

DOI <https://doi.org/10.51647/kelm.2021.5.1.14>

MOTYWY UPAMIĘTNIAJĄCE W HUCULSKIM ZESPOLE OBRZĘDÓW „ŻEBY UMARLI MOGLI SIĘ OGRZAĆ”

Vasyl Ivanchuk

aspirant Katedry Etnologii i Archeologii

Podkarpackiego Narodowego Uniwersytetu imienia Wasyla Stefanyka

(Iwano-Frankiowsk, Ukraina)

ORCID ID: 0000-0001-8251-8708

e-mail: vasylivanchuk994@gmail.com

Adnotacja. Na podstawie zapisów etnograficznych z przełomu XIX i XX w., współczesnych fiksacji polowych rozważono huculskie obrzędy wiosenne „żeby umarli mogli się ogrzać”. Ustalono, że mają one bezpośredni stosunek do zmarłego i opierają się na różnych treściowo i według czasu wystąpienia motywacji zadusznych: zapalenie ogniska ma na celu „ogrzać” duszy, łagodzić ich międzyprzestrzenne poruszania się i może występować jako zmieniony obrzęd spopielenia zwłok zmarłych; obchody dzieci i darowanie im jałmużny są oparte na zmysłowym utożsamieniu tych osób ze zmarłymi i mediatywnej mediacji między „tym” i „tamtym światem”; występowanie w obrzędach chleba, „kukuców”, wody, jaj odnosi się do rytualnego „karmienia” i „pojenia” zmarłych; współzależność ornitomorficznych chlebów z manistycznymi wierzeniami o utożsamianiu dusz zmarłych z ptakami. Ustalono, że poprzez poszczególne przedmioty, miejsce wykonania, związek z motywami apotropaicznymi obrzędy „żeby umarli mogli się ogrzać” są skorelowane z kultem rolniczym i kultem ognia.

Słowa kluczowe: Huculszczyzna, Hucuły, „żeby umarli mogli się ogrzać”, motywy zaduszne, ogniska, obchody dzieci, „kukucy”.

BURIAL MOTIVES IN HUTSUL COMPLEXES OF RITUALS «WARMING UP AN OLD MAN»

Vasyl Ivanchuk

Postgraduate Student at the Department of Ethnology and Archeology

Precarpathian national university named after Vasyl Stepanyuk (Ivano-Frankivsk, Ukraine)

ORCID ID: 0000-0001-8251-8708

e-mail: vasylivanchuk994@gmail.com

Summary. Based on ethnographical records at the end of XIX the beginning of XX centuries, modern field trips fixations hutsul spring rituals of «warming up an old man» were observed. It has been defined that they are directly connected to the dead and are based on various in its content and the time of appearance burial motivations: making up a hearth is to «warm up» a soul, make its transference between dimensions easier and can be transformed into the ritual of burning up a corpse; children’s circling and presenting them with charities is based on sensual identification of these people with the dead and mediative intermediary between «this» and «that» world; bread presence in these rituals as well as «cucutsiv», water, eggs belong to ritual «feeding» and «giving water» to the dead; interdependence between ornithomorphic loaves of bread and manistic beliefs about identification of the souls of the dead as birds. It has been established that such aspects as separate objects, the place of performance, connection to apotropaic motives in the ritual of «warming up an old man» correlate with agricultural and fire cult.

Key words: Hutsul area, hutsuls, «warming up an old man», burial motives, hearth, children’s circling «cucutsy».

ПОМИНАЛЬНІ МОТИВИ В ГУЦУЛЬСЬКОМУ КОМПЛЕКСІ ОБРЯДІВ «ГРІТИ ДІДА»

Василь Іванчук

аспірант кафедри етнології і археології

Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

(Івано-Франківськ, Україна)

ORCID ID: 0000-0001-8251-8708

e-mail: vasylivanchuk994@gmail.com

Анотація. На основі етнографічних записів кінця XIX – початку XX ст., сучасних польових фіксацій розглянуто гуцульські весняні обряди «гріти діда». Визначено, що вони мають безпосереднє відношення до померлих і ґрунтуються на різних за змістом та часом виникнення поминальних мотиваціях: палення вогнища покликане «зігрівати» душі, полегшувати їх міжпросторове переміщення і може бути трансформованим обрядом трупоспалення небіжчиків; дитячі обходи та обдаровування їх милостинею базуються на смисловому отождоженні цих осіб

із померлими та медіативному посередництві між «цим» і «тим світом»; фігурування в обрядах хліба, «кукуців», води, яєць належить до ритуального «годування» та «напування» покійників; взаємозалежність орнітоморфних хлібців із маністичними віруваннями про ототожнення душ померлих із птахами. Встановлено, що через окремі предмети, місце виконання, зв'язок із апотропеїчними мотивами обряди «гріти діда» співвідносяться з землеробським культом та культом вогню.

Ключові слова: Гуцульщина, гуцули, «гріти діда», поминальні мотиви, вогнища, дитячі обходи, «кукуци».

Вступ. Гуцульський обрядовий календар, особливо його передвеликодній тиждень, насичений різними за генезою та ідейним наповненням поминальними чинностями. Особливо це стосується комплексу обрядодій, об'єднаних під загальним місцевим найменуванням «гріти діда». Цей темпоральний сегмент є архаїчним, певним чином полівалентним за суттю і водночас яскравим, наочним, репрезентативним явищем традиційної культури Гуцульщини. Його вивчення на науковому рівні може стати вагомим кроком у дослідженні не тільки гуцульського передвеликоднього обрядового періоду, але й інших елементів місцевої культури, передусім окремих складників поховального ритуалу, індивідуальних, календарних поминань, а також довготривалого завуальованого побутового «життя» культу предків.

Уперше на обряди «гріти діда» звернули увагу етнографи в другій половині XIX ст., однак тоді серед дослідників ставилось завдання описати те чи інше культурне явище, через що воно залишалось без наукового аналізу й інтерпретації. На жаль, і в наш час більшість наукових розвідок, які хоча б дотикаються до вказаних гуцульських дійств, не виходять за межі класичної описовості. Це зумовлено тим, що як і будь-які інші арахайчні елементи традиційної культури, так і відповідні гуцульські передвеликодні дійства стосовно свого первинного варіанту постають перед нами в трансформованому вигляді й, окрім очевидних поминальних мотивацій, взаємодіють з іншими змістовими сюжетами, що внеможливає їх одностороннє трактування. З огляду на те, що окремі складники обрядів «гріти діда» впродовж останніх ста років вийшли з побутово-звичаєвого ужитку, а деякі, навпаки, модернізувались, «живуть» донині й загалом можуть допомогти в з'ясуванні етногенетичних коренів гуцулів, актуалізується доцільність наукового розгляду вказаного темпорально маркованого комплексу вірувань та ритуалів.

Стан наукового вивчення теми та методологія дослідження. Джерельною основою статті є етнографічні описи кінця XIX – першої чверті XX ст., зроблені відомими збирачами елементів духовної та матеріальної культури гуцулів: С. Витвицьким (Witwicki, 1877), В. Шухевичем (Шухевич, 1904), П. Шикериком-Дониківим (Шекерик-Доників, 2009), В. Гнатюком (Гнатюк, 1924), А. Онищуком (Онищук, 1912), Р. Кайндлем (Кайндль, 2001), Л. Вайгелем (Wajgiel, 1887). У наш час звернули увагу на гуцульські весняні обряди «гріти діда» українські дослідники: К. Кутельмах (Кутельмах, 1987), О. Таран (Таран, 2014), В. Сушко (Сушко, 2014), М. Козек (Козек, 2018; 2019), А. Кілар (Кілар, 2017), Я. Самотіс (Самотіс, 2014), В. Конопка (Конопка, 2014; 2017). Переліченими авторами зібрані польові записи, які відтворюють окремі локальні моменти цих обрядових дійств, однак більшість науковців обмежуються фактографічною констатацією того чи іншого ритуально-світоглядного елемента, не вдаючись до їх аналітичного сприйняття або розглядають гуцульські обрядодії Страсної середи та четверга в контексті всієї поминальної обрядовості. Водночас дослідники стверджують про поминальний характер обрядів «гріти діда», але не визначають його основні сюжетно-сміслові мотивації, які детермінували його генезу, а відтак наступні трансформації аж до сьогоденного вигляду. З огляду на це предмет дослідження також вимагає залучення тих праць, у яких розглянуті споріднені до зазначених гуцульських обрядів етнокультурні явища: розведення поминальних вогнів, зв'язок хліба з маністичними віруваннями, ареальне поширення дитячих весняних обходів та обдаровування учасників цих дійств певною жертвою. Такі питання в різний час були розглянуті як іноземними, так й українськими дослідниками: Д. Зелениним (Зеленин, 1909), С. Токаревим (Токарев, 1977), Н. Анафертьєвим (Анафертьєв, 1983), А. Страховим (Страхов, 1983; 1991), Т. Агапкиною (Агапкина, 1995; 2000), Л. Герус (Герус, 2012а; 2012б), В. Конобродською (Конобродська, 2007), М. Маєрчик (Маєрчик, 1996). Усе це свідчить, що гуцульський весняний поминально-обрядовий комплекс «гріти діда» розглянутий в науковій літературі вкрай фрагментарно, що зумовлює наукову доцільність цієї розвідки.

Мета статті – проаналізувати гуцульський комплекс обрядів «гріти діда» крізь призму його окремих ритуальних елементів та закладених у них світоглядно-поминальних мотивів. Об'єктом дослідження є гуцульський передвеликодній комплекс обрядів «гріти діда», а предметом – його різночинні сміслові, акціональні, вербальні, предметні, агентивні елементи, взаємопов'язані з поминальними мотиваціями.

Методологія дослідження базується на принципах історизму, системності, науковості, об'єктивності, використанні загальнонаукових (аналізу, синтезу) та загальноетнологічних (типологічного, структурно-функціонального, порівняльного) методів. Водночас у контексті дослідження теми ми послуговувалися методом польових досліджень. Він передбачав вибіркові опитування мешканців Гуцульщини та дав змогу зібрати значний емпіричний матеріал, який відображає сучасний стан побутування обрядів «гріти діда» та їх зв'язок із померлими.

Основна частина. Гуцульські весняні дійства «гріти діда» за акціонально-сміисловою спорідненістю основних чинностей, які виконуються, а також для більш зручного аналітичного розгляду умовно диференціюємо на два складники: 1) все те, що стосується розведення вогнища та дій навколо нього; 2) світоглядно-ритуальні дії, пов'язані з обходами дітьми домівок односельчан.

З етнографічних нотаток П. Шекерика-Дониківа відомо, що на початку XX ст. увечері Страсного вівторка гуцули ставили на землю біля свого будинку грудку солі, горнятко води, «кукуц» – хлібець і вважали, що

це жертва для «дідів». Після цього згромаджували з полів картопляну гичку, зносили з лісу галуззя і розпалювали на горді вогнище. Усе дійство називали «гріти діда». Його виконували юнаки та юнки, які, розпаливши багаття, бралися за руки і тричі обходили його за рухом сонця (Шекерик-Доників, 2009: 42-43). Як свідчать записи В. Шухевича, серед гуцулів такі обряди могли відбуватися зранку на Чистий четвер (Шухевич, 1904: 229). У певних місцевостях жителі Гуцульщини розведені в цей час вогонь підтримували до першого вигону худоби на полонину (Онищук, 1912: 35). На Буковинській Гуцульщині розпалене багаття в Страсний четвер мало назви: «старого спалити», «гіда палити», «Юдаса палити», «гідека сегрісти», «гріти діда». Біля вогнища ставили горнятка з водою і буханець хліба, а в самому полум'ї знищували старі ужиткові речі (Кайндль, 2001: 104; Конопка, 2014: 732; 2017: 31).

Як свідчать польові матеріали, розведення вогню у передвеликодній тижень і ритуальні обходи навколо нього побутували на Галицькій Гуцульщині до середини минулого століття: «Кладут ватру; тьгаємо з лісу цілу гору гілі, палимо увечір і гуляємо навколо ватри. Ці танці супроводжуєм вигуками: «Гріти діда! Гріти діда! Дайте хліба!»¹. Звичай розводити у Страсну середу чи четвер вогнище під назвою «гріти діда» існує серед гуцулів і в наш час, але в значно редукованому варіанті: обмежується спаленням нагромадженого впродовж року сміття, хвойних гілок², сіна та соломи³.

У наведених гуцульських дійствах «гріти діда» поєднані достатньо різні смислові лінії.

1. Розведення багаття належить до загальновідомої практики «гріти покійників», тобто поминальних вогнів, суть яких – «зігріти» присутніх на землі в певній хронотоп мерців (Агапкина, 1995: 543). Згідно з писемними даними XV ст., в Грозненському повіті Польського королівства у Чистий четвер також палили вогнища, вважаючи, що цим «зігрівають» душі померлих. У близькому, а де-не-де ідентичному, календарному відношенні до гуцульської чинності поминальні вогні в XX ст. спостережено серед багатьох слов'янських спільнот: у Чистий четвер їх палили серби, болгари та румуни (Агапкина, 2000: 270); в суботу перед Великоднем – чехи, поляки, словаки, а на Великдень – лужичани (Грацианская, 1977: 231; Токарев, 1977: 240). У найбільш давній формі обрядовий комплекс «гріти покійників» напередодні Пасхи зберігся якраз у південних слов'ян: серби і болгари навіть кликали мерців до багаття «зігрітись» (Агапкина, 1995: 543; 2012а: 555-558). Подібні обряди зафіксовані і в суміжних чи відносно недалеко до Гуцульщини місцевостях. Покутяни такі вогнища палили на цвинтарі ввечері Страсного четверга чи суботи; бойки Закарпаття – у Великодню суботу; поліщуки їх розводили на подвір'ях, у певних локальних варіантах біля річки у великодню ніч, щоб обігріти душі утоплеників (Kolberg, 1882: 146; Панькевич, 1928, 71; Кутельмах, 1987: 537).

Розведення вогню в обрядах «гріти діда» корелюється з відомою на початку XX ст. гуцульською чинністю розпалювати в рамках нічного чування мерця вогнище, а також різдвяно-новорічними дійством спалювати ритуальний сніп, сіно та солому. Зрозуміло, що всі три практики базуються на маністичних уявленнях і належать до поминального дійства «зігрівання» душ. Ймовірно, спочатку вогні палили в рамках поховального ритуалу, а вже потім вони були спроектовані на календарну обрядовість. Ф. Колесса припускав, що першорядна роль цих вогнів, поряд із «огріванням», могла полягати в очищенні душі покійника та її охороні від нечистої сили (Колесса, 2001: 31). Ця позиція є логічною, адже одна з основних властивостей вогню якраз і полягає у його очисних здатностях. Невипадково вогонь і по цей день – потужний очисний засіб: гуцули його застосовують для нейтралізації предметів, які дотикалися до тіла небіжчика і через це стали джерелом небезпечної для всього живого магічної сили. Тому можна вважати, що вогні в обрядах «гріти діда» відносно маністичних мотивів виконували дві функції: зігрівання та оберігання душ мерців.

2. У свідченнях сучасні гуцули підтверджують тезу відомого російського фольклориста М. Толстого про те, що поминальні вогнища, до яких належить і їх аналогія в обрядах «гріти діда», покликані не тільки передати померлим тепло, але й освітити їм простір (Толстой, 1985: 86). Мешканці Гуцульщини вірять, що розпалена біля будинку «ватра» потрібна для того, аби душі померлих родичів не заблудилися й успішно прийшли до рідної оселі⁴. У такому розумінні вогні напередодні Великодня співвідносяться зі загальнослов'янськими уявленнями про «той світ» як темний і невидимий простір. Це й не дивно, адже саме такий мотив є одним із основних у поховальному обряді: гуцули, щоб «освітити» мерцеві дорогу до потойбіччя, запалюють свічку в момент агонії, а пізніше її ставлять у домовину⁵.

3. У гуцульських обрядах «гріти діда» наявність біля багаття хліба та води вказує на їх ритуальне призначення, а саме «годування» та «напування» душ померлих. Про це свідчать відповідні світоглядно-ритуальні сюжети, спостережені серед інших етнічних спільнот: щоб нагодувати і напоїти душі мерців, болгари та серби в Чистий четвер, як і гуцули, біля вогню ставили їжу, вино та воду (Агапкина, 1995: 543-544).

¹ Записано 17 липня 2015 року в селі Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1935 року народження. Арк. 7.

² Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 2.; Записано 31.01.2020 року в селі Зелене Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1938 року народження. Арк. 6.

³ Записано 31.01.2020 р. в селі Топільче Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1960 року народження. Арк. 4.

⁴ Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 2.

⁵ Записано 9 липня 2016 року в селі Космач Косівського району Івано-Франківської області від чоловіка, 1948 року народження. Арк. 4.; Записано 30.01.2020 р. в селі Верховина Івано-Франківської області від чоловіка, 1968 року народження. Арк. 5-6.

Водночас поліщуки влаштували в домівках поминальну вечерю, на яку запрошували покійних, та залишали для них горнятко з водою і свічку (Кутельмах, 1994: 181-183). Схожі поминальні трапези в четвер напередодні Пасхи відбувалися в окремих громадах подолян і суміжних до гуцулів бойків та лемків (Герус, 2012b: 181). За своїм смыслом такі хліб та вода прямо співвідносяться з гуцульськими чинностями «годування»/«напування» душі покійника, котрі реалізуються в контексті поховальної обрядовості, відповідними поминальними діями до року від дня смерті та з ідентичними гіластичними діями інших календарних відтинків, особливо Першого Святого вечора, коли для мерців також залишають окрему їжу та напої. Нагомість не узгоджується з «годуванням» душ фігурування в комплексі обрядів «гріти діда» солі, оскільки загальновідомо, що вона володіє апотропеїчними властивостями: бойки її використовували в рамках поховального обряду, щоб відмежувати шкідливий вплив смерті, мерця (Гошко, 1983: 209, 247). У гуцулів цей мінерал вважається потужним оберегом від домашнього духа, котрий у місцевій міфоритуальній традиції якраз і походить від мерців (Левкиевская, 1994: 252). Наявність солі в обрядах «гріти діда» може вказувати на спосіб захисту від потойбічних сил, в тому числі померлих, які присутні в цей час серед живих, оскільки загальновідомо, що останні в традиційній культурі є амбівалентними.

4. Обряди «гріти діда» пов'язані з поминальними мотивами й поховальним ритуалом у номінативному і предметному планах. Лексема «гріти діда» співвідноситься із гуцульськими «дідівними» суботами – чотирма днями в році, присвяченими вшануванню померлих, а також найменуваннями різдвяно-новорічного снопа: «дід», «дідух» (Таран, 2014: 75). Водночас сіно, рідше солома – обов'язкові атрибути рядження померлого на «той світ», ними напихають подушку і стелять у труну під тіло мерця⁶. Тому обряд «гріти діда» – складник системи календарних поминань, і в предметному плані через використання згаданих рослин взаємопов'язаний із гуцульським поховальним ритуалом.

5. Звичай палити напередодні Великодня вогні, щоб «гріти померлого», як вважає В. Конобродська, і при цьому спалювати сіно, соломі, сміття також може бути рудиментом імітації спалення покійника (Конобродська, 2007: 235). Цілком ймовірно, що первинно це була не просто імітація кремації, але й сам обряд спалення людини. Саме як трансформований елемент давнього ритуалу трупоспалення можна розглядати згадані гуцульські обходи навколо вогню і використання для його розведення соломи. На це вказують розвідки Б. Рибаківа, який, посилаючись на розкопані кургани, в тому числі Карпатського регіону, відзначив, що тут під час кремації навколо поховального вогнища виготовляли огорожу з різноманітного пруття та соломи. Дослідник вважав, що такий колоцентричний тин в міфологічній картині світу виконував роль пограниччя між світом мертвих та людей (Рыбаков, 1987: 88). Отже, гуцульський звичай «гріти діда», а особливо такі його елементи, як спалення соломи, ритуальні обходи вогнища, котрі моделюють форму кола, можна вважати залишком обряду кремації покійників, при цьому основна роль згаданих обходів за колом могла зводитися до створення захисного магічного простору, котрий мав відмежовувати потойбічні сили від живих людей. У цьому плані захисні здатності кола співвідносяться з таким загальновідомим, у тому числі й серед гуцулів, звичаєм: щоб захистити плід дитини від згубного впливу мерця, вагітна жінка, йдучи на похорон, зав'язує на свою руку нитку, котра якраз і формує магічне захисне коло⁷.

6. Важливо й те, що, за уявленнями мешканців Гуцульщини, «зігрівання» померлих здатне приносити позитивні наслідки для господарства та в певних моментах переплетене з іншими культурами. Згідно з гуцульськими віруваннями, чим вище від землі здійметься полум'я вогню в обряді «гріти діда», тим краще будуть задолені прашури і, відповідно, буде більший врожай (Козек, 2018: 37). Тут очевидне зіставлення з тим, що на початку ХХ ст. росіяни увечері 24 грудня (*І.В.* – Святий вечір за старим стилем) розпалювали вогні, вважаючи, що померлі прийдуть зігрітись – і внаслідок цього буде родити пшениця. Тож можна припустити, що через «огрівання» відбувається задолення померлих, після чого вони виконують покровительські функції – підвищують продуктивність землі та землеробських культур. Разом із цим, розведення вогню на городі, спалення злакових стебел може свідчити про аграрний культ. Якраз через цей сюжетний момент Д. Зеленин відносив звичай «гріти мерців» до двох культів – прашурів і сільськогосподарського (Зеленин, 1909: 1-11). Підтримування вогню до першого вигону худоби на полонину і спалення минулорічного сміття свідчить про оберегові й очисні здатності цього полум'я, що, очевидно, сягає культу вогню. Невипадково на Покутті через вогнища, розведені на страсному тижні, перестрибували діти, а, як відомо, відповідне дійство якраз вказує на очисну і захисну функцію вогню (Кілар, 2017: 238–239).

Тепер розглянемо відвідування дітьми домівок співмешканців громади, котрі, як і вогнища та дії, з ними пов'язані, також належать до обрядів «гріти діда». Згідно з численними етнографічними нотуваннями кінця ХІХ – першої чверті ХХ ст., увечері, а в певних місцевостях і впродовж ночі із Страсної середи на четвер, гуцульські діти-підлітки навідувались до своїх односельчан, ставали під їхніми вікнами і вигукували: «Грійте діда! Дайте хліба! Аби вам овечки, аби вам ягнички, аби вам телички!». У свою чергу господарі відкликалися: «Гріємо, гріємо! Даємо!» (Шухевич, 1904: 229; Кутельмах, 1987: 295; Witwicki, 1877: 78). Дитячі обходи у Страсну середу чи четвер відбуваються на Гуцульщині й у наш час. Залежно від місцевості

⁶ Записано 31.01.2020 року в селі Зелене Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1938 року народження. Арк. 3.; Записано 22 вересня 2018 року в селі Кваси Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1952 року народження. Арк. 5.

⁷ Записано 31.01.2020 р. у селі Топільче Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1960 року народження. Арк. 3.

ці дійства мають назви: «грїти діда»⁸, «вогники», «калачики»⁹, «ходити у кукуци»¹⁰ і відображають розглянутий звичай палити вогні або місцеві найменування хлібних випічок. Нами записано такі локальні формули-звертання дітей до господарів: «Грїйте діда! Грїйте діда! Грїйте діда!»¹¹; «Ой чи чуєте, чи спите? Дайте колач та й яйце!»¹². Натомість однотипною є відповідь газдів: «Грїємо, грїємо, даємо!».

Після цього відбувається обдаровування дітей певними предметами. На початку ХХ ст. гуцули нагороджували своїх відвідувачів «кукуцями», а ті промовляли: «Дай, Боже, душам померлим царство небесне, а вам, газденько, аби си овечки мирно покотили та й аби сі йигнички почінили!» (Шухевич, 1904: 229; Wajgiel, 1887: 4-5). Схожа структура обряду зберігається на Гуцульщині до сьогодні:

«Я ходила за кукуцями. Тодги давали такі кукуцики: їх пекли із чорної муки, пшеничної чи ячмінної. Свічечку і цей кукуцик дадут і кажут: «Най Бог прийме чи за маму Калину, чи за тата Федя». Діти мають відповіді: «ПростиБіг! Най Бог прийме!». Це дают за померлі душі, воно має прийнятисі в потойбічному світі»¹³.

На противагу Галицькій і Закарпатській Гуцульщині на Буковинській її частині обдаровування «кукуцями» втратило зв'язок із обрядом «грїти діда», адже там їх роздають «запростиБіг» у будь-який день річного календаря і при цьому ж особам різного віку (Самотіс, 1914: 106). Окрім випічки, у Страсні середу, четвер гуцули винагороджують відвідувачів-дітей крашанками¹⁴, цукерками, шоколадом, вафлями, печивом, апельсинами, мандаринами, яблуками¹⁵, «кіндерами»¹⁶ та грїшми¹⁷. Загалом обхід діворою домівок односельчан, на відміну від палення ритуальних вогнів, на Гуцульщині є поширенішим і зберігся більш цілісно.

Тепер проаналізуємо дитячі обходи через їх окремі смислові, предметні, агентивні та акціональні елементи.

1. Форма пожертв, котрими обдаровують дітей, співвідноситься з маністичними мотивами. Як на початку ХХ ст., так і тепер неодмінним складником таких дарунків є «кукуци» – невеликі за розміром хлібці, виготовлені з пшеничної, ячмінної чи кукурудзяної муки. На теренах Гуцульщини такі хлібці мають чітко виражену орнітоморфну форму¹⁸, а в окремих громадах їх номінації «потітко» (пташка), «курочка» (Бідношия, 1912: 73). Пташина символіка присутня і на «фанках» – пампушках, якими віддячують дітям за їхні відвідини домівок у Чистий четвер і якими також пригощають гостей на похороні, поминальних трапезах у контексті індивідуальних чи календарних ушанувань покійних¹⁹.

Генеza пташкоподібного хліба у розглянутих гуцульських поминальних обрядах базується на маністичних уявленнях. Загальновідомо, що в міфологічному мисленні птаха – форма втілення душі померлої людини (Маєрчик, 1996: 96-97). Вважається, що ототожнення душі із птахою сягає індоєвропейських уявлень про

⁸ Записано 17 липня 2015 року в селі Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1935 року народження. Арк. 7.; Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 9.; Записано 30.01.2020 р. в смт. Верховина Івано-Франківської області від чоловіка, 1968 року народження. Арк. 10.

⁹ Записано 9 липня 2016 року в селі Космач Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1942 року народження. Арк. 2-3.

¹⁰ Записано 19 червня 2017 року в селі Чорні Ослави Надвірнянського району Івано-Франківської області від жінки, 1933 року народження. Арк. 7.; Записано 8 липня 2017 року в смт. Ворохта Яремчанської міської ради Івано-Франківської області від жінки, 1950 року народження. Арк. 2-3.; Записано 14 квітня 2018 року в м. Рахів Закарпатської області від жінки 1965 року народження. Арк. 4.; Записано 21 вересня 2018 року в селі Чорна Тиса Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1937 року народження. Арк. 2.; Записано 16 квітня 2018 року в селі Великий Бичків Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1956 року народження. Арк. 3.

¹¹ Записано 17 липня 2015 року в селі Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1935 року народження. Арк. 7.; Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 10.

¹² Записано 16 квітня 2018 року в селі Косівська Поляна Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1950 року народження. Арк. 3.

¹³ Записано 31.01.2020 року в селі Зелене Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1938 року народження. Арк. 6.

¹⁴ Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 10.; Записано 14 квітня 2018 року в м. Рахів Закарпатської області від жінки 1965 року народження. Арк. 4.; Записано 17 квітня 2018 року в селі Костилівка Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1950 року народження. Арк. 3.; Записано 16 квітня 2018 року в селі Великий Бичків Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1956 року народження. Арк. 3.

¹⁵ Записано 17 липня 2015 року в селі Криворівня Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1935 року народження. Арк. 7.; Записано 14 липня 2017 року в селі Баня-Березів Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1952 року народження. Арк. 2.; Записано 21 вересня 2018 року в селі Чорна Тиса Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1937 року народження. Арк. 2.

¹⁶ Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 10.

¹⁷ Записано 17 квітня 2018 року в селі Костилівка Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1950 року народження. Арк. 3.

¹⁸ Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження. Арк. 10.; Записано 30 червня 2016 року в селі Чорний Потік Надвірнянського району Івано-Франківської області від жінки, 1943 року народження. Арк. 2.; Записано 9 липня 2016 року в селі Космач Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1942 року народження. Арк. 2.; Записано 14 липня 2017 року в селі Баня-Березів Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1952 року народження. Арк. 2.; Записано 9 червня 2018 року в селі Ділове Рахівського району Закарпатської області від чоловіка, 1938 року народження. Арк. 3.; Записано 16 квітня 2018 року в селі Великий Бичків Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1956 року народження. Арк. 3.

¹⁹ Записано 14 квітня 2018 року в місті Рахів Закарпатської області від жінки, 1965 року народження. Арк. 4.

переселення душ, згідно з якими останні здатні проходити різні форми метаморфози. Вочевидь таке зіставлення відбулось під впливом тієї аналогії, що душа, залишивши мертве тіло, як і орнітоморфні істоти, переміщується повітрям і загалом у відношенні до землі локалізується в верхньому просторі. Для прикладу схожою є природа ототожнення душ померлих людей із атмосферними явищами (Виноградова, 1999: 155–158). Загалом це дає підстави вважати, що «кукуци» в обрядах «гріти діда», з одного боку, – жертва для померлих, на що вказує те, що вони обов'язково мають бути присніми і пісними, тому володіють медіативним статусом, а з іншого – їх метафоричне втілення (Агапкина, 2000: 207, 272). Часова приналежність таких хлібців до весни, ймовірно, також похідна від зв'язку між поверненням в цей хронотоп птахів із вирію та їх ототожненням з душами померлих людей (Страхов, 1983: 205–207).

2. Витоки гуцульської практики випікати орнітоморфні хлібці, а відтак ними обдаровувати дітей можуть знаходитися в антично-грецькому звичаї: на початку березня діти робили дерев'яні «ластівки» та з ними обходили сусідні домівки, отримуючи за це винагороду (Анаферт'єв, 1983: 197). У ХХ ст. ареал поширення весняної чинності обдаровувати таких осіб випічкою з пташиною символікою охоплював Полісся, Підляшся, Європейську частину Росії, Чехію, Сербію, Північно-Західну Болгарію, а також територію слов'янсько-романського Банату. Щоправда, в перелічених місцевостях дітей обдаровували не на Страсному тижні, як це роблять гуцули, а в день Сорока мучеників, рідше – Благовіщення (Агапкина, 2000: 207–209, 212, 236, 251). На Поліссі ці випічки номінуються «жайворонки», «пташки», «голубчики», «сороки», на Підляшші – «буслови лапи» (Герус, 2012а: 157–158). Незважаючи на хронометричну, лексичну чи предметну різнорідність звичаю випікати орнітоморфне печиво та ним обдаровувати дітей, можна погодитись із М. Толстим про те, що Карпатський ареал поширення птахоподібних хлібців, в тому числі Гуцульщина, поєднує традицію, відому на Балканах, із відповідною практикою східнослов'янських народів (Толстой, 1995: 141).

3. Як у випадку з вогнищами, так і «кукуци» поряд із обрядами «гріти діда» залучені до поховально-поминального ритуалу. Згідно з етнографічними фіксаціями початку ХХ ст. саме ці хлібці гуцули с. Голови вкладали небіжчиків у труну, щоб той не був голодний на «тім світі» (Шекерик-Доників, 1912: 263). Одночасно, як зазначає В. Сушко, «кукуци» входять у «податники» – місцеві дарунки «за душу» покійника, які роздають родичі померлого присутнім на похороні гостям. Тому використання ідентичних хлібів вказує на поминальний характер Чистого четверга (Сушко, 2014: 96). Це вкотре засвідчує, настільки умовною є межа між обрядами родинного і календарного циклів, а також те, що особливо багато їх однотипних елементів простежується на гуцульських обрядових діях Страсного тижня.

4. Незважаючи на те, що яйце вважається переважно вітальним і продукуючий символом, можемо припустити, що в гуцульському обряді «гріти діда» воно, як і «кукуци», все ж первинно належало до ритуалів «годування» покійників. Принаймні на це вказує спостережений на Бойківщині звичай, згідно з яким на Провідну неділю тамтешні жителі котили яйцями навколо могил померлих близьких, а потім закопували їх біля хреста (Боян, 2009: 63). Власне в цей же день схоже побутує і серед гуцулів, які залишають на гробах померлих родичів писанку²⁰. Болгари подібне робили якраз із хлібцями: їх спочатку роздавали дітям, котрі після цього дарунками котили по могилах (Агапкина, 2012b: 130).

5. В обряді «гріти діда» обдаровування дітей можна вважати трансформованою формою жертвопринесення померлим, оскільки обдаровування дітей і вербальний компонент співвідносяться з іншими формами жертвопринесення «за душу» покійників. На Гуцульщині в день похорону родичі померлого також роздають гостям певні дарунки і під час цього промовляють ту ж формулу, що й у Чистий четвер: «Приміть цей колач за Іванову душу». На це адресати відповідають: «ПростиБінь!»²¹. Більше того, тотожний обряд обдаровування дітей в контексті похорону нами зафіксований на теренах Закарпатської Гуцульщини: після виносу тіла всім дорослим роздають свічки, а дітям – «кульочки з конфетами і печеням»²². При цьому гуцули вірять, що відповідна пожертва здатна метафізично потрапити до потойбічного світу і бути корисною для померлого. Невипадково на початку ХХ ст. гуцули в контексті обряду «гріти діда» обдаровували дітей саме тим хлібом, який знаходився біля багаття для «огрівання» пращурів і який, очевидно, мав «нагодувати» померлих (Шекерик-Доників, 2009: 42–43). На обдаровування «кукуцями» як медіативний спосіб передачі певного предмета до потойбіччя вказує також фігурування в обряді дітей – адресатів пожертви. В традиційній культурі діти вважаються своєрідними сакральними іпостасями, що може бути пов'язане з їх соціальною беззахисністю і негріховністю. Зрештою, ритуальний обхід домівок у Страсну середу та четвер на Гуцульщині здійснюють якраз малі діти віком до десяти-дванадцяти років, себто такі, що не встигли за своє життя нагрішити²³. Тому дослідники й розглядають дітей у поминальних обрядах, як і жебраків, символічними заміниками пращурів, оскільки обом категоріям належить статус посередників між «цим» і «тим світом»

²⁰ Записано 14 липня 2017 року в селі Баян-Березів Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1952 року народження. Арк. 2.; Записано 11 липня 2016 року в селі Космач Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1935 року народження. Арк. 7.

²¹ Записано 14 липня 2017 року в селі Вишній Березів Косівського району Івано-Франківської області від жінки, 1945 року народження. Арк. 5.

²² Записано 16 квітня 2018 року в селі Косівська Поляна Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1950 року народження. Арк. 2-3.

²³ Записано 31.01.2020 року в селі Зелене Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1938 року народження. Арк. 6.; Записано 8 липня 2017 року у смт. Ворохта Яремчанської міської ради Івано-Франківської області від жінки, 1950 року народження. Арк. 4. Записано 17 квітня 2018 року в селі Чорна Тиса Рахівського району Закарпатської області від жінки, 1947 року народження. Арк. 2.

(Конобродська, 2007: 255). Невипадково подоляни на початку ХХ ст. в день Сорока мучеників пригощали птахоподібним печивом дітей, вірячи, начебто його їстиме саме померлий (Герус, 2012а: 162). На символічно-метафоричний зв'язок між дітьми й померлим вказують також збережені серед гуцулів апокрифічні перекази, згідно з якими дитячі сльози, пролиті у Чистий четвер, потрапляють до потойбіччя і там перетворюються на палаючі жаринки та раять душі померлих²⁴.

Усе це дає підґрунтя вважати, що обдаровування дітей у контексті обряду «гріти діда» хоча й абсорбувало, особливо у вербальному відношенні, пізніші християнсько-релігійні сюжети, але в основному відтворює більш архаїчну змістову ідею: надання милостині дітям як певним сакральним особам є способом передачі жертви до потойбіччя, щоб задобрити померлих і отримати покровительство або відмежувати їхній потенційно шкідливий вплив. Відвідування домівок дітьми на Страсному тижні співвідносяться з різдвяно-новорічними обходами колядників, полазників та маланкарів, які в сучасній науці також уважаються символічними репрезентантами померлих на землі.

Висновки. Гуцульський комплекс обрядів «гріти діда» базується на різних за походженням та змістовим наповненням поминальних мотиваціях: палення вогню покликане «зігріти» та полегшити міжпросторове переміщення померлих і може бути трансформованим обрядом трупоспалення небіжчиків; агентивно-акціональний план – дитячі обходи та обдаровування їх милостинею – ґрунтується на символічному чи метафізичному ототожненні цих суспільних категорій із померлими та їх медіативному посередництві між «цим» і «тим світом»; фігурування в обрядах предметів (хліб, «кукуци», вода, яйця) належить до ритуального «годування» та «напування» покійників; орнітоморфні хлібці відтворюють маністичні вірування про ототожнення душ померлих із птахами. Окремі акціональні, вербальні, предметні елементи обрядів «гріти діда» є складником системи індивідуальних і календарних поминальних практик та співвідносяться з окремими елементами поховальної гуцульської обрядовості. У локативному відношенні виконання дійств саме на горі, взаємопов'язаність цього ж вогню з очисними сюжетами, залучення прокреаційних об'єктів (сіно, солома) вказують на полівалентну природу дійств «гріти діда» та їхній зв'язок з іншими культурами – землеробства та вогню. Більшість елементів розглянутого гуцульського поминального весняного обрядового комплексу мають широкі й прямі аналогії серед слов'янських та романських народів Європи та сягають спільних етногенетичних коренів.

Разом із тим, за межами розвідки залишилися тотожні з обрядами «гріти діда» гуцульські поминальні чинності інших календарних періодів, насамперед різдвяно-новорічного, коли також наявні схожі акціонально-сміслові практики: палення вогнів, обдаровування учасників обходів певною жертвою. Тому вивчення календарно маркованих поминальних обрядів є перспективним і обов'язковим у контексті дослідження всієї поховально-поминальної обрядовості як гуцулів, так і загалом українців.

Список використаних джерел:

1. Агапкина Т. «Греть Покойников». Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Москва: Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 543–544.
2. Агапкина Т.А. Сорок Мучеников. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Москва: Международные отношения, 2012b. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 128–132.
3. Агапкина Т.А. Чистый четверг. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Москва: Международные отношения, 2012а. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 555–558.
4. Агапкина Т. А. Этногафические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. Москва: Издательство «Индрик», 2000. 336 с.
5. Анафертьев А. Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы (мартовские обряды). *Ареальные исследования в языкознании и этнографии*. Л., 1983. С. 191–198.
6. Бідношя Ю., Бондаренко Г., Буйських Ю., Васянович О., Величко Т., Маховська С., Таран О., Чаплик К. Етнографічний образ сучасної Гуцульщини. *Народна творчість та етнологія*. 2012. С. 65–75.
7. Боян С. Культ померлих в календарній обрядовості бойків. *Схід. Аналітично-інформаційний журнал*, 2009. № 2 (93), С. 62–65.
8. Виноградова Л. Материальные и бестелесные формы существования души. *Славянские этюды*. Москва, 1999. С. 141–160.
9. Герус Л. Гуцульська великодня паска (функції, семантика, пластичне вирішення форми). *Карпати: людина, етнос, цивілізація*, 2012b. № 4, м. Львів, С. 181–192.
10. Герус Л. Хліб у весняній обрядовості українців. *Вісник Львів. університету. Серія історія*. 2012а, № 47. С. 142–173.
11. Гнатюк В. Гуцули. Підкарпатська Русь. Ужгород: Педагогічне товариство Підкарпатської Русі. 1924. Річник 1, № 2. С. 43–50.
12. Гошко Ю. Бойківщина. Історико-етнографічне дослідження. Київ: Накова думка, 1983. 430 с.
13. Грацианская Н. Чехи и словаки. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Весенние праздники. Москва: Наука, 1977. С. 221–237.
14. Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников». Сб. Харьковского ист.-филол. общества, 1909. Т. 18, 16 с.
15. Кайндль Ф. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. Чернівці: Молодий буковинець, 2001. 208 с.
16. Кілар А. Поминальні мотиви в календарній обрядовості українців Покуття (на матеріалах із Городенківського та Снятинського р-нів). *Народознавчі зошити*, 2017. № 1 (133), С. 233–245.

²⁴ Записано 16 липня 2015 року в селі Ільці Верховинського району Івано-Франківської області від жінки, 1962 року народження арх. 10.

17. Козек М. Великодні свята на Буковинській Гуцульщині: традиції та обряди. *Культура і мистецтво у сучасному світі*. 2018, № 19. С. 32–40.
18. Козек М. Регіональні особливості культу вогню в традиційній обрядовості на Буковинській Гуцульщині. *Культура і сучасність*. 2019, № 1. С. 272–276.
19. Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності. *Записки Наукового товариства імені Шевченка*. Львів, Т. 242: Праці Секції етнографії і фольклористики, 2001. С. 7–82.
20. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальний обряди. Vol. 1. *Етнолінгвістичні студії*. Житомир, «Полісся», 2007. 356 с.
21. Конопка В. З народної духовної культури українців Буковинської Гуцульщини: матеріали польових досліджень. *Народознавчі зошити*. Львів, 2017. Вип. 3, С. 731–736.
22. Конопка В. Хліборобські мотиви у великодньому та пізньовесняному циклах календарних звичаїв та обрядів українців Південно-Західного історико-етнографічного регіону України. *Етнічна історія народів Європи*, 2014. № 42, С. 31–39.
23. Кутельмах К. Календарна обрядовість. Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження. Київ: Наукова думка, 1987. С. 286–302.
24. Кутельмах К. Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків. *Полісся України*: матеріали історико-етнографічного дослідження. Львів, кн 1: Київське Полісся, 1994. С. 172–203.
25. Левкиевская Е. Материалы по Карпатской мифологии. Славянский и Балканский фольклор: верования, текст, ритуал. Институт словяноведения и балканистики. Москва, 1994. С. 251–261.
26. Маерчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (проблеми генези та семіозису). Студії з інтегральної культурології 1. Thanatos. Спеціальний випуск «Народознавчих зошитів». 1996. Т 1, С. 92–104.
27. Онишук А. Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записав у 1907–10 р. в Зелениці Надвірнянського пов. Матеріали до української етнології. Львів, 1912, Т. 15. С. 1–61.
28. Панькевич И. Веснянні великодні ігри та пісні. Підкарпатська Русь. Ужгород: Педагогічне товариство Підкарпатської Русі. 1928. Рочник 5, № 4, С. 71–75.
29. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.
30. Самотіс Я. Традиційна великодня обрядовість буковинських гуцулів (на матеріалах етнографічних експедицій). *Народознавчі зошити*. 2014. № 1 (115), С. 103–113.
31. Страхов А.Б. Культ хлеба у восточных славян. *Опыт этнолингвистического исследования*. Мюнхен, 1991. С. 133–141.
32. Страхов А. Полесское буськовы лапы, галепя. *Полесский этнолингвистический сборник*. Москва, 1983. С. 205–212.
33. Сушко В. Уявлення про смерть і поховальні звичаї гуцулів. *Народна творчість та етнологія*. 2014. № 1, С. 91–97.
34. Таран О. Поминальна обрядовість гуцулів: традиції та сучасність (за матеріалами Верховинського району Івано-Франківської області). *Народна творчість та етнологія*. 2014. № 3, С. 74–78.
35. Токарев С.А. Лужичане. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX – начало XX в.): Весенние праздники. Москва: Наука, 1977. С. 238–242.
36. Толстой Н. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях. Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Москва, 1985. С. 83–87.
37. Толстой Н. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва. 1995.
38. Шекерик-Доніків П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського повіта. *Етнографічний збірник*. Львів, Т. XXXI–XXXII. 1912. С. 252–288.
39. Шекерик-Доніків П. Рік у віруваннях гуцулів. Верховина: «Гуцульщина», 2009. 351 с.
40. Шухевич В. Гуцульщина. Частина 4. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1904. 282 с.
41. Kolberg O. Pokucie. *Obraz etnograficzny*. 1882. Vol. 1. Krakow.
42. Wajgiel L. O Huculach. *Zarys etnograficzny*. Krakow, 1887. 38 s.
43. Witwicki S. Zwyczaj, presady i zabobony Huculow. *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego*. Vol. 2, 1877. s. 76–82.

References:

1. Agapkina T. (1995). «Gret Pokoynikov» [«Warm the Dead»]. *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar v 5-ti tomakh*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. vol. 1: A–G. s. 543–544 [in Russian].
2. Agapkina T. A. (2012b). Sorok Muchenikov [Forty Martyrs]. *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar v 5-ti tomakh*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. vol. 5: S (Skazka) – Ya (Yashcheritsa), s. 128–132 [in Russian].
3. Agapkina T.A. (2012a). Chistyuy chetver [Maundy Thursday]. *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar v 5-ti tomakh*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. vol. 5: S (Skazka)–Ya (Yashcheritsa), s. 555–558 [in Russian].
4. Agapkina T.A. (2000). Etnograficheskiye svyazi kalendarnykh pesen [Ethnographic connections of calendar songs]. *Vstrecha vesny v obryadakh i folklore vostochnykh slavyan*. Moskva: Izdatelstvo «Indrik». 336 s [in Russian].
5. Anafertyev A. (1983). Arealnoye i istoricheskoye v issledovanii kalendarnoy obryadnosti Vostochnoy Evropy (martovskiye obryady) [Areal and historical in the study of the calendar rituals of Eastern Europe (March rites)]. *Arealnyye issledovaniya v yazykoznanii i etnografii*, s. 191–198 [in Russian].
6. Bidnoshyia Yu., Bondarenko H., Buiskykh Yu, Vasianovych O., Velychko T., Makhovska S., Taran O., Chaplyk K. (2012). Etnografichnyi obraz suchasnoi Hutsulshchyny [Ethnographic image of the happy Hutsul region]. *Narodna tvorchist ta etnolohiia*. Nr 4, s. 65–75 [in Ukrainian].
7. Boian S. (2009). Kult pomerlykh v kalendarnii obriadoivosti boikiv [The cult died in the calendar rituals of the boyks]. *Skhid. Analitychno-informatsiinyi zhurnal*, nr 2 (93), s. 62–65 [in Ukrainian].

8. Vinogradova L. (1999). Materialnyye i bestelesnyye formy sushchestvovaniya dushi [Material and incorporeal forms of existence of the soul]. *Slavyanskiye etyudy*. Moskva. s. 141–160 [in Russian].
9. Herus L. (2012a). Khlib u vesnianii obriadovosti ukraintsev [Bread in the spring rituals of Ukrainians]. *Visnyk Lviv. Universytetu. Seriya istoriia*, nr 47, s. 142–173 [in Ukrainian].
10. Herus L. (2012b). Hutsulska velykodnia paska (funktsii, semantyka, plastychne vyrishennia formy) [Hutsul Easter cake (functions, semantics, plastic solution of form)]. *Karpaty: liudyna, etnos, tsyvilizatsiia*, nr 4, m. Lviv, s. 181–192 [in Ukrainian].
11. Hnatiuk V. (1924). Hutsuly [Hutsuls]. *Pidkarpatska Rus. Uzhhorod: Pedahohichne tovarystvo Pidkarpatskoi Rusy*. Richnyk 1, nr 2, s. 43–50 [in Ukrainian].
12. Hoshko Yu. (1983). Boikivshchyna [Boykivshchyna]. *Istoryko-etnohrafichne doslidzhennia*. Kyiv: *Nakova dumka*, 430 s [in Ukrainian].
13. Gratsianskaya N. (1977). Chekhi i slovaki. Kalendarnyye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoy Evropy (konets XIX – nachalo XX v.): Vesenniye prazdniki [Czechs and Slovaks. Calendar customs and ceremonies in the countries of foreign Europe (late 19th – early 20th century): Spring Holidays.]. Moskva: *Nauka*, s. 221–237 [in Russian].
14. Zelenin D. K. (1909). Narodnyy obychay «gret pokoynikov» [The folk custom «to warm the dead»]. *Sb. Kharkovskogo ist.-filol. Obshchestva*. vol. 18. 16 s [in Russian].
15. Kaindl F. (2001). Hutsuly: yikh zhyttia, zvychai ta narodni perekazy [Hutsuls: their lives, customs and folk tales]. Chernivtsi: *Molodyi bukovynets*, 208 s [in Ukrainian].
16. Kilar A. (2017). Pomynalni motyvy v kalendarii obriadovosti ukraintsev Pokuttia (na materialakh iz Horodenkivskoho ta Sniatynskoho r-niv) [Funeral motives in the calendar rituals of the Ukrainians of Pokuttia (based on materials from Horodenka and Sniatyn districts)]. *Narodoznavchi zoshyty*, nr 1 (133), s. 233–245 [in Ukrainian].
17. Kozek M. (2018). Velykodni sviata na Bukovynskii Hutsulshchyni: tradytsii ta obriady [Easter holidays in Bukovyna Hutsul region: traditions and rites]. *Kultura i mystetstvo u suchasnomu sviti*, nr 19, s. 32–40 [in Ukrainian].
18. Kozek M. (2019). Rehionalni osoblyvosti kultu vohniu v tradytsiinii obriadovosti na Bukovynskii Hutsulshchyni [Regional features of the cult of fire in traditional rituals in the Bukovyna Hutsul region]. *Kultura i suchasnist*, nr 1, s. 272–276 [in Ukrainian].
19. Kolessa F. (2001). Viruvannia pro dushu y zahrobne zhyttia v ukraintskii pokhoronni i pomynalni obriadnosti [Beliefs about the soul and the afterlife in Ukrainian funeral and funeral rites]. *Zapysky Naukovoho tovarystva imeni Shevchenka*. Lviv, vol. 242: Pratsi Sektsii etnohrafii i folklorystyky, s. 7–82 [in Ukrainian].
20. Konobrodskaya V. (2007). Poliskyi pokhvalnyi i pomynalni obriady [Polissya funeral and funeral rites]. Vol. 1. *Etnolinhvistychni studii. Zhytomyr, „Polissia”*, 356 s [in Ukrainian].
21. Konopka V. (2014). Khliborobski motyvy u velykodnomu ta piznovesnianomu tsyklakh kalendarnykh zvychaiv ta obriady ukraintsev Pivdenno-Zakhidnoho istoryko-etnohrafichnoho rehionu Ukrainy [Agricultural motives in the Easter and late spring cycles of calendar customs and rites of Ukrainians of the South-Western historical and ethnographic region of Ukraine]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*, nr. 42, s. 31–39 [in Ukrainian].
22. Konopka V. (2017). Z narodnoi dukhovnoi kultury ukraintsev Bukovynskoi Hutsulshchyny: materialy polovykh doslidzen [From the folk spiritual culture of Ukrainians of the Bukovynian Hutsul region: materials of field researches]. *Narodoznavchi zoshyty*. Lviv, vol 3, s. 731–736 [in Ukrainian].
23. Kutelmakh K. (1987). Kalendarna obriadovist. Hutsulshchyna: istoryko-etnohrafichne doslidzhennia [Calendar rituals. Hutsul region: historical and ethnographic research]. Kyiv: *Nakova dumka*, s. 286–302 [in Ukrainian].
24. Kutelmakh K. (1994). Pomynalni motyvy v kalendarii obriadovosti polishchukiv. Polissia Ukrainy: materialy istoryko-etnohrafichnoho doslidzhennia [Funeral motives in the calendar rituals of Polishchuks. Polissya of Ukraine: materials of historical and ethnographic research]. Lviv, nr 1: *Kyivske Polissia*, s. 172–203 [in Ukrainian].
25. Levkiiyevskaya E. (1994). Materialy po Karpatskoy mifologii [Materials on Carpathian mythology]. *Slavyanskiy i Balkanskiy folklor: verovaniya. tekst. ritual. Institut slovyanovedeniya i balkanistiki*. Moskva, s. 251–261 [in Russian].
26. Maierchuk M. (1996). Ornitomorfni uiavlennia pro dushu (problemy henezy ta semiozysu) [Ornithomorphic ideas about the soul (problems of genesis and semiosis)]. *Studii z integralnoi kulturolohii 1. Thanatos. Spetsialnyi vypusk „Narodoznavchykh zoshytiv”*. Vol 1, s. 92–104 [in Ukrainian].
27. Onyshchuk A. (1912). Narodnyi kalendar. Zvychai y viruvannia, pryviazani do poodynoknykh dnev u rotsi, zapysav u 1907–10 r. v Zelenytsy Nadvirmianskoho pov. [Folk calendar. Customs and beliefs tied to individual days of the year, recorded in 1907–10 in Zelenitsa Nadvirna district]. *Materialy do ukrainskoi etnologii*. Lviv, 1912, vol. 15, s. 1–61 [in Ukrainian].
28. Pankevych Y. (1928). Vesnianni velykodni ihry ta pisni [Spring Easter games and songs]. *Pidkarpatska Rus. Uzhhorod: Pedahohichne tovarystvo Pidkarpatskoi Rusy*. Rochnyk 5, nr 4, s. 71–75 [in Ukrainian].
29. Rybakov B. A. (1987). Yazychestvo drevniy Rusi [Paganism of ancient Russia]. M.: Nauka. 782 s [in Russian].
30. Samotis Ya. (2014). Tradytsiina velykodnia obriadovist bukovynskykh hutsuliv (na materialakh etnohrafichnykh ekspedytsii) [Traditional Easter rites of Bukovinian Hutsuls (based on ethnographic expeditions)]. *Narodoznavchi zoshyty*. nr 1 (115), c. 103–113 [in Ukrainian].
31. Strakhov A. (1983). Polessskoye buskovy lapy. Galepa [Polesie busk paws, gallop.]. *Poleskiy etnolingvisticheskiy sbornik*. Moskva, s. 205–212 [in Russian].
32. Strakhov A. (1991). Kult khleba u vostochnykh slavyan. Opyt etnolingvisticheskogo issledovaniya [The cult of bread among the Eastern Slavs. Experience of ethnolinguistic research]. Myunkhen, s. 133–141 [in Russian].
33. Sushko V. (2014). Uiavlennia pro smert i pokhvalni zvychai hutsuliv [The idea of death and funeral customs of the Hutsuls]. *Narodna tvorchist ta etnologiiia*, nr 1, c. 91–97 [in Ukrainian].

34. Taran O. (2014). Pomynalna obriadovist hutsuliv: tradytsii ta suchasnist (za materialamy Verkhovynskoho raionu Ivano-Frankivskoi oblasti) [Hutsul memorial rites: traditions and modernity (according to the materials of Verkhovyna district of Ivano-Frankivsk region)]. *Narodna tvorchist ta etnolohiia*. nr 3, c. 74–78 [in Ukrainian].
35. Tokarev S.A. (1977). Luzhichane. Kalendarnyye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoy Evropy (konets XIX – nachalo XX v.): Vesenniye prazdniki [Luzhich residents. Calendar customs and ceremonies in the countries of foreign Europe (late 19th – early 20th century): Spring Holidays.]. Moskva: Nauka. s. 238–242 [in Russian].
36. Tolstoy N. (1985). Glaza i zreniye pokoynikov v slavyanskikh narodnykh predstavleniyakh [Eyes and vision of the dead in Slavic folk performances]. *Balto-slovyanskiye etnokulturnyye i arkheologicheskiye drevnosti. Pogrebalnyy obryad*. Moskva. s. 83–87 [in Russian].
37. Tolstoy N. (1995). Yazyk i narodnaya kultura [Language and folk culture]. *Ocherki po slavyanskoy mifologii i etnolingvistike*. Moskva [in Russian].
38. Shekeryk-Donykiv P. (1912). Pokhoronni zvychai y obriady v seli Holovakh, Kosivskoho povita [Funeral ceremonies in the village of Golovy, Kosivsky district]. *Etnohrafichnyi zbirnyk*. Lviv, T. XXXI-XXXII. s. 252-288 [in Ukrainian].
39. Shekeryk-Donykiv P. (2009). Rik u viruvanniakh hutsuliv [Rik at viruvannyakh gutsuliv]. Verkhovyna: «Hutsulshchyna», 351 s [in Ukrainian].
40. Shukhevych V. (1904). Hutsulshchyna. Chastyna 4. Lviv: Naukove tovarystvo im. Shevchenka, 282 s [in Ukrainian].
41. Kolberg O. (1882). Pokucie. Obraz etnograficzny [Rubbing. Ethnographic picture]. Vol. 1. Krakow.
42. Wajgiel L. (1887). O Huculach. Zarys etnograficzny [About the Hutsuls. Ethnographic outline]. Krakow, 38 s.
43. Witwicki S. (1877). Zwyczaje, presady i zabobony Huculow [Hutsul customs, presads and superstitions]. *Pamiętnik Towarzystwa Tatrzańskiego*. Vol. 2, s. 76–82.