



УДК 393:133.4(477.85/.87) (=1.23)  
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2020.05.1051>

## ВЛАСТИВОСТІ МЕРТВОГО ТІЛА ЛЮДИНИ В ГУЦУЛЬСЬКИХ МАГІЧНИХ ПРАКТИКАХ

Василь ІВАНЧУК

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8251-8708>  
аспірант, кафедра етнології і археології,  
Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника,  
вул. Шевченка, 57, 76018, Івано-Франківськ, Україна,  
e-mail: [vasylivanchuk994@gmail.com](mailto:vasylivanchuk994@gmail.com)

Сьогоднішнє варіативне залучення до магiчних дiй тiла небiжчика та його речей у гуцульськiй етнолокальнiй традицiї, вiдсутнiсть спеціальних досліджень у цiй сферi зумовлюють наукову *актуальнiсть* розвiдки. *Мета* статтi — простежити та проаналiзувати рiзноманiтнi гуцульськi побутово-магiчнi практикi, базованi на застосуваннi мертвого тiла людини та предметiв, якi до нього дотикались й вiд цього стали медiатором його фiзичних ознак. *Об'єктом* дослідження є традицiйнi магiчнi обряди жителiв Гуцульщини, а *предметом* — використання тiла небiжчика, його субститутiв у контактнiй та iмiтативнiй магiї. Розвiдка ґрунтується на загальновидомих в етнологiчнiй науцi *методах*: типологiчному, структурно-функцiональному, порiвняльному.

На основi етнографiчних описiв кiнця ХІХ — початку ХХ ст., сучасних польових матерiалiв з теренiв Гуцульщини та даних з iноетнiчних мiсцевостей розглянуто побутово-магiчнi дiї, у яких використовуються властивостi тiла мерця i його субститутiв. Встановлено, що, залежно вiд акцiонально-смыслового навантаження того чи iншого обряду, всi такi чинностi ґрунтуються на контактнiй, в певних моментах — iмiтативнiй магiї, а iнколи на їх спiльнiй дiї. У рамках дослідження заперечена теза про те, що генеза надприродних властивостей субститутiв мерця є функцiональною рисою культу предкiв, оскiльки вважаємо магiчнi здатностi цих предметiв результатом мислення та побутового споглядання за небiжчиком людей, якi розгледiли в ньому вiдповiднi фiзичнi ознаки i почали їх переносити за аналогiєю на предмети i процеси навколишнього свiту.

**Ключовi слова:** Гуцульщина, гуцули, магiя, мертве тiло, субститутити мерця.

Vasyl IVANCHUK

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8251-8708>

Post-graduate student of archeology and ethnology department

Vasyl Stefanyk Precarpatian National University,  
Shevchenko street, 57, 76018, Ivano-Frankivsk, Ukraine,  
e-mail: [vasylivanchuk994@gmail.com](mailto:vasylivanchuk994@gmail.com)

## PROPERTIES OF A DEAD HUMAN BODY IN HUTSUL MAGIC PRACTICES

Today's variable involvement in magic activities of the body and the possessions of the deceased in Hutsul ethnocultural tradition, and the absence of special research in this sphere determine the scientific *importance* of the investigation. *The goal* of the article is to trace and to analyze different Hutsul household magic practices that are based on the usage of a dead human body and the things that touched it became a medium of its physical characteristics. *The object* of the research is traditional magic rites of the inhabitants of Hutsulshchyna; and *the subject* is the usage of the body of the deceased and its substitutes in contagious and imitative magic. The investigation is based on well-known methodology in ethnological science: typological, structural-functional, comparative.

Household magic activities, in which properties of the body of the deceased and its substitutes are used, are examined on the basis of ethnographic descriptions of the late 19th and the early 20th centuries, and modern field case study from Hutsulshchyna area and foreign ethnic locations. Depending on the actional and meaningful impacts of this or that rite, all such activities are based on contagious and, in certain cases, imitative magic; sometimes on their combined action. A superficial study of the problem revealed an ambivalent nature of the body of the deceased: on the one hand, its physical parts, as well as things that were in contact with it, produce harm; but on the other hand, positively solve certain situational household problems. However, dual, according to a modern moral-ethical perception, abilities of the body of the deceased are only conditional, since every magic rite is realized on a common sense basis due to retranslation of physical features of a dead human or their derivative mental and physical states: lifelessness, death, sickness, inadequacy, solidity, indifference, drowsiness, staticity, blindness, mutism, semantics of end, ending.

Within the research we denied the thesis stating that the supernatural features genesis of the substitutes of a deceased is a functional characteristic of an ancestry cult, since we consider magical abilities of these things to be a result of thinking and household contemplation of people that discovered in the deceased accordant physical features and began to transfer them by analogy to things and processes of the surrounding world.

**Keywords:** Hutsulshchyna, Hutsuls, magic, dead body, substitutes of a deceased.

**Вступ.** До архаїчних складових народної культури належать магичні практики, дотичні до них вірування і ритуали, оскільки відображають певним чином універсальні установки мислення і сприйняття людиною світу. В цьому контексті прадавними є і магичні практики, які для досягнення певної мети використовують властивості мертвого тіла людини та речі, що з ним контактували. Як свідчать етнографічні матеріали початку минулого століття та сучасні польові дані, тіло мерця серед гуцулів уважається надпотужним магичним джерелом, яке традиційно застосовується як для спричинення шкоди, так і позитивного результату в ситуативно-повсякденних обставинах. Тому поліваріативна акціонально-сміслова основа ритуальних дій, у яких використовуються властивості тіла мерця, їх сьогочасне побутове «життя» в гуцульській етнологічній традиції, і відсутність спеціальних досліджень таких магичних чинностей зумовлюють наукову актуальність розвідки.

Джерельною основою статті є етнографічні фіксації другої половини XIX — першої чверті XX ст., здійснені: С. Вітвицьким [1], Л. Вайгелем [2], Р. Кайндлем [3], В. Шухевичем [4], А. Онищуком [5; 6], а також сучасні авторські польові матеріали з теренів Гуцульщини.

Магичні властивості тіла мерця, його речей в різному дискурсі та фактографічно-аналітичній наповненості присутні на сторінках розвідок як українських, так й іноземних дослідників: П. Богатирьова [7], Ф. Потушняка [8, с. 32], В. Конобродської [9, с. 236—244], Н. Войтович [10, с. 92—92], Б. Кузьмінської [11, с. 249], Н. Вархол [12, с. 38], Н. Несен [13, с. 253], І. Череляк [14, с. 669], С. Ульяновської [15], М. Красикова [16], Р. Кіся [17, с. 14], Г. Кабакової [18], О. Седакової [19, с. 120—122], Є. Левкієвської [20, с. 61—62]. Вони розглядають магичні здатності мертвого тіла людини та її речей як складову ширшої теми, переважно поховальної обрядовості, чи загалом магичних дій, представлених у традиційній культурі певної етнічної спільноти. Більшість науковців обмежуються констатацією надприродних властивостей субститутів покійного, рідше їх типологізації, але не вдаються до детального аналізу, відповідно не намагаються їх пояснити, а коли і пробують це зробити, то, як правило, лишень стверджують про їхню амбівалентну функціональність чи відносять до пережитків культу предків. До того ж,

переважно розглядають різномірні етнокультурні терени, і тільки в поодиноких моментах Гуцульщину. З огляду на це вважаємо, що гуцульські магичні практики, які реалізуються на основі залучення властивостей мертвого тіла людини, в науковій літературі розглянуті вкрай фрагментарно, що й обумовлює актуальність вивчення вказаної теми.

У теоретичному відношенні ми послуговуємось дослідженнями магичних практик, поширених у традиційних суспільствах, англійського етнологі-еволюціоніста Дж. Фрейзера, який встановив, що всі такі чинності ґрунтуються на *симпатичній* магії: в її основі ідея, згідно з якою речі, які дотикались між собою, можуть впливати одні на одних на відстані, оскільки між ними існує невидимий симпатичний зв'язок, який передає магичний імпульс [21]. Симпатичну магію дослідник диференціював на два види: *гомеопатичну* (імітативну; закон подібності), основний принцип якої — подібне продукує подібне, наслідок подібний на свою причину; *контагіозну* (закон контакту, або зараження), яка базується на розумінні, що речі, які перебували між собою в дотику, назавжди взаємопов'язані, тому, щоб не відбулось з однією з них, те саме станеться з іншою [21, с. 22]. Водночас посприяли в теоретично-методологічному відношенні студії магичних практик радянських дослідників Є. Кагаровата, С. Токарева [22; 23].

*Мета статті* — простежити інваріанти гуцульські побутово-магічні практики, базовані на застосуванні мертвого тіла людини та речей, які до нього дотикались і стали медіатором його фізичних ознак. *Об'єктом дослідження* є традиційні магичні обряди жителів Гуцульщини, а *предметом* — використання в магично-ворожильних чинностях тіла небіжчика та його субститутів. Дослідження ґрунтується на загальновідомих в етнологічній науці *методах*: типологічному, структурно-функціональному, порівняльному.

**Основна частина.** Ще в 20-х рр. XX ст. радянський дослідник П. Богатирьов, спостерігаючи за побутовою культурою українців Закарпаття, в тому числі гуцулів, спостеріг, що в тамтешній звичаєвості труп людини, як і будь-який інший предмет, згідно з законом контакту, в конкретному моменті володіє здатністю передавати іншому об'єкту свої найбільш суттєві якості, включно і саму смерть [7, с. 273].

У гуцульській практиці використання властивостей мертвого тіла людини, як і речей, що до нього дотикалися, залежно від ситуації, ґрунтується на контактній, у певних моментах — імітативній, а інколи на тій та іншій магії водночас. Прикладом дії мертвого тіла людини через безпосередній прямий контакт є заборона для вагітної жінки доторкатись до мерця, адже вважається, що в цьому випадку маля в утробі своєї матері може обмертвіти<sup>1</sup>. Сюди ж відноситься уявлення, згідно з яким особі можна нашкодити, поклавши її волосину чи шматок одягу на мертво тіло людини: «Кажуть, якщо хочеш зробити зло, то треба взяти з неї волос чи який одяг; і як поставити його в домовину, то людина також слабує. Як хороньит, то свої глядьит, аби ніхто нічого в труну не поставив»<sup>2</sup>. Тобто, волосся чи одяг навіть на відстані зберігають зв'язок з людиною, якій належать, тому, якщо ними доторкнутися до мерця, вони заражаються його властивостями, і водночас це відбувається з особою — їх колишнім власником.

На імітативному принципі базується спостережене серед гуцулів вірування, що відвідини вагітною жінкою мерця, навіть і без її контакту з його тілом, можуть зумовити зовнішню схожість немовляти з небіжчиком: «Стараються не йти (вагітні жінки до померлого. — *I. В.*), аби не дивитися на тіло, аби дитина не була похожа на мертво людину»<sup>3</sup>. Тут за аналогією фізичні характеристики тіла небіжчика проєктуються на відстані без дотику на дитину, з огляду на це закон подібності, тобто імітативної магії, стосовно теми дослідження зводиться до схеми: мертво тіло дистанційно переносить на інші об'єкти, або процеси, свої зовнішні ознаки, передусім, мертвість і смерть.

Тепер розглянемо різні в акціональному, а головне — мотиваційно-смісловому відношенні гуцульські практики, в яких найчастіше задіяне мертво тіло людини. З огляду на те, що мерць здатен передавати свої властивості, передусім, мертвість і

смерть, то відповідно виробились певні місцеві дії із залученням частин тіла небіжчика та речей, що до нього дотикались, для продукування зла. Так, на початку ХХ ст. закарпатські гуцули, мешканці Рахова та Ясіні, тому, з ким мали конфлікт, закопували біля хліва кістки небіжчика, адже вірили, що це завдасть непоправної шкоди худобі, яка там знаходиться [24, с. 139]. Згідно із записами С. Витвицького, з ідентичною мотивацією гуцули підсипали під поріг стайні суміш із кісток та золи: «Голодна худоба як злиже такий попіл, то гине» [1, с. 62]. Доречно зауважити, що відповідні ознаки мертвого тіла є свого роду універсальними, несуть в собі домінуючо-негативну семантику і, згідно з імітативно-магічним принципом, зафіксованим серед гуцулів на початку ХХ ст. в с. Зеленці (сучасне с. Зелена, Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл. — *I. В.*), здатні передаватись на процеси навколишньої дійсності не лише від небіжчика-людини, але й від мертвих створінь живої природи: «Юк котра гіюка має що на легіня, або на другу гіюку, то бере запортюк (зіпсутий у яйці плід курчати. — *I. В.*) и иде тай закопе го під поріг, то уже ци він, ци она, то там буде така сварка, най Бог оборони! Тай она — то не віддастсі, а як він — то ні уженітьсі» [25, арк. 17]. Тотожний ритуал «підкидання» фіксований і на Буковинській Гуцульщині: «Підсуваються частини вбитої нечистої тварини, загорнуті в хустку, під поріг хати, в якій живе супротивник» [3, с. 122]. На таких прикладах, незалежно від того, чи відбувається контакт, чи лише принцип подібності, простежується аналогія, що для живих частини тіла померлої людини, як і тварини, становлять метафізичну небезпеку — переносять мертвість, хворобу, смерть і продукують семантику «кінця».

Значно більша кількість відповідних сюжетів простежуються на прикладах об'єктів, які дотикались до мерця, через це стали носіями його властивостей і, в свою чергу, здатні їх передавати через контакт чи за подібністю на відстані. Таким поширеним об'єктом є вода, якою мийуть мертво тіло. В обряді обмивання небіжчика вона виконує катартичну функцію — очищує мерця, маркує зміну його статусу — перехід до «іншого світу» [26, с. 371]. Але під час цього процесу вода перебувала в безпосередньому контакті з мертвим тілом, тому увібрала в себе його властивості. Згідно з гуцульськими віруваннями, вона стала «мертвою

<sup>1</sup> Зап. 21.09.2018 р. в с. Чорна Тиса Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Мельник Анни, 1937 р. н., арк. 2;

Зап. 16.04.2018 р. в с. Косівська Поляна Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Тафійчук Анни, 1950 р. н., арк. 3.

<sup>2</sup> Зап. 08.07.2017 р. в смт Ворохта Івано-Франківської обл., від Никорак Анни, 1950 р. н., арк. 4.

<sup>3</sup> Зап. 30.01.2020 р. в смт Верховина Івано-Франківської обл., від Ільюка Миколи, 1968 р. н., арк. 5—6.

водою»<sup>4</sup>, «мертвинням»<sup>5</sup>, і також використовується у відповідних магічних діях, які в певних моментах мають локальний характер, а деінде співзвучні з поширеними в інших етнокультурних ареалах.

Відповідно до записів початку ХХ ст. із с. Криворівня (Верховинський р-н, Івано-Франківська обл.), воду, в якіймили мерця, гуцули виливали на стіни хати, щоб позбутись бліх, оскільки від цього ті умертвлялись, ставали нерухомими [27, арк. 3]. Щоб нашкодити іншим особам, таку воду і в наш час можуть виливати на перехрестя доріг, або кропити тіло людини, якій хочуть завдати прикростей: «Підсипали на перехрестях. Могло до того бути, що людина й помирала чи хвора була»<sup>6</sup>; «Коли миють кіло, цю воду мають вилити на таке місце, щоби ніхто туди не ходив, бо може обмертвити другу людину. Якщо я хочу збити зла, то треба цив водов побрискати тіло живої людини, і вона на якийсь чьис може обмертвитисі. Людина не помре, але буде ходити вйила, нічого їй не буде хотітисі, і через деякий чьис вона відходить»<sup>7</sup>. Повсюдно вважається, якщо наступити ногою на локус, де вилито таку купіль, людина, або інша жива істота, здатна «обмертвіти»<sup>8</sup>, «окалічити»<sup>9</sup>, «померти»<sup>10</sup>,

«збожеволіти»<sup>11</sup>. В українців Словаччини зафіксований ідентичний за суттю обряд «підливання»: щоб нашкодити особі, достатньо, аби та переступила місце, де перед цим вилита вода від мерця. Вважалося, що після цього тіло такої людини починало поступово слабнути і з дня на день «всихати» [12, с. 38]. Поліщуки також вірили: хто вступить у «мертву воду», заслабне і може померти [15, с. 71]. З огляду на перенесення такою водою характеристик мерця на Коломийщині її спеціально лили на річковий берег, щоб річка стала спокійна і більше його не руйнувала [28, с. 300]. Серед жителів Снятинщини побутували уявлення: якщо вилити «мертву воду» на плодове дерево — те всохне [29, с. 308]. Бойки Закарпаття, як і частини тіла мерця, під поріг хати своїх ворогів закопували пляшку з «мертвою водою», вірячи, що від цього помруть всі жителі будинку [30, с. 299].

У більшості наведених випадків ознаки мертвого тіла людини передаються через посередництво води як своєрідного медіатора, який і переносить фізичні ознаки небіжчика. В основі наведених сюжетів — аналогії, згідно з якими через контакт з «мертвою водою» жива людина, комаха, річка, плодове дерево, як до цього і сама вода, стануть подібними до фізичного стану небіжчика — неживими, мертвими, хворими, менше рухливими, неповноцінними. Разом з цим, якщо в усіх інших варіантах після зараження має обов'язково відбутись контакт цієї води з жертвою, то в бойківському варіанті реалізується принцип подібності. Тут доречна аналогія з тим, що і в наш час воду, в якій купали тіло мерця, його нігті, волосся гуцульські знахарі використовують для ворожбитства, як правило, спричинення шкоди на відстані, тобто також вся дія реалізується без фізичного контакту з жертвою<sup>12</sup>.

Як і вода, поширеними речами, які використовуються в магічних практиках після контакту з мер-

<sup>4</sup> Зап. 10.07.2016 р. в с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., від Федорчук Марії, 1952 р. н., арк. 5; Зап. 14.04.2018 р. в м. Рахів Закарпатської обл., від Ворохти Марії, 1965 р. н., арк. 2; Зап. 20.09.2018 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Тафійчук Марії, 1945 р. н., арк. 3.

<sup>5</sup> Зап. 28.06.2016 р. в с. Заріччя Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Клим'юк Ірини, 1931 р. н., арк. 7.

<sup>6</sup> Зап. 30.01.2020 р. в с. Зелене Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., від Яцків Галини, 1948 р. н., арк. 1.

<sup>7</sup> Зап. 30.01.2020 р. в смт Верховина Івано-Франківської обл., від Ільюка Миколи, 1968 р. н., арк. 6.

<sup>8</sup> Зап. 30.01.2020 р. в смт Верховина Івано-Франківської обл., від Ільюка Миколи, 1968 р. н., арк. 7; зап. 09.11.2016 р. в с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., від Ясенчука Івана, 1961 р. н., арк. 3.

<sup>9</sup> Зап. 30.06.2016 р. в с. Чорний Потік Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Тимінського Миколи, 1938 р. н., арк. 7; зап. 28.06.2016 р. в с. Заріччя Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Клим'юк Ірини, 1931 р. н., арк. 7; Зап. 19.06.2017 р. в с. Чорні Ослави Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Козловської Розалії, 1933 р. н., арк. 3.

<sup>10</sup> Зап. 31.01.2020 р. в с. Зелене Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., від Харук Марії, 1938 р. н., арк. 3.

<sup>11</sup> Зап. 22.05.2018 р. в с. Розтоки Путильського р-ну, Чернівецької обл., від Ткачук Ольги, 1958 р. н., арк. 2.

<sup>12</sup> Зап. 10.07.2016 р. в с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., від Федорчук Марії, 1952 р. н., арк. 5; Зап. 28.06.2016 р. в с. Заріччя Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Клим'юк Ірини, 1931 р. н., арк. 19; Зап. 22.05.2018 р. в с. Розтоки Путильського р-ну, Чернівецької обл., від Ткачук Ольги, 1958 р. н., арк. 2; Зап. 20.09.2018 р. в смт Ясіня Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Тафійчук Марії, 1945 р. н., арк. 3.

цем, є шнурок, або нитка, котрими під час ряздення зв'язують руки, ноги та підборіддя небіжчику, а також предмети, якими вимірюють розміри його тіла. В окремих гуцульських громадах родичі померлого обов'язково «сокотять» (стережуть. — *I. В.*), щоб ворожбити не взяли такий шнурок, оскільки ним, як і «мертвою водою», здатні нашкодити іншим особам<sup>13</sup>. На основі імітативної магії за допомогою таких ниток гуцули с. Бережниця Верховинського р-ну і по сей день захищають свої городи від кротів: для цього потрібно прикласти нитку по довжині тіла мерця, а відтак тягнути її за собою і обійти по периметру поле. Вважається, що після цього на городі більше не буде вказаної хтонічної істоти, оскільки та від цього «мертвіє» [16, с. 34]. Схожу практику, щоправда, із застосуванням жердки-мірки, яка дотикалась до покійного, зафіксував серед гуцулів на початку ХХ ст. А. Онищук.: «Взяти жердку, заміряти нею небіжчика і опісля виміряти нею свої поля чи городи; по сім киртиця, певно, вже не ступить на сю територію...» (с. Зелена) [6, с. 28]. Дані ритуали базуються на уявленні, що шнурок, жердка-мірка, які перебували в контакті з мерцем, як і перед цим вода, заразились властивостями його тіла, а відтак здатні їх передати чи проектувати через наступні контакти, тобто — на межу поля, а тому, якщо ту перетне живе створіння, за аналогією заразиться тими ж ознаками, що і мерць — стане нерухомим, мертвим.

Ідентичними властивостями наділені фактично всі предмети, які дотикались до небіжчика. Гуцули вважають «нечистим» і одяг, в якому померла людина. Його називають «заумерлий», у зв'язку з чим заборононо його знову одягати живим, оскільки вважається, що це їм пошкодить<sup>14</sup>. Відповідно через контакт діють і особисті речі мерця. На початку ХХ ст. в Горлицькому повіті зафіксоване повір'я: якщо волосся мерця зачесати гребенем, а після цього ним зробити те ж саме з живою людиною, то в останньої волосся більше не буде рости [32, с. 204]. Згідно із записами початку ХХ ст., така одежа могла шкоди-

ти також імітативно. Бойки вірили, якщо живу людину обмотати полотном, яким перед тим накривали труп, то всі в хаті, де це відбувалось, помруть [31, с. 178]. Через те, що предмети здатні заражатись від мерця його властивостями, серед гуцулів по сей день існують чіткі правила з їх нейтралізації. Це стосується «мертвої води», одягу, який був на тілі особи в момент смерті, волосся, нігтів, сміття, яке було в хаті під час перебування там мерця. Повсюдно такі об'єкти розміщують у важкодоступних місцях: воду виливають там, де не ходять люди; все інше знищують шляхом спалення, або закопують у землю. Однак дані способи мають локальні відмінності як у способах знешкодження, так і в світоглядних мотивуваннях і, як вважають дослідники, можуть бути редукованими символічними способами колишніх поховань мерців, у зв'язку з чим вимагають окремого вивчення.

Умовно відмежовуються від наведених сюжетів, в яких магічні практики, базовані на використанні відповідних властивостей померлого людського тіла, в основному продукували мертвість і смерть, ті чинності, що своїм наслідком крізь призму сучасних морально-етичних норм забезпечують більший позитивний результат, хоча, очевидно, також базуються на тих самих фізичних характеристиках мерця, що й перші. Загалом можна простежити, що частини тіла мерця, як і об'єкти, які були з ним в контакті, застосовувались, а в окремих моментах використовуються гуцулами і в наш час у народній медицині, практиках побутово-господарського, сімейно-особистісного характеру, для забезпечення успішного результату крадіжки чи судового процесу.

Зокрема, на основі фізичних властивостей тіла покійника, чи предметів, які були з ним в дотику, базуються певні лікувальні практики. Гуцули вірили, що омертвіння кістки живої людини можна зупинити завдяки дотику хворого місця до покійника: «Добре узьбити мертвому палець и до 3 раз утирати то місце (мертву кістку. — *I. В.*), то она не буде уже рости» (с. Зелена) [5, с. 249]. Ідентичне зафіксовано серед лемків та бойків, щоправда останні, аби викувати мертву кістку, тобто тверду і нечутливу, брали кістку мерця, її спалювали, і вже самим попелом намазували chore місце [33, с. 105; 34, с. 186]. Бойки також сіном, соломомою, взятою з-під небіжчика, вгамовували зубний біль [12, с. 43]. Нейтралізу-

<sup>13</sup> Зап. 11.07.2017 р. в с. Середній Березів Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., від Куничин Марії, 1947 р. н., арк. 2; Зап. 21.09.2018 р. в с. Стебний Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Мельничук Галини, 1956 р. н., арк. 2.

<sup>14</sup> Зап. 22.05.2018 р. в с. Розтоки Путильського р-ну, Чернівецької обл., від Ткачук Ольги, 1958 р. н., арк. 2.

вали біль у зубах за допомогою контакту з небіжчиком і українці Чернівецьчини: «Як зуб болить, то йде потримати умерця за палець, бо від того задубіють зуби, як задубіли у вмерця» [35, с. 340]. На Снятинщині шнурком від померлого позбувались болю в руках, а поліщуки контактом із мертвим тілом лікували як зуби, так і бородавки [36, с. 330, 13, с. 249]. Спільним для всіх наведених практик є, знову ж, перенесення через прямий контакт мертвості — власності тіла небіжчика на хворе місце живої людини, після чого останнє стає ідентичним до першого, тому перестає бути чутливим, і в результаті — виліковується. Усе це дає підстави погодитись з українським дослідником Р. Кісем про те, що речі, які контактували з мерцем, або і його частини тіла, по відношенню до живих мають амбівалентну природу: з одного боку, приносять очевидну користь, а з іншого — небезпеку [17, с. 14].

Вважається, що шнурок після обрядового використання, тобто дотику з мерцем, своєму наступному власнику сприяє в торгівлі: «У того базар ведеться»<sup>15</sup>. Деінде він забезпечує успішний продаж худоби та помічний в господарстві: «Цей шнурок корисний; коли я йду на базар і хочу корову продати, цим шнурком треба її вести. Воно (шнурок. — І. В.) давало силу продати корову»<sup>16</sup>; «коли корова брикає, то його зав'язують їй на ногу — і вона стає спокійна, не копає»<sup>17</sup>. Відповідно поліщуки такий шнурок в'язали до ноги телиці, яку вперше доїли, «щоб сумирна була» [13, с. 253]. Якщо в сюжетах з торгівлею до кінця не зрозуміло, як саме діє магична дія шnurка, то в ситуації з його використанням для заспокоєння худоби відбувається перенесення через контакт статичності як властивості мерця, що і приносить позитивний результат. Шнурок, взятий від покійного, допомагає в ситуативно-побутових обставинах, зокрема успішно перетнути міждержавний кордон: «Одна жінка їхала з тим шнурком до Чехії; коли почалися заграниці, то з тим шнурком її ні-

коли не перевіряли на кордоні»<sup>18</sup>. Пояснення такої дії знаходимо через залучення відповідної фіксації з Опілля: якщо мати під час перетину границі бинти, якими підв'язували підборіддя мерця, то вони «засліплюють» очі митникам, і тому можна успішно провезти через границю тютюн, горілку та інші товари [11, с. 250]. Отже, разом з бинтами ретранслюється сліпота — тілесна ознака небіжчика.

Шнурок, знятий з тіла небіжчика, корисний в любовній магії, за допомогою нього можна приворожити і задобрити хлопця чи дівчину<sup>19</sup>. З поодиноких фіксацій маємо детальний опис цього ритуалу: «Можна було обвити хлопця молодого. Як він лягає спати, то зав'язали йому ноги. От, наприклад, він до одної дівчини ходит, а другі хотять, аби він до неї ходив; і ним могли його приворожити»<sup>20</sup>. В магично-імітативній практиці гуцулів нитка, що перебувала на тілі небіжчика, здатна вирішити сімейно-побутові негаразди. Гуцулка Закарпаття, коли її б'є чоловік, підшиває нитку з мерця в одяг свого кривдника і промовляє магично-вербальне замовляння: «Аби ти не мав моци до мене, як не може мертвий ноги підняти!»<sup>21</sup>. Схоже практикували і поліщуки: для того, щоб чоловік не бив жінку, в його штани підшивали стрічки з рук покійника [37, с. 242].

Тут напрошується зіставлення із наведеним польським сюжетом, де таким шнурком обв'язують ноги корови і яка після цього також перестає бути норовливою, а також зафіксованими на суміжних до Гуцульщини теренах способах боротьби з алкоголізмом, що також базуються на застосування магичних властивостей об'єктів, які торкались померлого. За повідомленням Й. Шнайдера, покутяни с. Печеніжин на Коломийщині, щоб змусити пияка припинити вживати горілку, клали під язик померлому монету, відтак її вмочували у горілці, і останню давали п'яниці. Вважалось, що після цього особа припиня-

<sup>15</sup> Зап. 10.07.2016 р. в с. Космач Косівського р-ну, Івано-Франківської обл., від Федорчук Марії, 1952 р. н., арк. 5; Зап. 28.06.2016 р. в с. Заріччя Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Клим'юк Ірини, 1931 р. н., арк. 19.

<sup>16</sup> Зап. 30.01.2020 р. в смт Верховина Івано-Франківської обл., від Ільюка Миколи, 1968 р. н., арк. 7.

<sup>17</sup> Зап. 22.09.2018 р. в с. Кваси Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Ковбасюк Анни, 1952 р. н., арк. 2.

<sup>18</sup> Зап. 30.01.2020 р. в с. Зелене Верховинського р-ну, Івано-Франківської обл., від Яцків Галини, 1948 р. н., арк. 1.

<sup>19</sup> Зап. 28.06.2016 р. в с. Заріччя Надвірнянського р-ну, Івано-Франківської обл., від Клим'юк Ірини, 1931 р. н., арк. 19.

<sup>20</sup> Зап. 30.01.2020 р. в смт Верховина Івано-Франківської обл., від Ільюка Миколи, 1968 р. н., арк. 6.

<sup>21</sup> Зап. 21.09.2018 р. в с. Стебний Рахівського р-ну, Закарпатської обл., від Мельничук Галини, 1956 р. н., арк. 2.

ла вживати спиртне [38, с. 115]. Тотожні практики, базовані на використанні предметів, які коли-небудь контактували з тілом мерця, зафіксовані серед українців Закарпаття: на Іршавщині, аби чоловік перестав випивати, його поїли горілкою, яку перед тим процідили через «ґаті», чи «пачмаги» (штани. — *I. В.*) померлого. Це також мало супроводжуватись примівкою: «Товди бись пив, як сись (померлий. — *I. В.*) буде пити!» [14, с. 669].

Скрізь після контакту з мерцем відповідний предмет — шнурок, монета, штани продукують зупинення, нерухливість, статичність, тобто фізичні ознаки небіжчика, внаслідок чого хлопець перестає зустрічатись з дівчиною, чоловік бити дружину, пияк вживати алкоголь. Разом з тим у певних моментах здатності субститутів небіжчика посилюються іншими магічними чинниками. Так, в ситуаціях, де жінка підшиває до одягу чоловіка нитку, проціджують горілку крізь одяг померлого, процес підсилюється відповідними вербальними замовляннями, в яких особи, на котрих спрямована магічна дія, ототожнюються з небіжчиком. Натомість в сюжетах, де фігурують любовні ворожіння, на думку А. Байбуріна, магічна дія реалізується не лишень завдяки імітативно-контактному принципу, але й у смисловому значенні зав'язаного шнурка, оскільки він утворює магічний круг, потрапивши до якого людина опиняється в закритому просторі, і внаслідок цього відбувається її завороження [39, с. 12]. Застосування шнурка від мерця в любовній ворожбі корелюється із заборонаю серед гуцулів в'язати вузли, заціпати гудзика та ремені на померлому, оскільки вважається, що в протилежному випадку це загрожує тривалим, або й довічним вдівством для сімейної пари небіжчика. Однак, через свою поширеність, а також багатогранність світоглядно-обрядових мотивацій, цей сегмент духовної культури є предметом дослідження окремої розвідки.

Інший функціональний вектор речей, які дотикались до померлого, як і частин його тіла, — здатність позитивно впливати на процес крадіжки. За нотатками Л. Вайгеля, зробленими в околицях сучасного міста Яремче, якщо відітнути малий палець від ноги небіжчика і носити при собі, він охоронятиме крадія [2, с. 27]. Згідно зі спостереженнями Р. Кайндля, на теренах Буковинської Гуцульщини злодії, для того, щоб їх не схопили, також носили

біля себе малий палець ноги, щоправда, страченого злочинця [3, с. 125]. Більш детальні описи магічних практик, в яких використовуються предмети, що перед цим дотикались до мерця, або самі частини його тіла, для забезпечення успішного результату крадіжки, залишили А. Онищук та В. Шухевич: «Ту свічку, що мертвец держит у руках, добре мати; из неу добре ити красти, бо як засвіти, то усьо спит, гейби мертве». «Якби узйти из мирцьи чи би кіла кавалок, чи волос, чи кістки, то добрий би був злодій» (с. Зелена) [5, с. 250]; «Йик злодій хоче чоловіка обмертвити, бере мертву свічку з домовини із цвинтарки; тоту свічку зажигает и обходит 3 рази довкола хати за сонцем; у тій хаті стають люди такі, йик мертві; аби шо з ними робив, вони того не чуют. Тогди заходит злодій у хату и набирає чого хоче; йик вйде, обходит хату три рази на зістріть (зустріч. — *I. В.*) сонці, тоти люде назад оживають» (Галицька Гуцульщина) [4, с. 218]. Схожі дії зафіксовані і серед інших слов'янських етнокультурних зон. Згідно з записами початку ХХ ст., у з Костромській губернії Російської імперії тамтешні жителі часто викрадали з цвинтаря праву руку небіжчика, оскільки вірили, що для того, аби пограбувати будинок, з нею достатньо обійти його навколо: від цього не проснуться як господарі, так і собаки [40, с. 37]. Щоб бути непомітними під час грабунку, лужицькі серби носили з собою попіл від спаленого пальця покійника, а росіяни — свічку, виготовлену із жиру нехрещеної дитини [18, с. 88].

Отож, предмети, які доторкались до мерця, та частини його тіла викликають у агентів, на яких спрямована їх магічна дія, сонливість, мертвість, від чого ті стають, як і мрець, незворушними, тому і є можливим успішне їх обкрадання. В гуцульському обряді, наведеному В. Шухевичем, а також відповідному сюжеті з Костромської губернії, магічні властивості субститутів мерця посилюються також відповідними ритуальними обходами навколо житлового простору, чародійна дія яких накладається на семантику зав'язаної нитки, оскільки обидві практики формують коло, яке зачаровує осіб, що знаходяться в межах його простору.

Предмети після контакту з тілом небіжчика сприяють своїм власникам на судовому процесі: «Кладут грейцир умерлому під язик и потому, як маот брати кіло у домовину, то вймают — добре до права»

(с. Зелена) [5, с. 249—250]. Цю ж функцію зда- тен виконати шнурок, на якому повісився самогубець: «Очкур тот, шо сі чоловік завісит, то добрий до права» (с. Зелена) [6, с. 55]. Пояснення магічних властивостей цих предметів знаходимо у відповідній фіксації початку ХХ ст. з Теробовлянщини: «Хустку, якою зав'язують уста мерлому, беруть до суду... бо так кожному в суді писок замкне, як мерлому» [41, с. 372]. Тут річ, що контактувала з покійним, переносить від його тіла німоту, яка і дає позитивний результат у судовому процесі. Разом з цим доречно згадати тезу російської етнологіні О. Седакової, яка зазначає, що використання речей померлого у господарській, медичній магії для «усмирення», «від запою» та «на суді» ґрунтується на семантиці кінця, зупинення, тобто, як померла людина, для якої завершилось життя, так і її субститути цю семантику переносять на процеси навколишньої реальності [19, с. 121].

Водночас доцільно акцентувати увагу на шнурку, залученому до виконання суїциду. В бойків така мотузка наділена надприродними властивостями: приносить щастя, багатство, захищає худобу, сприяє торгівлі [10, с. 92—93; 8, с. 32]. Серби її застосовували у плувіальних практиках: кидали у воду для викликання дощу, ставили біля пасіки, щоб бджоли тримались своїх вуликів, роїлись там, де знаходяться шматки шнурка. Росіяни використовували шнурок під час гри в карти, оскільки вважали, що він приносить щастя [42, с. 377—379]. Як і українська дослідниця Н. Войтович, вважаємо, що залучення шнурка, на якому скоєно суїцид в магічних практиках, очевидно, пов'язане із дохристиянським розумінням самогубства, яке не вбачало у цій дії гріховний акт, тому мертве тіло самогубця і особи, померлої природною смертю, в наведених магічних чинностях не диференціюються і володіють ідентичними властивостями. Тому, вочевидь, використання такого шнурка в абсолютній більшості перелічених сюжетів (бойківські вірування, для втримування бджіл, успіху під час гри з картами) також базується на ретрансляції властивостей мертвого тіла, про що засвідчили уже розглянуті подібні ситуації, в тому числі з теренів Гуцульщини. Серед науковців припускається думка, що надприродні властивості шнурка, яким здійснюють суїцид, пов'язані саме з «нечистими» мерцями, однак ми вважаємо,

що тут первинним є перенесення властивостей мертвого тіла, а не їх магічні здатності, як функція «нечистих» покійників.

Разом з цим, на автономний розгляд заслуговує згаданий сербський звичай, де шнурок самогубця використовується для викликання опадів, адже, вочевидь, він взагалі не базується на властивостях тіла небіжчика, а швидше за все є складовою іншого за суттю обряду. Зазначимо, що згідно з нотатками початку ХХ ст., у випадку тривалої посухи гуцули брали із цвинтаря хрест і також несли в річку, адже вірили, що тоді «буде велика злива і повінь» (с. Зелена) [6, с. 3]. Спільним для двох ситуацій є те, що субститут мерця, занурений у водний об'єкт, впливає на погодний процес і викликає опади. Загальновідомо, що самогубці належать до категорії «нечистих» мерців і їхня смерть, або саме захоронення в землі як «чистій», здатні викликати диспропорцію в погодній рівновазі: тривалі дощі, заморозки, якраз посуху та інші вияви [43, с. 91]. Гуцули с. Мариничі Путильського р-ну і в наш час вірять, що смерть самогубця провокує дощі, вітри, бурю [44, с. 735]. Відомий дослідник М. Толстой пояснив взаємозалежність між погодними явищами та «нечистими» мерцями на основі праслов'янських космогонічних уявлень, в яких підземні та небесні води перебувають у безпосередньому зв'язку, а тому земля, осквернена тілом соби, яка вчинила суїцид, стає неродюча, водночас, це впливає на підземні, а відтак небесні води: провокує опади чи посуху [45, с. 159]. Тому серед слов'ян до початку ХХ ст. таких мерців не хоронили в могильній ямі, а залишали в болотах, канавах, топили в труднодоступних місцях і зверху закладали гіллям [46, с. 538—541]. З огляду на це, викидання шнурка, взятого від «нечистого» мерця, у водний об'єкт, а в гуцульському варіанті — хреста, який, очевидно, також належав «нечистому» покійнику, було магічною дією з метою вплинути на погоду через взаємопов'язані системи земних та небесних вод, скажімо, викликати дощ. Отже, в такому разі не може йти мова про імітативну магію, базовану на використанні властивостей тіла небіжчика. На це вказує і збережений до наших днів серед східнороманського населення Буковини магічний обряд викликання дощу: для цього лють воду на могилу мерця, який скоїв самогубство [47, с. 76]. Усе це свідчення того, що в міфологічно-обрядовій культурі її різно-



рідні елементи настільки тісно переплелися, що далеко не завжди демаркаційна лінія між ними є очевидною і зрозумілою.

Повернемось до того, що в магичних обрядах за своїми властивостями мертве тіло людини є ідентичним до відповідного фізичного стану тварини. Наприклад, як перше, так і друге в світоглядно-міфологічній ієрархії наділене апотропеїчними властивостями — здатне виявляти чи нейтралізувати нечисту силу і навіть смерть. Так, гуцули зазвичай вірили, що для ідентифікації кількості відьом і упірив, які мешкають в даному селі, потрібно взяти кістку з ягняти і закопати її під поріг. Уважалося, що ці демонічні істоти не зможуть пройти крізь марковані таким чином двері і цим проявлять свою справжню сутність (с. Космач) [48, арк. 1]. Деінде нечистій силі якраз протиставлялись частини тіла мерця. Згідно з записами, зробленими на Веречанщині, для того, аби хлопець міг захиститись від бісиці — демона, який походить від померлих до хрещення дітей, йому потрібно носити «гачник» (шнурок. — *I. B.*), який перед тим був на померлім [49, с. 170]. У нотатках А. Фішера з теренів Західної України, свічка, виготовлена із лою мерця, захищає від впливу відьом [50, с. 133]. Невипадково бойки соломою та сіном, взятими від небіжчика, підкурювали хворого, адже, за їхніми уявленнями, цей дим відганяв дух померлого, смерть [24, с. 135]. Кашуби вірили, якщо носити біля себе землю з могили померлої людини, то вона буде охороняти від вампіра; в поляків такою силою володіла перша тріска, яка відколосалась від труни покійника [51, с. 208]. Загалом, як доречно зазначає російська дослідниця Є. Левкієвська, механізм дії таких предметів, які дотикались до мерця, в межах відмежувальних чинностей проти нечистої сили, як і тих, що були розглянуті нами попередньо, базується на магії уподібнення: оскільки мертве тіло нерухоме, німе і бездіяльне, то відповідно таким повинен бути і носій небезпеки [20, с. 62]. Щоправда, апотропеїчні властивості мертвого тіла людини поширені не скрізь. Серед хорватів побутовали повір'я, що мазь, виготовлена з померлої нехрещеної дитини, навпаки сприяє такій силі — за допомогою неї відьми літають на свій шабаш [18, с. 88]. Втім, останній сюжет можна пояснити тим, що такі діти в традиційній культурі сприймаються також демонічними істотами, оскільки не встигли пройти від-

повідних обрядів переходу в статус повноцінної людини, тому вони і не шкодять ідентичним за демонічною суттю істотам.

Оскільки від мертвої тварини, як і людини, через дотик, або за подібністю, переносяться ті самі фізичні властивості, це дає підстави спростувати тезу тих дослідників, які розцінюють магичну дію субститутів померлої людини як рудимент культу предків. Очевидно, що первинним тут є проста побутова аналогія, яка і ретранслявала від мертвого тіла його фізичні властивості, тому це зовсім не покровительська функція пращурів, а продукт мислення, який на певних щаблях своєї еволюції, набувши здатності оцінювати зовнішні ознаки об'єктів, почав їх накладати на інші живі чи мертві речі, і таке перенесення різнилось лише своїм способом: через контакт між тілами, їх уподібненням на відстані.

**Висновки.** Розглянуті нами міфологічно-обрядові сюжети з Гуцульщини та інших етнокультурних теренів засвідчили, що мертве тіло людини, окремі його частини, об'єкти, що перебували з ним в безпосередньому дотику, здатні передавати на інші об'єкти та процеси навколишньої дійсності його базові фізичні властивості. Залежно від специфіки того чи іншого обряду їх перенесення відбувається: через безпосередній контакт з мерцем за принципом уподібнення; завдяки медіативному посередництву субститутів покійного (води, мотузки, нитки, палиці, одягу, сміття, монети), а від тих знову через дотик, чи імітативно.

Згідно з етнографічними нотатками кінця XIX — початку XX ст., а також сучасними польовими матеріалами, частини тіла мерця, як і речі, які були з ним у дотику, гуцули використовували, а деінде застосовують і тепер у шкідницькій магії, народній медицині, торгівлі, любовній ворожбі та інших поліваріативних життєвих ситуаціях. Тому, на перший погляд, простежується амбівалентна природа тіла мерця, однак, як засвідчив відповідний розгляд побутово-магічних практик, така диференціація на позитивне і негативне — умовна, оскільки кожен обряд, незалежно від спрямування, реалізується на спільних смислових засадах — ретрансляції фізичних ознак покійного, або схожих до них психічно-тілесних станів: мертвості, смерті, хвороби, твердості, статичності, сліпоти, неповноцінності, спокійності, байдужості, сонливості, семантики кінця, закінчення.

Вважаємо, що в основі усіх цих магічних практик і відповідних світоглядних мотивувань знаходяться мисленнєві рефлексії на мертве тіло, які розпізнавали в ньому перелічені ознаки і переносили їх за аналогією на предмети, що до нього дотикались, або проектували за уподібненням на інші об'єкти, вважаючи, що вони «заражаються» цими ж характеристиками. Водночас на таку смислову модель накладались пізніші різноманітні вірування і сюжетні, які зумовили стирання чи трансформацію їх первинного вигляду. Через це в певні моменти здатність предметів, які дотикались до мертвого тіла, посилюється магічними функціями інших чинностей (дією зав'язаного вузла, кола, ритуального обходу, вербального замовляння), або важко диференціюються від інших за суттю обрядів (викликання дощу субститутом померлого). Більшість відповідних чудодійних практик, базованих на застосуванні властивостей тіла покійної людини, мають прямі аналогії в інших етноспільнотах, що дозволяє стверджувати про їх універсальність і вкотре відносити до основ аналогічного мислення.

Разом з цим, постає необхідність окремо розглянути близькі до нашої теми практики: способи нейтралізації субститутів мерця, які можуть вказати на більш глибокі світоглядно-обрядові моменти, зокрема первинні місця поховань людей, а разом з тим, засвідчити синкретичне накладання різношерстих за суттю і генезою уявних установок та ритуальних дій в етнопросторі окремої етнографічної групи.

1. Витвицький С. *Історичний нарис про гуцулів*. Коломия: Світ, 1993. 94 с.
2. Wajgiel L. *O Huculach. Zarys etnograficzny*. Kraków, 1887. 38 s.
3. Кайндль Ф.Р. *Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази*. Чернівці: Молодий буковинець, 2001. 208 с.
4. Шухевич В. *Гуцульщина*. Ч. 5. З «Загальної Друкарні». Львів, 1908. 300 с.
5. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 231—252.
6. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології. Записав у с. Зелениці Надвірнянського повіта 1907—1908 рр. *Матеріали до української етнології*. 1909. Т. XI. С. 1—139.
7. Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья. *Вопросы теории народного искусства*. Москва, 1971. С. 167—296.
8. Потушняк Ф. Самоубійць в народномъ вѣрованю. *Литературна недѣля*. Рочник I. Унгварь: Друкарня Подкарпатского общества наукъ, 1941. С. 21—22; 31—32.
9. Конобродська В. *Поліський поховальний і поминальний обряди*. Т. 1. Етнолінгвістичні студії. Житомир: Полісся, 2007. 356 с.
10. Войтович Н.М. *Народна демонологія Бойківщини: монографія*. Львів: Сполом, 2015. 228 с.
11. Кузьмінська Б. «Ходячі мерці» в сучасних віруваннях опілян. *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*. Т. 1. 2012. С. 239—258.
12. Вархол Н. Народні знання українців-русинів Словаччини. *Народна творчість та етнографія*. 2012. № 4. С. 33—45.
13. Несен І. Поховальні та поминальні обряди в середовищі «околичної» шляхти Північно-Східної Житомирщини (кінець XIX — початок XX століття). *Вісник Львів. ун-ту, серія іст.* 2009. Вип. 44. С. 241—264.
14. Черленяк І. Апотропеїчні заходи для живих та магічні дії, пов'язані зі спорядженням мерця в українців Закарпаття. *Народознавчі зошити*. Львів, 2018. № 3. С. 662—670.
15. Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу (на матеріалах Волинського та Центрального Полісся). *Народна творчість та етнографія*. Київ, 1992. № 2. С. 69—73.
16. Красиков М. Імітативна магія у звичаєвості гуцулів Верховинщини. *Народна творчість та етнологія*. 2013. № 6. С. 27—36.
17. Кісь Р. Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури: спроба крос-культурного бачення. *Студії з інтегральної культурології 1. Thanatos*. Львів, 1996. С. 9—21.
18. Кабакова Г.И. Дети некрещенные. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т.; под общей ред. Н.И. Толстого*. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2: Д—К (Крошки). С. 86—88.
19. Седакова О.А. *Погребальная обрядность восточных и южных славян. Поэтика обряда*. Москва: Индрик, 2004. 320 с.
20. Левкиевская Е.Е. *Славянский оберег. Семантика и структура*. Москва: Индрик, 2002. 334 с.
21. Фрээр Дж. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. Т. 1: Гл. I—XXXIX*. Пер. с англ. М. Рыклина. Москва: ТЕРРА Книжный клуб, 2001. 528 с.
22. Кагаров Є. *Форми та елементи народної обрядності. Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Науковий щорічник за ред. Катерини Грушевської*. Вип. I. Київ, 1928. С. 21—56.
23. Токарев С.А. *Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии*. Москва, 1959. Т. 51. С. 17—29.
24. Изворин Ад. Поховальні звичаї у подкарпатських русинів. *Зоря — Найна*. Рочник II. Число 1—2. Унг-

- варь: Часопись Подкарпатского общества наук, 1942. С. 130—143.
25. *Архів фондів рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України*. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 392 (Народна медицина (ліки), народні вірування. Записано в с. Зеленці Надвірнянського повіту Онищуком А., 1917). 31 арк.
  26. Потушняк Ф. Вода, земля и воздух (въ народномъ вѣрованю). *Зоря — Hajnal*. Рочник II. Число 3—4. Унгарь: Часопись Подкарпатского общества наук, 1942. С. 371—373.
  27. *Архів фондів рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України*. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 538 («Як занеможе головне»). Похорон у Криворівні. Опис обряду. Автор опису І. Свенцицький). 3 арк.
  28. Кисілевська Ол. Похоронні звичаї й обряди в селі Товмачику, Коломийського пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 299—302.
  29. Михайлецький О. Похоронні звичаї й обряди в селі Тростяниці, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 302—315.
  30. Тиводар М.П. *Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис*. Ужгород: Гражда, 2011. 416 с.
  31. Schnaider J. *Zżycia górali nadlornickich (Dokończenie)*. *Lud*. Т. XVIII. 1912. S. 141—217.
  32. Перейма Т. Похоронні звичаї й обряди в селі Ропиця Руській, Горлицького пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 203—209.
  33. Botik J. *Obysajove tradicie pri umrti a pochovavani na Slovesnku s osobitnym zretelom na etnicku a konfessionalnu mnohotvarnost*. *Slovenske narodne museum*. Bratislava, 2001. 224 s.
  34. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. Львів: Друкарня наукового товариства імені Шевченка, 1898. Т. V. С. 160—218.
  35. Ракова Ол. Похоронні звичаї й обряди в селі Раранчу, Черновецького пов., *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 338—347.
  36. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Карлові, Снятинського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 315—338.
  37. Петрухин В.Я. *Историко-этнографические исследования по фольклору*. Москва: Восточная литература, 1994. 278 с.
  38. Schnaider J. *Lud peczeniżyński. Część II*. *Lud*. Т. XIII. 1907. S. 21—33; 98—117.
  39. Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей). *Из культурного наследия народов Восточной Европы*. Санкт-Петербург: Наука, 1992. С. 5—13.
  40. Смирнов В. Народные похороны и причитания в Костромском крае. Второй этногр. сб. Кострома, 1920. Вып. 15.
  41. Деркач В. Похоронні звичаї й обряди в селі Вербівці, Тербовельського пов. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI—XXXII. С. 369—378.
  42. Толстой Н.И. Висельник. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т.; под общей ред. Н.И. Толстого*. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1: А-Г. С. 377—379.
  43. Зеленин Д.К. *Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки*. Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. Москва: Индрик, 1995. 432 с.
  44. Конопка В. *З народної духовної культури українців Буковинської Гуцульщини: матеріали польових досліджень*. *Народознавчі зошити*. Львів, 2017. № 3. С. 731—736.
  45. Толстой Н.И. *Язычество древних славян. Очерки истории и культуры славян*. Москва: Индрик, 1996.
  46. Левкиевская Е.Е. Самоубийца. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т.; под общей ред. Н.И. Толстого*. Москва: Международные отношения, 2009. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). С. 538—541.
  47. Мойсей А. *Магія і мантіка у народному календарі східнороманського населення Буковини*. Чернівці: Друк Арт, 2008. 320 с.
  48. *Архів фондів рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України*. Ф. 28. Оп. 1. Спр. 170 (Перекази, оповідання, вірування, співанки. Записано К. Лисинецькою в с. Космач, Солотвинського повіту, 1902 р.). 14 арк.
  49. Демян Л. Похоронні обряди и вированя из веречанского округа. Подкарпатска Русь. Ужгород: Педагогичне товариство Подк. Руси, 1926. Рочник III. № 5. С. 108—123; № 7—8. С. 170—175.
  50. Fischer A. *Rusini: zarys etnografii Rusi*. Lwów; Warszawa; Kraków, 1928. 190 s.
  51. Pelka L. *Polska demonologia ludowa*. Warszawa. 1987. 237 s.

## REFERENCES

- Vytvytskyi, S. (1993). *A historical essay is about guzuls. Kolomyia: the World* [in Ukrainian].
- Wajgiel, L. (1887). *About guzuls. Ethnographic contours*. Krakow [in Polish].
- Kajndl', R.F. (2000). *Hutsuls: their lives, customs and folk traditions*. Chernivtsi: molodyj bukovynets' [in Ukrainian].
- Shukhevych, V. (1908). *Hutsul'schyna. From «General Printing-house»* (Vol. 5). Lviv [in Ukrainian].
- Onyschuk, A. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Zelenytsya, Nadvirna district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 231—252 [in Ukrainian].
- Onyschuk, A. (1909). Materials of gucul'skoy demonologii. Wrote down in villages Zelenytsya, Nadvirna district. *Materials to Ukrainian etnology, XI*, 1—139 [in Ukrainian].
- 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].

- Potushnyak, F. (1941). Samogubci in folk beliefs. *Literary resurrection. Richnik And.* (Pp. 21—22; 31—32). Ungvar: Printing-house of Pidkarpatskogo of society of sciences [in Ukrainian].
- Konobrodskaya, V. (2007). Poliskiy burial place and mention ceremonies. *Etnolingvistic studios* (Vol. 1). Zhytomyr [in Ukrainian].
- Voitovich, N. (2015). *Folk Demonology of Boykivshchyna*. Lviv [in Ukrainian].
- Kuzminska, B. (2012). «Walking dead persons» are in the modern beliefs of opilyan. *Question of ancient and medieval history, archaeology and ethnology, 1*, 239—258 [in Ukrainian].
- Varkhol, N. (2012). Folk knowledges of ukrainiv-rusiniv of Slovakia. *Folk ART and Ethnography, 4*, 33—45 [in Ukrainian].
- Nesen, I. (2009). Burial place and mention ceremonies are in the environment of «outlying» gentry of North-eastern Zhytomyrschyna (end XIX - beginning of XX cen.). *Announcer of Lviv University, series of history, 44*, 241—264 [in Ukrainian].
- Cherleniak, I. (2018). Protective action for alive and magik action connected with the burial of the deceased of the Transcarpatian Ukrainians. *The ethnology notebooks, 3*, 662—670 [in Ukrainian].
- Ulianovska, S. (1992). Imitativna magic in ordinariness of guzuls of Verkhovynschyna. *Folk ART and Ethnography, 2*, 69—73 [in Ukrainian].
- Krasykov, M. (2013). Imitativna magic in ordinariness of guzuls of Verkhovynschyna. *Folk ART and Ethnology, 6*, 27—36 [in Ukrainian].
- Kis, R. (1996). Covariances of pictures of death is as indicator of culture: attempt of kros-cultural vision. Studios are from integral kul'turologii, *Thanatos, 1*, 9—21 [in Ukrainian].
- Kabakova, G.I. (1999). Children are not baptized. *Slavic mythology: Encyclopedic dictionary* (Pp. 86—88). Moscow [in Russian].
- Sedakova, O. (2004). *Poetics of the rite. Funeral rites of the Eastern and Southern Slavs*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Levkievskaya, E.E. (2002). *The slavonic guarded. Semantics and structure*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Frezer, Dz. (2001). *Gold branch: Research of magic and religion: in 2 vol.* (Vol. 1). Moscow: TERRA the Book club [in Russian].
- Kagarov, E. (1928). Forms and elements of folk rite. Primitive citizenship and its vestiges are in Ukraine. *Scientific annual is after an editor Kateryna Grushevska* (Issue I, pp. 21—56). Kyiv [in Ukrainian].
- Tokarev, S.A. (1959). Sens and origin of magic. Researches and materials on questions of primitive religious beliefs. *Trudy Instituta ethnographiyi, 51*, 17—29. Moscow [in Russian].
- Izvorin, Ad. (1942). Pidkarpatski rusini has consuetudes of burial place. *Sunset — Hajnal. Chasopis' Pidkarpatskogo societies of sciences, 1—2*, 130—143 [in Ukrainian].
- Onyschuk, A. (1917). Folk medicine (medications), folk beliefs. It is written in Zelenci Nadvirnyanski district. *Archive of funds of manuscripts and fonozapisiv of IMFE the name of M.T. Ril'skogo NAN of Ukraine (Archive of funds of manuscripts and fonozapisiv Institute of study of art, specialist in folk-lore and ethnology of the name of M.T. Ril'skogo, the National academy of sciences of Ukraine)*. F. 28. Op. 1. Od. save 392. Arc. 1—31 [in Ukrainian].
- Potushnyak, F. (1942). Water, earth and air (in a folk belief). *Sunset — Hajnal. Chasopis' Pidkarpatskogo societies of sciences, 1—2*, 371—373 [in Ukrainian].
- Sventsyt'skiy, I. «As the main zanemozhe». Funerals are in Kriivorivnia. Description of ceremony. *Archive of funds of manuscripts and fonozapisiv of IMFE the name of M.T. Ril'skogo NAN of Ukraine*. F. 28. Op. 1. Od. save 538. Arc. 1—3 [in Ukrainian].
- Kisilevska, Ol. (1912). Funeral consuetudes and ceremonies are in Tovmachik, Kolomiyskogo pov. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 299—302 [in Ukrainian].
- Mikhayleckiy, O. (1912). Pokhoronni consuetudes and ceremonies in Trostyanec, Snyatinskogo povita. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 302—315 [in Ukrainian].
- Tivodar, M.P. (2011). *Etnografiya Zakarpattya: Istoriko-etnografichnyy essay*. Uzhgorod: Grazhda [in Ukrainian].
- Schnaider, J. (1912). Gettings of highlanders ... (Finishing). *People, XVIII*, 141—217 [in Polish].
- Pereyma, T. (1912). Pokhoronni consuetudes and ceremonies in the village of Ropicya to Ruskiy, Gorlickogo pov. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 203—209 [in Ukrainian].
- Botik, J. (2001). *Common traditions of death and burial in Slovakia: with special regard to ethnic and confessional diversity*. Slovak National Museum, Bratislava [in Slovakian].
- Franko, I. (1898). Popular beliefs in Pidhiria. *Etnohrafichnyj zbirnyk* (Vol. V, pp. 160—218) [in Ukrainian].
- Rakova, Ol. (1912). Funeral consuetudes and ceremonies are in the village of Raranchu, Chernoveckogo pov. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 338—347 [in Ukrainian].
- Onyschuk, A. (1912). Funerals, customs and ceremonies in villages Karlovi Snyatyn district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 315—338 [in Ukrainian].
- Petrukhyn, V.Ya. (1994). *Istoriko-ethnographic researches on folklore*. East literature. Moscow [in Russian].
- Schnaider, J. (1907). People of Peczenizhinski (Part II). *People, XIII*, 21—33; 98—117 [in Polish].
- Baiburn, A.K. (1992). Belt (to the semiotics of things). *From the cultural legacy of people of Eastern Europe* (Pp. 5—13). SPb.: Science [in Russian].
- Smymov, V. (1920). *Folk funerals and lamentations are in the Kostromskom edge*. Second etnogr. sb. Kostroma [in Russian].
- Derkach, V. (1912). Funerals customs and ceremonies in villages Verbit'si, Terebovelsky district. *Etnohrafichnyj zbirnyk, XXXI—XXXII*, 369—378 [in Ukrainian].
- Tolstoy, N. (1995). Gallows-bird. *Slavic mythology: Encyclopedic dictionary* (Pp. 377—379). Moscow [in Russian].
- Zelenin, D.K. (1995). *Izbrannyye labours: Essays of Russian mythology: Dyings unnatural death and mermaids*. Moscow: Indrik [in Russian].

- Konopka, V. (2017). From the folk spiritual culture of Ukrainians of Bukovyna, Gucul'schina: materials of the field researches. *The ethnology notebooks*, 3, 731—736 [in Ukrainian].
- Tolstoy, N.I. (1996). *Yazychestvo of drevnikh slavyan. Ocherki istori i kul'tury slavyan*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Levkievskaya, E.E. (2009). Suicide. *Slavic mythology: Encyclopedic dictionary* (pp. 538—541). Moscow [in Russian].
- Moisei, A. (2008). *Magiya and mantika in the folk calendar of skhidno romanskogo population of Bukovyna*. Tchernivtsi: Seal of Art [in Ukrainian].
- Lysynetska, K. (1902). Translations, stories, beliefs, songs. It is written in Kosmach, Solotvinskogo r-nu, Stanislavivskoyi obl. *Archive of funds of manuscripts and fonozapisiv of IMFE the name of M.T. Ril'skogo NAN of Ukraine*. F. 28. Op. 1. Od. save 170. Arc. 1—14 [in Ukrainian].
- Demyan, L. (1926). Pokhoronni ceremonies and beliefs from Verechansky district. *Pidkarpatska Rus* (pp. 108—123; 170—175). Uzhgorod: Pedagogical society of Podkarpatska Rus [in Ukrainian].
- Fischer, A. (1928). *Rusini: outline of ethnography of Rus*. Lviv; Warsaw; Krakow [in Polish].
- Pelka, L. (1987). *Polish folk demonology*. Warsaw [in Polish].