). In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 521. Arc. 1—46 [in Ukrainian].
- Ostapyk, O. (1991). Field materials from the expedition to the Starosambir district, to the Boykivshchyna. In *Archive of the IN NANU*. F. 1. Op. 2. Od. save 370. Arc. 1—115 [in Ukrainian].
- Stankevych, M. (2002). *Ukrainian artistic tree XVI—XX s.* Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Stankevych, M. (1997). Structure of the artistic text of the cross. Ukrainian Crossology: Art Studies. *Special edition of Ethnology Notebooks of the Institute of Ethnology, the National Academy of Science of Ukraine* (Pp. 7—20). Lviv [in Ukrainian].
- Oplestinova, H. (2016). *The disappeared world of the Carpathian Rusive photo of Rudolf Hulka's charts (1887—1961)*. Praha [in Czech].
- Svitluk, P.M. (2008). *Heavenly Well: Transcarpathian folk traditions, legends, beliefs, customs, traditions and life*. Uzhhorod: Grazda [in Ukrainian].
- Kolberg, O. (1972). *Rus Chervona* (Part 1). In *Works all* (Vol. 54). Wrocław; Poznan: Ludowa spoldzielnia wydawnicza [in Polish].
- Nesen, I. (2015). Polissye Cemeteries: Traditions and Modernity. In *Folk culture of Ukrainian: life cycle of people* (Vol. 5 Age. Death. Culture of worshiping the dead) (Pp. 288—297). Kyiv: Duliby [in Ukrainian].
- Sokil, V., & Sokil, H. (1998). *Folklore materials from the fatherland*. Lviv [in Ukrainian].
- Ahapkina, T.A. (2002). Tree. *Slavic mythology: Encyclopedic dictionary* (Pp. 133—136) Moscow [in Russian].
- Kolberg, O. (1990). Tales of Pokutia. Uzhhorod: Carpathian [in Ukrainian].
- Ficher, A. (1926). *Polish people. Handbook of Polish ethnography*. Lwiv; Warszawa; Krakiv [in Polish].
- Stankevych, M. (2006). Ukrainian artistic tree. In *Ethnogenesis and ethnic history of the Ukrainian Carpathians* (Vol. 2, pp. 709—726). Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Aysmond, Y. (2017). My Hunting Adventures. On the reindeer in the Carpathian forest. In *Mytilivska Atlantis of the Lviv Carpathians: history and mythology, articles and photos* (Pp. 93—97). Lviv: Piramida [in Ukrainian].
- Potushniak, F. (1941). Suicides in the People's Faith *Lyteraturno-naukova pryloha karpatskoj nedili*, 1 (Part 3, pp. 21—22) [in Ukrainian].
- Zborovs'kyj, P. (2015). *Legends, tricks and tales from Turkovshchyna*. Lviv [in Ukrainian].
- Sokil, V. (1994). *Pysana Kernitsa. Toponymic legends and legends of the Carpathian Ukrainians*. Lviv: In-tut narodoznavstva NANU [in Ukrainian].
- Fisher, A. (1921). *Funeral customs of the Polish people*. Lwiv [in Polish].
- Nagornyuk, O. (2015). The tract of the elder near the village. Luko as an example of the transformation of ideas related to the death of a sudden death. In *Folk culture of Ukrainians: life cycle of people* (Vol. 5 Age. Death. Culture of worshiping the dead) (Pp. 323—332). Kyiv: Duliby [in Ukrainian].