

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

РАЧКОВСЬКА ІРИНА ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 393.95(=161.2)+821.161.2'06-1

**АРХАЇЧНІ УЯВЛЕННЯ НАСЕЛЕННЯ ПОЛІССЯ ПРО СМЕРТЬ І  
МЕТЕМПСИХОЗ ТА ЇХНЯ АКТУАЛІЗАЦІЯ В КУЛЬТУРІ**

031 Релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

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



І. В. Рачковська

Науковий керівник:

Кралюк Петро Михайлович, доктор філософських наук, професор

Острого – 2025

## АНОТАЦІЯ

Рачковська Ірина Володимирівна. Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація у культурі. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 031 – Релігієзнавство, галузь знань 03 – Гуманітарні науки. – Національний університет «Острозька академія». Міністерство освіти і науки України, Острог, 2025.

У дисертаційній роботі комплексно розглянуто архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхню актуалізацію в культурі. Сьогодні, коли відбувається знищення українського народу, його культурної спадщини та цінностей, питання збереження національної самобутності та ідентичності потребує значної уваги. Це стосується формування процесів культури пам'яті, окреслення нових підходів до розуміння традиційної культури, духовних та культурних надбань українців, охорони та збереження культурної спадщини, її регіональних особливостей і тяглості в житті громад. Разом з тим в період війни, яка несе за собою багато втрат, питання національної ідентичності торкається також і проблематики смерті в соціокультурній та релігійній площині. Втрати і процеси горювання набули значного масштабу і давно вийшли за межі жалобних подій спільноти чи громади, отримавши статус загальнонаціонального.

Реалізація сучасних підходів вшанування померлих, заходів культури пам'яті, процесів горювання українців тісно пов'язана із релігійними практиками, що в більшій мірі апелюють до архаїчних уявлень та народних вірувань. Це простежується у традиційній обрядовості в рамках поховальних та поминальних заходів. Архаїчне середовища Полісся до сьогодні зберегло окремі ритуали народних вірувань, що стосуються культу померлих, культу предків, уявлень про душу через призму ідеї метемпсихозу, рослинних, аграрних та зооморфних культів. Ритуальні практики здійснюються в межах

шанування померлого та метафізичного сприйняття його як частини роду, спільноти. Це можна простежити під час поховальних та поминальних обрядів, які містять дії піклування про «комфортне» перебування померлого у засвітах. Водночас такі ритуальні дії пов'язані із уявленнями про надприродну сутність померлого та здійснюються з метою його задоволення, позитивного впливу на життєдіяльність спільноти. Ще однією функцією обрядодійств є формування комунікації з померлим для збереження цілісності роду, спільноти. Таку комунікацію відображають структура, системність та зміст окремих регіональних традицій Полісся, що пов'язані з уявленнями про смерть та потойбічне життя небіжчика. Таким чином чітко простежується синтез народних вірувань та християнства. На сьогодні значна кількість традицій, що пов'язана з архаїчними уявленнями про смерть та метемпсихоз, продовжують своє побутування у північних громадах Рівненської області та активно актуалізуються в їхній культурі.

У першому розділі «Дискурс архаїчних уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз» наведено результати теоретичних напрацювань щодо витоків релігійних культів, які пов'язані з уявленнями про смерть та ідею метемпсихозу. Здійснено дослідження передумов їх поширення на території Полісся, вплив соціальних, історичних, економічних процесів, географічних та природних особливостей регіону, а також синтезу народних вірувань із християнськими засадами та наративами церкви.

Проаналізовано структуру релігійної обрядовості, пов'язаної із культом померлих, через регіональні традиції Полісся. Під час польових досліджень у громадах Полісся, спілкування з носіями традицій, простежується прояв архаїчних ритуалів, пов'язаних із піклуванням про померлого, післясмертного існування його душі, задоволення з метою «забезпечення» померлими добробуту спільноти та уникнення завдання шкоди збоку померлих. Серед таких традицій, що мають тяглість та є невід'ємною складовою культурного життя громад Полісся наряджання могильних хрестів, споряджання небіжчиків,

обряди Водіння Куста і задобрювання та залякування садових дерев, офірні та оброкові дії на місцях культових поховань та культових рослин тощо.

Згруповано чинники, виокремлено критерії формування уявлень населення Полісся про післясмертну участь душі небіжчика, форму метемпсихозу на основі характеру смерті, соціально-релігійних стереотипів прижиттєвої поведінки та діяльності померлого, способу життя спільноти померлого і т. ін. Відповідно, на основі теоретичного аналізу вказаних аспектів, сконструйовано моделі перевтілень душі в рослинну, аграрну, зооморфну форми, а також індивідуальність перебування її у локусах на основі сезонності або безпосередньої функції. Одним із основних чинників впливу на формування таких моделей є також природні та географічні особливості. Загалом на Поліссі домінують моделі, пов'язані з рослинними культурами.

У другому розділі «Відображення дохристиянських вірувань про смерть в художній літературі» проаналізовано особливості образної репрезентації про потойбіччя, поховальні практики мешканців Полісся у текстах ХІХ – початку ХХ ст. Оскільки література є однією із культурних форм осмислення основ буття людини, зокрема й метафізичних, то аналіз найбільш значущих текстів поглибить розуміння того, як змінювалися архаїчні уявлення про смерть і метемпсихоз на Поліссі. Для цього було проведено дослідження традицій, що стосуються архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз, які побутують на території Полісся в громадах України, Польщі та Білорусі.

Здійснено релігієзнавчий аналіз окремих творів Лесі Українки, Тараса Шевченка, Юліуша Словацького та Адама Міцкевича, що мають мотиви архаїчних уявлень мешканців Полісся про смерть та метемпсихоз. У ході аналізу досліджено уявлення про форми післясмертного існування «чистих» та «нечистих» покійників. Згідно з результатами дослідження виявлено основний фактор такої класифікації небіжчиків, в основі якої лежить суспільна класифікація вчинків, що визначають модель покійника, поділяючи їх на «чисті» і «нечисті». Відповідно, «чисті» покійники поповнюють групу родових духів, а «нечисті» – надприродних істот, що завдають шкоди. Такі «асоціальні»

члени спільноти мають окрему післясмертну визначеність – русалки, упирі, вовкулаки. В ідеї їх комунікації між живими та померлими лежить відсутність конструктивності. Це спонукає спільноти живих постійно шукати можливість своєрідної «інклюзивності», «соціалізації» таких померлих членів роду. Всі ці процеси пошуку соціального порозуміння через релігійну складову народного світогляду чітко простежується у творах Т. Шевченка «Тополя», «Русалка», «Лілея», Лесі Українки «Лісова пісня», а також Ю. Словацького «Балладина», «Лілля Венеда» та «Король-Дух».

Окремий випадок, який простежується в релігійних уявленнях спільнот Полісся, є уявлення про унікальну форму перебування душ – родових покровителів із числа членів роду. Духовно-вербальний зв'язок поколінь сформував цілу плеяду традицій – обрядів поклоніння, обожнювання та постійного перебування в єдності зі своїми членами роду, які залишили цей світ. У поемі «Дзяди» Адама Міцкевича чітко розкривається обрядова складова культу предків, представлена реалізацією одного із основних ритуалів – святкування Дідів. Ця традиція має певні особливості: визначений період (дні, час доби), приготування та споживання ритуальної їжі, правила поведінки, культури харчування тощо.

У третьому розділі «Форми актуалізації релігійних практик, пов'язаних із культом померлих» висвітлено форми актуалізації архаїчних уявлень мешканців Полісся про смерть та метемпсихоз, а також наведені приклади їх проявів. Здійснено релігієзнавчий аналіз обрядових практик, пов'язаних із культом померлих – ритуальні жертви через культуру харчування, поминальний хліб, елементи творення тризни. У межах аналізу актуалізації архаїчних уявлень, їх безперервного та обов'язкового побутування в середовищі регіону, знайшли місце також відповідні рекомендації для охорони, збереження та розвитку традицій, пов'язаних із вшануванням померлих у громадах північних районів Рівненської області.

Також визначено підхід громадськості до жалобних процедур крізь призму культурно-соціального перформансу як своєрідної суспільної акції

горювання. Це стосується вербальної та невербальної форм донесення інформації про горювання через обряди та ритуальні дії.

Окремим пунктом проаналізовано моделі вшанування загиблих військових, адже в період російсько-української війни розвиток культури пам'яті є однозначно важливим питанням. Виявлено, що дії поховальних процедур цивільних та військових, проведення поминальних акцій на громадському та індивідуальному рівні тощо мають релігійний чи культовий характер, пов'язаний із народними віруваннями. Окрім цього, узагальнено процес героїзації таких постатей в межах міфологізації, канонізації та інших процесів сакралізації та обожнення національних героїв.

Розроблено стратегію формування заходів комеморації, що стосуються культури пам'яті, процесів горювання та втрат українців у зв'язку з військовими діями з боку агресора та сучасного геноциду українського народу. Також систематизовано та запропоновано підходи у підготовці фахівців з даної проблематики у релігійному середовищі – підвищення кваліфікації шляхом створення та реалізації освітніх програм, курсів та ретритів. Адже для збереження релігією довіри у питанні безсмертного людського існування потрібно враховувати наявність сучасних інструментів впливу та задоволення духовних потреб громадськості, в тому числі й духовної опіки в процесах національних та індивідуальних втрат.

Матеріали дисертації можуть бути використані як теоретичний і практичний матеріал для дослідження принципів історизму, антропологічного та культурологічного принципів, процесів відображення релігії у свідомості спільнот Полісся, формування духовних цінностей, релігійних символів і понять, для поглиблення загальних знань про архаїчні уявлення населення Полісся про смерть та метемпсихоз, розширення уявлення про їх актуалізацію у культурі, у викладанні курсу історії релігій, історії релігій в Україні, філософії релігії. Також для поширення окремих результатів серед жителів територіальних громад і підвищення рівня обізнаності про вже наявні форми

актуалізації уявлень про смерть для реалізації заходів плану охорони пов'язаних із ними традицій, як об'єднуючого фактору громади.

**Ключові слова:** смерть, метемпсихоз, архаїчність, народні вірування, міфологія, релігійний синтез, Полісся, ідентичність, війна, перформанс, культура, антропоцентризм, духовність, романтизм, архетип, національний світогляд, обрядовість, українська традиція, цінності, нематеріальна культурна спадщина.

## ANNOTATION

Rachkovska Iryna Volodymyrivna. Archaic beliefs the population of Polissia about death and metempsychosis and their actualization in culture.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 031 – Religious Studies, branch of knowledge 03 – Humanities – National University of Ostroh Academy. Ministry of Education and Science of Ukraine, Ostroh, 2025.

The dissertation provides a comprehensive examination of the archaic beliefs of the population of Polissia about death and metempsychosis and their actualization in culture. Today, when the Ukrainian people, their cultural heritage and values are being destroyed, the issue of preservation of national distinctiveness and identity requires considerable attention. This concerns the formation of processes of memory culture, outlining new approaches to understanding traditional culture, spiritual and cultural heritage of Ukrainians, protection and preservation of cultural heritage, its regional characteristics and continuity in the life of communities. At the same time, during the war, which entails many losses, the issue of national identity also touches upon the issue of death in the socio-cultural and religious spheres. Losses and grieving processes have become widespread and have long gone beyond the mourning events of a community or municipality, gaining the status of a national event.

The implementation of modern approaches to commemoration of the deceased, cultural memory events, and grieving processes of Ukrainians is closely linked to religious practices that appeal to archaic ideas and folk beliefs. This can be seen in the traditional rituals of funeral and memorial events. The archaic environment of Polissia has preserved certain rituals of folk beliefs related to the cult of the deceased, the cult of ancestors, ideas about the soul through the prism of metempsychosis, plant, agricultural, and zoomorphic cults. Ritual practices are carried out within the framework of honoring the deceased and metaphysical perception of him or her as part of the family, the community. This can be seen in funeral and memorial rites, which include actions of care about the “comfortable” stay of the deceased in the afterlife. At the same time, such ritual actions are associated with ideas about the supernatural essence of the deceased and are performed with the aim of appeasing him or her and having a positive impact on the life of the community. Another function of rituals is to form communication with the deceased to preserve the integrity of the family and community. All of this is reflected in the structure, systematicity, and content of individual regional traditions of Polissia, which are associated with the ideas of death and the afterlife of the deceased. This clearly shows the synthesis of folk beliefs and Christianity. Today, a significant number of traditions associated with archaic ideas about death and metempsychosis continue to exist in the northern communities of the Rivne region and are actively actualized in their culture.

The first chapter, “Discourse of Archaic Beliefs about Death and Metempsychosis in Polissia”, presents the results of theoretical developments on the origins of religious cults related to the ideas of death and metempsychosis. The prerequisites for their spread in Polissia are studied: the influence of social, historical, economic processes, geographical and natural features of the region, as well as the synthesis of folk beliefs with Christian principles and church narratives.

The structure of religious rituals related to the cult of the deceased is analyzed through the regional traditions of Polissia. During field research in the communities of Polissia, communication with the bearers of traditions, the manifestation of archaic

rituals related to the care of the deceased, the afterlife of his or her soul, and appeasement in order to ensure the welfare of the community and avoid harm from the deceased. Among these traditions that have continuity and are an integral part of the cultural life of Polissia communities are the dressing of grave crosses, outfitting of the deceased, rituals of Bush Driving and appeasement and intimidation of garden trees, ceremonial and ritualistic actions at the places of cult burials and cult plants, etc.

The factors are grouped, the criteria of the formation of beliefs the population of Polissia about the postmortem participation of the deceased's soul, the form of metempsychosis based on the nature of death, socio-religious stereotypes of the deceased's lifetime behavior and activities, the lifestyle of the deceased's community, etc. are highlighted. Accordingly, on the basis of theoretical analysis of these aspects, models of reincarnations of the soul into vegetable, agrarian, zoomorphic forms, as well as the individuality of its stay in loci based on seasonality or direct function, are constructed. One of the main factors influencing the formation of such models is also natural and geographical features. In general, models related to plant cults dominate in Polissia.

The second chapter, "Reflection of pre-Christian beliefs about death in fiction," analyzes the features of the figurative representation of the afterlife, the burial practices of the inhabitants of Polissia in the texts of the 19th and early 20th centuries. As literature is one of the cultural forms of understanding the foundations of human existence, including metaphysical ones, the analysis of the most significant texts will deepen the understanding of how archaic ideas about death and metempsychosis changed in Polissia. For this purpose, a study was conducted of traditions related to archaic ideas about death and metempsychosis that exist in the territory of Polissia in the communities of Ukraine, Poland, and Belarus.

The article analyzes the religious studies of certain works by Lesya Ukrainka, Taras Shevchenko, Juliusz Slovak and Adam Mickiewicz, which have motifs of archaic beliefs of Polissia residents about death and metempsychosis. The analysis examines the ideas about the forms of postmortem existence of "clean" and "unclean" deceased. According to the results of the study, the main factor of such a

classification of the deceased is based on the social classification of actions that determine the model of the deceased, dividing them into “clean” and “unclean”. Accordingly, the “clean” dead join the group of ancestral spirits, while the “unclean” ones are supernatural beings who cause harm. Such “antisocial” members of the community have a separate afterlife, such as mermaids, ghouls, and werewolves. The idea of their communication between the living and the dead is based on the lack of constructiveness. This prompts communities of the living to constantly look for a way to “inclusively” and “socialize” such deceased members of the family. All these processes of searching for social understanding through the religious component of the folk worldview can be clearly seen in Shevchenko's “Topolia”, “Rusalka”, “Lileia”, Lesya Ukrainka's “Lisova Pisnia”, and Slovak's “Balladina”, “Lillia Veneda”, and “King-Dukh”.

A separate case that can be traced in the religious beliefs of Polissia communities is the idea of a unique form of stay of souls – ancestral patrons from among the family members. The spiritual and verbal communication of generations has formed a whole galaxy of traditions – rites of worship, adoration, and constant staying in unity with their family members who have left this world. Adam Mickiewicz's poem “Dziady” clearly reveals the ritual component of the ancestor worship, represented by the realization of one of the main rituals, the celebration of the Grandfathers. This tradition has certain peculiarities: a certain period (days, time of day), preparation and consumption of ritual food, rules of behavior, food culture, etc.

The third chapter “Forms of actualization of religious practices related to the cult of the deceased” highlights the forms of actualization of archaic beliefs of Polissia residents about death and metempsychosis, as well as examples of their manifestations. A religious analysis of ritual practices related to the cult of the dead is carried out – ritual sacrifices through food culture, memorial bread, elements of creating a trisnyia. As part of the analysis of the actualization of archaic beliefs, their continuous and obligatory existence in the region, appropriate recommendations were

included for the protection, preservation and development of traditions related to the honoring of the dead in the communities of the northern districts of Rivne region.

The article also identifies the public's approach to mourning procedures through the prism of cultural and social performance as a kind of public action of grieving. This applies to verbal and non-verbal forms of communicating information about grieving through rituals and ritual actions.

A separate paragraph analyzes the models of honoring the fallen soldiers, because during the Russian-Ukrainian war, the development of a culture of memory is clearly an important issue. It is revealed that the actions of civilian and military funeral procedures, memorial events at the public and individual levels, etc. have a religious or cultic character associated with folk beliefs. In addition, the process of heroization of such figures within the framework of mythologization, canonization and other processes of sacralization and deification of national heroes is generalized.

A strategy for the formation of commemoration events related to the culture of memory, the processes of grieving and losses of Ukrainians in connection with military actions by the aggressor and the modern genocide of the Ukrainian people is developed. The article also systematizes and proposes approaches to training specialists on this issue in the religious environment – advanced training through the creation and implementation of educational programs, courses, and retreats. After all, in order for religion to maintain trust in the issue of immortal human existence, it is necessary to take into account the availability of modern tools for influencing and meeting the spiritual needs of the public, including spiritual care in the processes of national and individual losses.

The materials of the dissertation can be used as theoretical and practical material for the study of the principles of historicism, anthropological and cultural principles, the processes of reflecting religion in the minds of Polissia communities, the formation of spiritual values, religious symbols and concepts, to deepen general knowledge about the archaic beliefs the population of Polissia about death and metempsychosis, to expand the idea of their actualization in culture, in teaching the course of history of religions, history of religions in Ukraine, philosophy of religion.

Also, to disseminate certain results among residents of territorial communities and to raise awareness of the existing forms of actualization of ideas about death in order to implement the measures of the plan for the protection of related traditions as a unifying factor of the community.

Keywords: Death, metempsychosis, archaism, folk beliefs, mythology, religious synthesis, Polissia, identity, war, performance, culture, anthropocentrism, spirituality, romanticism, archetype, national worldview, ritual, Ukrainian tradition, values, intangible cultural heritage

## Список публікацій здобувача за темою дисертації

### 1. Основні публікації

1. Рачковська І. В. Ідея метемпсихозу у творчості Тараса Шевченка, Лесі Українки та Юліуша Словацького. *Українська полоністика*. Том 22. № 1 (2024). С. 64–72. DOI: <https://doi.org/10.35433/2220-4555.22.2024.phyl-3>
2. Рачковська І. В. Культура пам'яті захисників крізь призму релігійного світогляду українців. *Культурологічний альманах*. №1. 2024. С. 41–48. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.5>
3. Рачковська І. Обряд Водіння Куста як прояв культу померлих на Поліссі. *Вісник Житомирського державного університету ім. Івана Франка. Філософські науки*. Вип. 2. 2024. С. 46–57. DOI: [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.46-57](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.46-57)
4. Рачковська І. В. Хліб, як форма метемпсихозу в релігійних уявленнях українців. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. Голов. ред. О. П. Кивлюк, Д. Б. Свириденко. Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”», 2024. Випуск 51 (10–12). С. 101–111. DOI: 10.33930/ed.2019.5007.51(10-12)-11

### 2. Додаткові публікації

5. Рачковська І. В. Актуалізація в культурі українців релігійних аспектів творення тризни. Book of abstracts International scientific-practical conference “Current state and priorities modernization of science, education and society”: conference proceedings (Tampere, Finland, February 8, 2025). Tampere, Finland: Scholarly Publisher ICSSH, 2025. P. 56–57.
6. Рачковська І. В. Розвиток культу померлих на Поліссі через збережені обряди. Міжнародна конференція «70 років України в ЮНЕСКО: освіта, наука, культура». Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції 30 квітня 2024. Київ: ІК НАМ України, 2024. С. 97–101;

7. Рачковська І. В. Фасилітація горювання українців засобами національної ідентичності. XVII Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур». Матеріали XVII Міжнародної наукової конференції 24–25 травня 2024 р. Острог: НаУ «Острозька академія», 2024. С. 77–89.

8. Рачковська І. В. «Фольгова» ікона як символ народного спротиву радянському атеїзму: розвиток феномену «фольгової» ікони на українському Поліссі. Вісник Маріупольського державного університету. Випуск 27. Київ, 2024. С. 67–75.

## ЗМІСТ

|   |     |
|---|-----|
| <b>ВСТУП</b> .....  | 16  |
| <b>РОЗДІЛ 1. ДИСКУРС АРХАЇЧНИХ УЯВЛЕНЬ НАСЕЛЕННЯ ПОЛІССЯ<br/>ПРО СМЕРТЬ ТА МЕТЕМПСИХОЗ</b> .....                        | 29  |
| 1.1. Розвиток ідеї метемпсихозу в контексті релігійних уявлень населення<br>Полісся.....                                | 29  |
| 1.2. Культ померлих у релігійно-соціальному житті спільнот Полісся.....   | 55  |
| Висновки до Розділу 1.....  | 83  |
| <br>  |     |
| <b>РОЗДІЛ 2. ВІДОБРАЖЕННЯ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ ВІРУВАНЬ ПРО<br/>СМЕРТЬ В ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ</b> .....                       | 86  |
| 2.1. Метемпсихоз у творах Тараса Шевченка, Лесі Українки та Юліуша<br>Словацького.....                                  | 86  |
| 2.2. Культ предків у контексті архаїчних вірувань у поемі Адама Міцкевича<br>«Дзяди»: поліські паралелі.....            | 108 |
| Висновки до Розділу 2.....  | 135 |
| <br>  |     |
| <b>РОЗДІЛ 3. ФОРМИ АКТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК,<br/>ПОВ'ЯЗАНИХ ІЗ КУЛЬТОМ ПОМЕРЛИХ</b> .....                        | 138 |
| 3.1. Трансформація народних релігійних обрядів та ритуалів у сучасні<br>перформативні практики вшанування померлих..... | 138 |
| 3.2. Роль поминального хліба в актуалізації культу померлих.....  | 162 |
| 3.3. Релігійні архетипи героїв та їх актуалізація під час російсько-української<br>війни.....                           | 174 |
| Висновки до Розділу 3.....  | 186 |
| <br>  |     |
| <b>ВИСНОВКИ</b> .....   | 189 |
| <b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ</b> .....   | 195 |
| <b>ДОДАТКИ</b> .....  | 217 |

## ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ:

НКС – нематеріальна культурна спадщина України

МЕД – матеріали експедиційних досліджень

РФЕТ – Рівненське фольклорно-етнографічне товариство

УСЗННА ЧАЕС – Управління у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС

РОДА – Рівненська обласна державна адміністрація

## ВСТУП

**Актуальність теми дисертаційного дослідження.** У період російсько-української війни, яка несе за собою багато втрат, проблема національної ідентичності торкається також і питання смерті. Втрати і процеси горювання зазвичай присутні у житті кожної людини, але в період війни вони набули значного масштабу і давно вийшли за межі жалобних подій спільноти чи громади, отримавши статус загальнонаціонального. Індивідуальні втрати рідних та близьких людей, участь у траурних подіях в межах прояву громадянської позиції, зокрема поховання військових та цивільних, життя родин загиблих у жалобі актуалізує питання дискурсу смерті крізь призму релігії. Адже релігія вирішує проблему післясмертного існування – безсмертя, а тому дає можливість людині бути впевненою у своїй власній безкінечності.

Реалізація сучасних підходів до вшанування померлих, заходів комеморації, меморіалізації, процесів горювання українців тісно пов'язана із релігійними практиками, а ще більше – з елементами дохристиянських народних вірувань. Саме вони є ваговою частиною традиційної культури українського народу та простежуються як архетипи у багатьох його сферах життєдіяльності, про що свідчать не лише етнографічні дослідження, але й багато інших засобів репрезентації такого процесу. Зокрема, художня література, як засіб художньо-образної рефлексії у відповідному культурному контексті дає вагомі підстави для релігієзнавчого аналізу уявлень про смерть, життя після смерті, форми післясмертного існування людини. У практичному житті спільнот Полісся елементи народних вірувань простежується у традиційній обрядовості в межах поховальних та поминальних заходів.

Архаїчне середовища Полісся до сьогодні зберегло окремі ритуали народних вірувань, що стосуються культу померлих, культу предків, уявлень про душу через призму ідеї метемпсихозу, рослинних, аграрних та зооморфних культів. Ритуальні практики, які стосуються даних форм релігійного світогляду населення Полісся, реалізуються на основі уявлень про сприйняття померлого, як частини роду, спільноти: піклування про його «комфортне»

перебування у післясмертному середовищі; асимілювання його надприродної сутності у середовище громади з метою позитивного впливу на її життєдіяльність; формування заходів комунікації з метою збереження цілісності роду, спільноти тощо. Відповідні процеси здійснюються місцевим населенням через ритуальні дії, які сформували окремі регіональні традиції: наряджання могильних хрестів, обрікання за допомогою культових рослин, святкування Дідів, Водіння Куста та голосіння на могилах померлих родичів, приготування поминальної їжі, ритуального хліба тощо. Усі ці релігійні практики, що мають характер народних вірувань, синтезувалися із церковними традиціями, основними засадами християнського вчення, активно побутують у північних громадах Рівненської області, що говорить про їхню актуалізацію в культурі даного регіону. Відповідно, культура, що утворює «світ людського», згідно ідеї дихотомії поколінь Мішеля Серра, як згадує у своєму дослідженні Т. Коберська, є тим простором ціннісних, орієнтаційних та смислоутворюючих засад існування, «що обумовлюють можливість саморозвитку, самовизначення людини у світі в істинному вимірі свого буття» [Коберська, 2023, с. 97]. Багатоманітність культурних моделей у контексті глобалізаційних процесів породжує пошук власної ідентичності, як потребу витворення індивідуального світу на основі нової реальності та нових зв'язків.

Саме актуальність і потреба в комплексному підході до дослідження актуалізації архаїчних уявлень населення Полісся про смерть і метемпсихоз, форм їх проявів та застосування у сучасних практиках вшанування померлих, а також експлікації явища духовності та національних цінностей в умовах сучасної культури зумовили вибір теми дисертаційної роботи та визначили напрям наукового пошуку.

Основним ресурсом дослідження розвитку уявлень про форми післясмертного існування та актуалізацію їх у житті спільнот Полісся є матеріали експедиційних досліджень у громадах Вараського, Сарненського та частини Рівненського районів Рівненської області, які дисертантка здійснювала особисто у 2022–2024 рр. Інформаторами є місцеві жителі – основні носії

традиційної культури Полісся, як старожили (віком до 90 років), так і молодші члени спільнот (віком від 24 років). Комплексні польові дослідження, що стосуються теми дисертаційної роботи, були проведені в рамках інвентаризації та виявлення нових елементів нематеріальної культурної спадщини (далі – НКС) в Рівненській області комунальним закладом «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради згідно статутної діяльності з метою охорони, збереження та розвитку НКС. Окрім цього, у 2023 році довелося бути ініціаторкою та керівницею робочої групи по складанню Облікової карти елементу НКС «Традиція наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі» для подання від Рівненської області до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України Міністерства культури та стратегічних комунікацій України. Особисто вдалося попрацювати в експедиціях по збору інформації у Соснівській, Березнівській, Дубровицькій, Вараській, Сарненській, Володимирецькій громадах Рівненської області. В процесі моніторингу даного елементу НКС та інших елементів, пов'язаних із темою дисертаційної роботи, а саме, «Традиція Водіння Куста у с. Сварицевичі» та «Бортництво», дисертанткою було здійснено ряд експедицій з метою виявлення нових носіїв та розвитку процесів актуалізації даних елементів, як способу життя спільнот північних районів Рівненщини. У загальному було взято інформацію у більше двохсот інформаторів, що є носіями зазначених традицій. Для висвітлення теми дисертації матеріал польових досліджень є один із базових.

Окрім власних польових досліджень, використано також матеріали, що стосуються теми дисертації, інших установ в Рівненській області, які дотичні до теми традиційної культури, а саме – матеріали експедиційних досліджень Рівненського фольклорно-етнографічного товариства за Договором з Управлінням у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС Рівненської облдержадміністрації № 1/29.06.98, фондів Лабораторії поліського фольклору Етнокультурного центру Рівненського міського Палацу дітей та молоді. У межах цієї ініціативи робочою групою під

керівництвом В. П. Ковальчука були проведені експедиційні дослідження громад Полісся Рівненської, Житомирської, Волинської та Київської областей. Цей матеріал дисертантка використала для компаративного аналізу уявлень та обрядово-релігійних практик, що стосуються теми дисертаційної роботи.

Концепцію розвитку релігійних культів, їх форми прояву, формування системи ритуальних дій та вплив на спосіб життя соціальних спільнот, груп неодноразово розглядали українські й зарубіжні науковці. Серед основних теоретичних досліджень світового рівня до уваги було взято міркування Едуарда Тейлора [Tylor, 1920, 502 p.] та Мірче Еліаде [Еліаде, 2001, 592 с.], у чийх працях закладено основу для розуміння процесу розвитку релігійних культів, формування релігійної свідомості в цілому та подальших наукових пошуків. Також у ході вивчення соціально-психологічної генези розвитку релігійних культів та їх впливу на формування суспільних процесів розглянуто праці науковців XIX–XX ст. Макса Еберта [Ebert, 1921, 436 p.], Герберта Спенсера [Spencer, 1898, URL], Карла Густава Юнга [Юнг, 2013, 588 с.], Зігмунда Фрейда [Фрейд, 2019, 155 с.; Фрейд, 2023, 272 с.] Філіпа Ар'єса [Aries, 1975, 107 p.] Арнольда ван Геннепа [Genep, 1960, 198 p.] та інших.

Серед вітчизняних дослідників релігійних культів, трансформацію їх у народні вірування, міфологію та космогонію індоєвропейських народів та безпосередньо слов'ян вартими уваги є міркування Івана Огієнка [Огієнко, 1992, 424 с.], Володимира Гнатюка [Гнатюк, 2000, 92 с.]; Гнатюк, 1912, с. 131–424], Філарета Колесси [Колесса, 2001, С. 8–82], Хведіра Вовка [Вовк, 1995, 336 с.], Івана Франка [Франко, 1898, с. 160–218], Василя Скуратівського [Скуратівський, 1993, 208 с.], Сергія Плачинди [Плачинда, 1993, 62 с.], а в контексті їх актуалізації в культурі та сучасному релігійному світогляді українців – Олександра Знойка [Знойко, 1989, 304 с.], Степана Наливайка [Наливайко, 2000, 288 с.], Олени Предко [Предко, 2016, с. 40–45], Галини Лозко [Лозко, 2024, с. 131–145; Лозко, 2024, с. 255–266; Лозко, 2004, 472 с.; 2009, 90 с.] та інших.

У межах сучасних регіональних наукових студій, що стосуються традиційної культури Полісся, розвитку народних вірувань, уявлень про смерть та ідею метемпсихозу, історико-культурного процесу їх поширення та актуалізації спільнотами Полісся, вартими уваги є дослідження Марини Гримич [Гримич, 2015, с. 373–382; Гримич, 2015, с. 266–287], Олени Боряк [Боряк, 2021, 352 с.], Володимира Галайчука [Галайчук, 2008, с. 32–38; Галайчук, 2022, с. 1093–1120; Галайчук, 2022, с. 1300–1331; Галайчук, 2023, с. 623–658; Галайчук, 2024, с. 497–520;] Ірини Несен [Несен, 2015, с. 350–372], Віктора Давидюка [Давидюк, 2010, с. 54–59; Давидюк, 2002, с. 133–136], Юрія Пуківського [Пуківський, 2014, с. 264–269], Петра Кралука [Кралука, 2024, 189 с.], Жанни Янковської [Янковська, 2021, 169 с.; 2021, с. 101–117; 2021, S. 127–137] Олесі Наумовської [Наумовська, 2021, 577 с.], а що стосується безпосередньо території північних громад Рівненської області – Степана Шевчука [Шевчук, Ф.14–3, од. зб. 1196], Світлани Кітової [Кітова, 1972, с. 67–73], Ірини Коваль-Фучило [Коваль-Фучило, 2000, с. 33–45; Коваль-Фучило, 2012, с. 68–71], Олексія Нагорнюка [Нагорнюк, 2012, с. 191–195; Ігнатенко, Нагорнюк, 2013, с. 99–104] та інших.

З метою комперативного аналізу, а також для аналізу процесів трансформації, асимілювання та синтезу первісних релігійних культів, народних вірувань з іншими релігійними системами, зокрема, християнства, в українській культурі та релігійному світогляді, взято до уваги праці отця церкви Аврелія Августина [Аврелій, URL], середньовічного християнського теолога Оригена [Ориген, 1993, 383 с.], а також богослужбову літературу християнських церков східного і західного обрядів та Старий і Новий Завіти [Біблія, 1988, 1523 с.]. Для дослідження історико-соціальних процесів, що стосуються формування релігійного світогляду українського народу розглянуто текст Літопису Руського за Іпатіївським списком [Літопис Руський за Іпатіївським списком, 1989, 590 с.].

У процесі дослідження релігійних культів, народних вірувань, уявлень про смерть, мотиви метемпсихозу та інших форм післясмертного існування та

їх актуалізацію в культурі українців у творчості представників романтизму використовувалися творчі доробки самих письменників, а також до уваги було взято міркування Дмитра Павличка [Павличко, 2017–2018, с. 411–426] про величезну прихильність до української культури у творчості Юліуша Словацького і Тетяни Скрипки [Скрипка, 1988, с. 60–67], про романтизм демонологічних образів у творах Лесі Українки.

Для аналізу процесу розуміння культури, яка включає в себе релігійно-духовні цінності, як специфіки людського існування, самоствердження і самореалізацію особистості, а також актуалізацію філософської рефлексії щодо самоідентифікації особистості в період російсько-української війни було опрацьовано студії зарубіжних дослідників – Девіда Вульфа [Wulff, 1991, 247 p.], Ірвінга Гоффмана [Goffman, 1956. 162 p.], Лііси Малккі [Malkki, 1997, P. 86 – 155] та вітчизняних – Анатолія Свідзинського [Свідзинський, 1992, с. 141–73; Свідзинський, 2008, 696 с.] Марії Петрушкевич [Петрушкевич, 2006, с. 79–92; Петрушкевич, 2018, 408 с.; Петрушкевич, 2022, с. 400–427; Петрушкевич, 2023, с. 9–14; Петрушкевич, 2024, с. 21–29], Тетяни Коберської [Коберська, 2003, с. 168–169; Коберська, 2016, с. 26–32; Коберська, 2016, с. 97–113; Коберська, 2017, с. 106–108; Koberska, 2016, p. 63–64; Koberska, 2023, p. 57–65; Koberska, Sarnavska, Yakovyshyna, Kachmar, Sherman, Shadiuk, 2021, p. 241–253], Максима Карповця [Карповець, 2017, с. 50–61; Карповець, 2019, с. 134–157; Карповець, 2024, с. 58–67; Карповець, 2024, с. 32–39; Карповець, 2024, с. 24–32; Shevchuk, Karpovets, 2020, p. 85–97] та інші.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Роботу виконано на кафедрі філософії та культурного менеджменту Національного університету «Острозька академія». Тема дисертаційного дослідження узгоджується з ключовими науковими темами кафедри, однією з яких є науково-дослідна тема кафедри філософії та культурного менеджменту «Соціокультурні виклики в умовах сучасності» (Державний реєстраційний номер: 0121U109151) Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої ради

Національного університету «Острозька академія» (протокол № 4 від 25 листопада 2021 р.).

**Метою** роботи є комплексний релігієзнавчий аналіз архаїчних уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз, а також форм її актуалізації в культурі спільнот даного регіону. Мета дослідження зумовила визначення та розв'язання таких **завдань**:

– окреслити теоретичні підходи до витоків релігійних культів, пов'язаних з уявленнями про смерть, ідеї метемпсихозу та розуміння історико-культурного прецеденту їх поширення на території Західного Полісся;

– виокремити основні характеристики моделей прояву архаїчних уявлень про смерть, метемпсихоз, рослинних, аграрних та зооморфних культів та окреслити релігійні практики їхнього побутування через ритуальні дії, обрядовість, сезонність;

– здійснити загальний аналіз стану побутування архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз крізь призму їх синтезу із християнськими засадами;

– проаналізувати осмислення образу смерті та культу померлих у художній літературі, зокрема, в текстах Тараса Шевченка, Юліуша Словацького Адама Міцкевича, Лесі Українки;

– висвітлити точки дотику культурної спадщини українців та поляків, що пов'язані з уявленнями населення Полісся про смерть, а також їх форми прояву та актуалізації в культурі з метою розвитку культурної дипломатії;

– проаналізувати вплив сучасних релігійних, соціальних, інформаційних, урбаністичних, технологічних чинників на процес актуалізації архаїчних уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз;

– здійснити міждисциплінарний огляд стану рівня залучення громадськості до охорони, збереження та розвитку релігійних обрядів та ритуалів, пов'язаних із архаїчними уявленнями про смерть та метемпсихоз, а також передачі знань та навичок регіональних традицій вшанування померлих в контексті способу життя та через неформальну освіту у громадах Сарненського, Вараського та частини Рівненського районів Рівненської області

– простежити наявні підходи до заходів комеморації російсько-української війни, а також запропонувати нові в контексті підготовки фахівців по роботі із втратами та горюванням через форми традиційних народних практик вшанування померлих.

**Об’єкт дослідження** – історичний та соціокультурний процес розвитку уявлень про смерть та метемпсихоз мешканців Полісся.

**Предмет дослідження** – актуалізація в культурі уявлень про смерть та метемпсихоз мешканців Полісся в контексті вшанування померлих, культури пам’яті та процесах горювання.

**Методи дослідження.** У ході дослідження було застосовано низку релігієзнавчих та загальнонаукових методів. Під час вивчення визначальних етапів формування й розвитку культу померлих, уявлень про потойбічне буття, ідею метемпсихозу у середовищі спільнот Західного Полісся було застосовано емпіричний та історичний методи. У частині характеристики архаїчних уявлень мешканців Полісся про смерть, форми проявів культу померлих в контексті розвитку християнського світогляду, поширення церковних наративів та їх синтезу із народними віруваннями застосовано порівняльно-історичний та структурно-функціональний методи. З метою виокремлення та співставлення регіональних особливостей розвитку культу померлих, архаїчних уявлень про смерть та актуалізації їх в культурі мешканців громад Полісся було застосовано соціологічний та типологічний методи, а також метод системного аналізу. Вивчення рівня зацікавленості архаїчними уявленнями про смерть та метемпсихоз, а також формами прояву культу померлих на Поліссі представниками європейської художньої літератури XIX–XX століть на основі їх загальновідомих світових творів обумовлено застосуванням філософсько-логічного методу та міждисциплінарного підходу. Для комплексного дослідження наявних форм ритуальних дій, що стосуються культу померлих, у способі життя спільнот Полісся, зокрема громад північних районів Рівненської області, використано статистичний метод та формальну логіку. Застосування генетичного та каузального методів зумовлене потребою підтвердити низку

гіпотез щодо ефективності актуалізації архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз мешканців Полісся у процесі розвитку національної ідентичності та напрацювати загальну процедуру формування культури пам'яті засобами народних духовних цінностей.

**Інформаційну базу дослідження** становлять матеріали польових досліджень дисертантки, архіви експедиційних досліджень традиційної культури Полісся при музейних, методичних та освітніх установах та приватні Віктора Ковальчука, Юрія Рибачака, Олексія Нагорнюка, Сергія та Людмили Вострікових та інших; облікові картки елементів НКС Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України МКСК та інвентаризаційні описи елементів НКС обласного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини Рівненської області, які висвітлюють загальні принципи способу життя спільнот Полісся, пов'язані із вшануванням померлих та архаїчними уявленнями про смерть. У роботі взято до уваги наукові праці українських і закордонних дослідників, етнографічні дослідження та фольклорні матеріали, напрацьовані інститутами громадянського суспільства, зокрема організаціями «Древлянські джерела», «Бортники України», Етнокультурним центром Рівненського Палацу дітей та молоді, комунальним закладом «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради, Інституту мистецтв Рівненського державного гуманітарного університету, профільними підрозділами галузі культури громад Вараського, Сарненського та частини Рівненського районів Рівненської області тощо. Окрім цього, частину інформаційної бази становлять історичні першоджерела, зокрема Літопис Руський за Іпатіївським списком, релігійні тексти Старого та Нового Завітів, богослужбова література християнських церков східного та західного обрядів, а також тексти творів Тараса Шевченка, Лесі Українки, Юліуша Словацького та Адама Міцкевича в оригіналі та перекладах, що досліджуються в контексті теми дисертаційної роботи. Долучено інформацію про світовий та вітчизняний досвід охорони та збереження традицій, що стосуються культу померлих з відкритих інформаційних джерел та платформ,

таких як: офіційні сайти UNESCO, фасилітатора ЮНЕСКО в Україні ГО «Демократія через культуру», а також культурно-просвітницького характеру – «Світ навиворіт», «Культуртригер», «Wild fox». Щодо практик формування культури пам'яті, процесів горювання та роботою із втратами засобами традиційної культури та народних духовних надбань, матеріали інформаційної бази зібрані з відкритих джерел національних інформаційно-комунікаційних платформ «Суспільне. UA», «Укрінформ», та регіональних «ITV Group», «Суспільне. Рівне», «Рівне 1» тощо.

**Наукова новизна** отриманих результатів полягає в тому, що у вітчизняній релігієзнавчій науці здійснено комплексне дослідження архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз населення Полісся та їх актуалізація у культурі. Серед найвагоміших результатів дослідження, що становлять наукову новизну є такі:

*вперше*

– знійснено релігієзнавчий аналіз традиційних обрядів, пов'язаних із культом померлих та уявленнями населення Полісся про смерть;

– запропоновано розглядати обряди, пов'язані із уявленнями про смерть не лише як етнографічні явища, але й релігійні, оскільки їхньою передумовою є релігійні культи;

– здійснено релігієзнавчий аналіз творів Лесі Українки «Лісова пісня», Тараса Шевченка «Тополя», «Русалка», «Лілея», Юліуша Словацького «Балладина», «Лілля Венеда», «Король-Дух» та Адама Міцкевича «Дзяди» в контексті архаїчних уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз;

– упорядковано та систематизовано матеріали експедиційних досліджень фонду архівів нематеріальної культурної спадщини КЗ «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради, приватних архівів та доробків регіональних дослідників традиційної культури Полісся, що стосуються теми дисертаційної роботи;

– виявлено та здійснено релігієзнавчий аналіз форми прояву архаїчних уявлень мешканців Полісся про смерть та метемпсихоз, що класифікується як ритуальна жертва через традицію одягання могильного хреста;

– проведено оцінку стану побутування збережених регіональних елементів народних вірувань та їхню актуалізацію в культурному житті громад північних районів Рівненської області;

*удосконалено:*

– загальну концепцію уявлень мешканців Полісся про смерть та метемпсихоз через поданий системний огляд витоків, основоположних принципів та етапів їх розвитку у світогляді спільнот даного регіону;

– концепцію культурної дипломатії України і Польщі в контексті історико-культурного підходу до промоції окремих елементів культурної спадщини обох народів;

*отримали подальший розвиток:*

– етнографічні та релігієзнавчі студії, що стосуються народних вірувань на Поліссі, а також їх синтез із християнськими засадами;

– підходи до розвитку національної ідентичності через збереження традиційної народної культури, формування культури пам'яті, популяризацію духовних цінностей народу;

– моделі формування духовної підтримки українців під час втрат та процесів горювання, зокрема в період російсько-української війни;

*створено та реалізовано*

– процедуру внесення від Рівненської області до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України Міністерства культури та стратегічних комунікацій України елементу НКС «Традиція наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі» (Наказу № 234 від 04.05.2023 р.), облікова картка якого була підготовлена дисертанткою;

– ініціативи для формування заходів комеморації, заходи, пов'язані з культурою пам'яті, процесами горювання та втрат українців у зв'язку з військовими діями з боку агресора та сучасного геноциду українського народу.

Серед них соціально-культурний авторський проєкт дисертантки «Культура пам'яті через традиції та мистецтво», в рамках якого протягом 2023 – 2024 рр. в Рівненській області та м. Києві було проведено ряд мистецьких перформансів «Хліб, який їдять після смерті» з метою привернення уваги до жінок із родин загиблих військовослужбовців Рівненської області через демонстрацію восьми видів поминального хліба та інтерпретацію інших поминальних обрядів, що стосуються уявлень про смерть мешканців Полісся;

– культурно-освітні заходи, дослідницькі студії щодо архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз мешканців Полісся у процесі реалізації плану охорони елементів НКС громадами-носіями «Традиції наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі», «Традиція обряду Водіння Куста у с. Сварицевичі», а також виявлення нових елементів НКС, пов'язаних із культом померлих, похоронно-поминальними, офірними та оброковими ритуалами. Серед інших культурно-освітніх ініціатив дисертантки – діяльність Лабораторії «живої» спадщини КЗ «Рівненський обласний центр народної творчості» РОР, що передбачає методичну роботу з громадами щодо вивчення та дослідження нематеріальної культурної спадщини, зокрема обрядовості, пов'язаної із уявленнями про смерть та культом померлих: традиція голосіння, Водіння Куста, наряджання могильних хрестів, обрядового поминального хліба тощо.

**Практичне й теоретичне значення результатів дослідження** полягає в тому, що запропоновані теоретичні положення, отримані висновки та пропозиції можуть бути використані у:

– науково-дослідній сфері – для поглиблення загальних знань про архаїчні уявлення про смерть та метемпсихоз мешканців Полісся, розширення уявлення про їх актуалізацію у культурі;

– релігієзнавчій сфері – як теоретичний і практичний матеріал для дослідження принципів історизму, антропологічного та культурологічного принципів, процесів відображення релігії у свідомості спільнот Полісся, формування духовних цінностей, релігійних символів і понять;

– навчальному процесі – у викладанні курсу історії релігій, історії релігій в Україні, філософії релігії;

– з евристичною метою – для поширення окремих результатів серед жителів територіальних громад і підвищення рівня обізнаності про вже наявні форми актуалізації уявлень про смерть, культу померлих та заходи щодо збереження їх у контексті способу життя на місцях.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним дослідженням і відображає особисті напрацювання автора.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення і результати дослідження були представлені на таких конференціях та круглих столах: Круглий стіл на гендерну тематику: «Культурний фронт: вклад жінок у боротьбу України за незалежність». Дні науки НаУОА, 2023 р.; Міжнародна конференція «70 років України в ЮНЕСКО: освіта, наука, культура». Інститут культурології Національної Академії мистецтв України. 30 квітня 2024 р.; XVII Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» НаУ «Острозька академія», 24–25 травня 2024 р.; Міжнародна науково-практична конференція «Сучасний стан та пріоритети модернізації науки, освіти та суспільстві». Центр фінансово-економічних наукових досліджень, Тампере, Фінляндія, 8 лютого 2025 р.; Всеукраїнська наукова конференція «Острозькі культурологічні читання». Національний університет «Острозька академія», 4 квітня 2025 р.; Міжнародна наукова конференція молодих учених «Культура та інформаційне суспільство XXI століття» Харківська державна академія культури, 17–18 квітня 2025 р.

**Публікації.** Основний зміст результатів дисертаційного дослідження відображено в 4 основних статтях, опублікованих у фахових наукових виданнях України. Також за темою роботи оприлюднено 4 додаткові публікації.

**Обсяг і структура роботи** зумовлені метою та завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаної літератури (224 позиції) та додатків. Загальний обсяг роботи – 246 сторінок. Обсяг основного тексту – 178 сторінок.

## РОЗДІЛ 1.

### ДИСКУРС АРХАЇЧНИХ УЯВЛЕНЬ НАСЕЛЕННЯ ПОЛІССЯ ПРО СМЕРТЬ ТА МЕТЕМПСИХОЗ

*У першому розділі наведено результати теоретичних підходів до витоків релігійних культів, пов'язаних з уявленнями про смерть, ідеї метемпсихозу та розуміння історико-культурного прецеденту їх поширення на території Західного Полісся – вплив соціальних, історичних, економічних процесів, географічних та природних особливостей регіону, а також синтезу народних вірувань із християнськими засадами та наративами церкви.*

*Проаналізовано структуру релігійної обрядовості, що стосується культу померлих у релігійно-соціальному житті спільнот Полісся через збережені ритуали, пов'язані із піклуванням про померлого у післясмертному існуванні. Згруповано чинники, виокремлено критерії формування уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз на основі характеру смерті, соціально-релігійних стереотипів прижиттєвої поведінки та діяльності померлого, способу життя спільноти померлого тощо. На основі теоретичного аналізу сконструйовано концептуально-динамічну модель перевтілень в рослину, аграрну, зооморфну форми перевтілень душі, а також індивідуальність перебування її у локусах на основі сезонності або безпосередньої функції.*

#### **1.1. Розвиток ідеї метемпсихозу в контексті релігійних уявлень населення Полісся**

Протягом усієї історії людства безсилля людини перед смертю долається виключно у своїй свідомості – спочатку крізь призму міфологічного, а потім і релігійного світогляду. Відповідно сформувалося підґрунтя вирішувати цю проблему в різних уявленнях про посмертне існування людини через релігійний сегмент. Коли з'являється віра в душу, після того, як культ померлого «реорганізовується» у дочірні культу, виникають уявлення про різні форми її

безкінечного буття. Адже, практично, релігійне вирішення проблеми особистого безсмертя не так стосуються самого поняття безсмертя, як того, що буде після смерті. Історичні, соціальні, політичні зміни в історії людства постійно впливають на уявлення людини про своє післясмертне існування. Сьогодні ми можемо спостерігати синтез первісних релігій, народних вірувань та віровчень тих релігійних напрямків, які побутують серед українців.

Цей синтез релігійних уявлень та духовних практик засвідчує, що релігія виявляється не лише інституційною формою вірування, а глибоким онтологічним механізмом, що структурує людське переживання смерті, відкриваючи горизонти буттєвого сенсу. Саме релігія як фундаментальний духовний феномен виявляє органічний зв'язок із людською сутністю, оскільки спрямована на відкриття трансцендентних смислів та екзистенційного наповнення буття. Її функція полягає в сакралізації реальності та наданні цілісності людській особистості через прилучення до абсолютних цінностей, духовної традиції та метафізичного горизонту культури. Пошук смислу, що становить ядро релігійного досвіду, зумовлює вихід людини за межі емпіричної обмеженості власного існування, активізуючи потенціал самоперевершення та самотворення. У цьому процесі відбувається не лише ствердження індивідуального «я», а й прилучення до вищих форм культурної пам'яті, духовного спадку та універсальних засад буття. Релігія ж дає можливість людині бути впевненою у своєму безсмерті, а швидше – власній безкінечності. Більше того – знати, якою буде ця безкінечність, починаючи від формату і завершуючи змістом, наповненням, структурністю.

У період війни, яка несе за собою багато втрат, питання національної ідентичності торкається також і проблеми смерті. Поруч із сучасними підходами вшанування померлих та заходами підтримки і співпереживання спільнотам, що втратили близьких, такими як заходи комеморації та меморіалізації, зберігаються традиційні форми горювання. В них спостерігаються відголоски народних вірувань та їх синтез із сучасними релігійними практиками, церковними обрядами тощо. Зокрема, до цих пір

українці дотримуються релігійних днів поминання померлих, здійснюються ритуальні та культові заходи, поминальні обряди тощо. Д. Базик зазначає, що в цьому суттєве значення відіграла «екзистенційна потреба пошуку власної ідентичності» [Базик, 2015, с. 224]. Такий самопошук посилюється під час війни, адже народна культура дає можливість знайти себе в історії етносу, його становлення і самобутності поміж інших народів. А синтез народних вірувань, як частини цієї культури, та сучасної релігійної свідомості українця допомагає зберігати комплекс цінностей етносу, в якійсь мірі модернізувати і давати їм друге життя відповідно до власних релігійних потреб і релігійного світогляду громади, спільноти, народу.

У цьому контексті особливо вагомим постає осмислення культури як простору формування людської ідентичності. Як слушно зауважує Т. Коберська, «культура, що утворює “світ людського”, і є тим простором ціннісних, орієнтаційних та смислоутворюючих засад існування, що обумовлюють можливість саморозвитку, самовизначення людини у світі в істинному вимірі свого буття. Багатоманітність культурних моделей у контексті глобалізаційних процесів породжує пошук власної ідентичності як потребу витворення індивідуального світу на основі нової реальності та нових зв’язків» [Коберська, 2024, с. 106]. Саме тому традиційні форми вшанування, горювання і ритуального зв’язку з померлими набувають не лише релігійного, а й глибокого культуротворчого значення, зберігаючи безперервність поколінь, що є ключовою для самоідентифікації в межових історичних обставинах.

З огляду на це виникає потреба компаративного аналізу релігійних процесів, символів, підстав для їхнього взаємовпливу, трансформації і розвитку у соціальному житті українців сьогодні. Даний аналіз стосується уявлень нашого народу про післясмертне існування, в основу якого лягла ідея метемпсихозу – як однієї з ключових парадигм у колективній свідомості, що поєднує елементи дохристиянських вірувань, християнської теології та сучасної релігійної рефлексії. Потреба в такому осмисленні постає не лише з етнографічного або релігієзнавчого інтересу, а з глибшого – філософсько-

культурного осмислення структури духовного досвіду українців. Адже, як зауважує Т. Коберська, «філософський дискурс розуміння культури формується в межах світоглядно-антропологічного фокусу ставлення людини до світу, як сфери, в якій функціонує категорія абсолютного. Співвідношення між абсолютним та обмеженим світом представлені філософією як вічний пошук гармонії між суб'єктивними межами та об'єктивною дійсністю, між часом та вічністю, як розкриття принципів, що визначають світовий порядок та функціонування реальності» [Коберська, 2024, с. 99]. У цьому сенсі метемпсихоз постає не лише як вірування чи релігійний концепт, а як форма філософського осмислення межових станів буття – між життям і смертю, тілесністю і духом, тимчасовим і вічним. Саме такі уявлення функціонують як символічні архітектури внутрішнього космосу культури, в якому кожне покоління знаходить точку орієнтації в хаосі історії та травматичного досвіду.

У європейській філософській традиції ідея метемпсихозу набула чітко окресленого змісту та трансформувалася в цілісне соціально-філософське вчення завдяки Піфагору та піфагорійській школі, яка протягом майже тисячоліття функціонувала як інтелектуальний центр, залишивши вагомий спадок у формі доктрин, знань і систем філософського осмислення буття. До того основною релігійно-соціальною ідеєю було перебування померлих в окремому, віддаленому від соціального життя живих спільнот, місці, з якого не можна ні повернутися, ні потрапити при житті. До сьогодні існує термін «на тому світі», який позначає паралель людського існування, середовище перебування померлих, а точніше, куди «йдуть» померлі. В. Галайчук, досліджуючи уявлення про потойбіччя на Покутті, зазначає: «Нерідко стверджують, мовляв, «сьє ніхто не прийшов з того світа нам не сказав, як там» (с. Прутівка), «ше ніхто не видів, аби приходи'ли [з тамтого світу]» (с. Яківка). Відповідно, живим не дано знати, як виглядає потойбіччя» [Галайчук, 2024, с. 348–349].

Це формує думку про культ померлих, як такого, що передує уявленням про душу. Адже спосіб пересування душі – відлітати, що дає можливість

стверджувати про процес переродження її у пташку чи комаху, а також про розвиток уявлень про метемпсихоз у зооморфні форми. «На той світ» «покидають» і «йдуть» така формула даного уявлення, яке сформувалося на космогонічних засадах, відповідно – ранніх формах релігійних уявлень. Первинне розуміння потойбіччя настільки вкорінилося у свідомості народу, що окремі відголоски космогонії зберігаються у свідомості українського народу й донині. До прикладу, Кутинець Юхима Олександрівна, 1934 р.н., із с. Мульчиці Вараського району, Рівненської області розповідає про свого покійного чоловіка: «Але вон помер рано в мене, покинув з дитьми. В мене деветеро дітей було, і він мене покинув» [МЕД: Вараська громада, Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/18.05.2024]. У цьому випадку простежується модель дій, пов'язаних із переходом людини, а безпосередньо – ходінням по вимірах буття.

Ідея підземного світу мертвих Аїду формується у бронзовому періоді на основі нової свідомості людей та спостереження заходу сонця і настання темряви. У найбільш відомому давньогрецькому тексті Гомера «Одіссея» детально описується соціальна роль померлих:

Душі померлих зібрались – усі, що життя позбулися, –  
 І юнаки, і жінки, і старі, що багато зазнали,  
 Ніжні дівчата із болем у серці, вперше відчутим,  
 Безліч полеглих у битвах мужів, поранених тяжко  
 Зброєю мідною, воїв у панцирах, кров'ю залитих, –  
 Безліч померлих на кров ізлітались до ями  
 З криком жахливим... [Гомер, 2002, с. 236].

Таку релігійну ідею соціального відмежування померлих запозичило християнство: «А крім того всього між нами й вами вирита велика пропасть, тож ті, що хотіли б перейти звідси до вас, не можуть; ані звідти до нас не переходять. Отче, сказав багатий, благаю ж тебе, пошли його в дім батька мого; я маю п'ять братів, нехай він їм скаже, щоб і вони також не прийшли в це місце муки. Авраам мовив: Мають Мойсея і пророків; нехай їх слухають» (Лк. 16: 26–31). Християнська концепція щодо розмежування вчинків добра і зла,

формує своєрідну візію участі душі, яка залежить від поведінки людей при житті. Згідно такої концепції, людина має керуватися законами Божими, щоб мати життя вічне, а їх порушення, відповідно, веде до вічних мук душі.

На Поліссі серед окремих спільнот зберігаються уявлення про розвиток духовного життя й після смерті людини. Релігійні уявлення стосуються і подальшої можливості спокутувати свої гріхи, брати участь у церковних таїнствах, зокрема сповіді, отримувати прощення гріхів щороку на Великодній період. Бородюк Тетяна, 1958 р. н. із с. Літвиця Сарненського району, Рівненської області розповідає про обов'язкову підготовку до свята на могилі своїх батьків і наголошує, що прибирання могил та вбирання хрестів рушниками та хустками входить у процедуру підготовки душ на сповідь до Великодня: «І мені мама казала: «Оце навчися, дочко, щоб могила моя була чистинька. На могилі вішай рушничок, хустинку. Батьку, щоб рушничок вісів. Бо таке є, що в четвер покойники йдуть на сповідь, так в Чистий четвер, то ти зроби так, щоб я все чистиньке оділа і пошла на сповідь...» То ми так і ісполняємо» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023 ].

Взагалі виконання церковних приписів, ритуально-обрядових дій, церковних Таїнств та дотримання духовно-релігійного життя, а також приналежність до церкви через хрещення, згідно уявлень поліщуків, є невід'ємною частиною існування «на тому світі» включно з усіма «побутовими» питаннями померлого. Та ж інформаторка ділиться своїми роздумами про зручність душі щодо розміщення могильного хреста, її комунікації з ним на побутовому рівні, обов'язковість молитовних практик померлими: «Їздила в Харков, в мене рідний брат помер молодим, в нас хрест ставлять у головах, а там у ногах. І я так думаю, що може так і справедливіше. Вони всталі і сразу похрестилися до свого хреста, а ми як? Встаємо, треба обернутися, крутитися до свого хреста, щоб перехреститися. Ето вже крутизна. Може, й справді в ногах, то лутше. Я навіть знаю таку молитву, що я наніч лягаю і молюся:

Спати ляжуса, Господу Богу молюса,

Хрестом постелюса, Хрестом оденуса,  
 Хрест у ногах, Матір Божа в головах, ангели по боках,  
 Стережіца, сохраница, тіло хрещоне, місце свящонне,  
 Як і вдень, так і вночі, звечора до полночі,

З полночі до світу, от світу до майбутнього віку» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023] .

Варто зазначити, що така тенденція двозначності уявлення про смерть та потойбічне життя, а також прижиттєва поведінка душі після смерті, суголосна багатьом часовим періодам та етнічним середовищам. Наприклад, віра кельтів у потойбічне життя містить аналогічні суперечності: уявлення про реінкарнацію душ і одночасно в безсмертя душі. Б. Лобовик зазначає, що глибока віра в безсмертя душі, пов'язана з визнанням вічного щасливого буття в потойбічних світах, сприяла відвазі й презирству до смерті галлів: «В одній з кельтських легенд йдеться про міфічну істоту Туане, яка перші триста років жила як людина; наступні триста – як лісовий бик; двісті – як дикий козел; триста – як птах, ще сто – як лосось. Ось тоді, спійманого рибалкою, його з'їла цариця. Відродився він як їх син під своїм колишнім ім'ям. Цикл реінкарнації замкнувся. У цій легенді зазначається, що не тільки живі істоти можуть служити метою для перевтілення: «Я – вітер над морем, хвиля в океані, шум моря, сильний бик семи битв, яструб на скелі, крапля роси, найпрекрасніший з кольорів, повний відваги дикун, морський лосось...» [Лобовик, 1993, с. 27–30]. Щодо образу самої смерті, то, на думку О. Наумовської, вона має антропоморфний образ – такою тенденцією дослідниця прослідковує в українській казці, як найдоступнішій формі репрезентації образів: «Дидактичні казки <...> зафіксували уявлення про <...> щастя, долю, смерть, біду як про антропоморфних істот, від яких залежить життя кожної людини. Казки цієї групи дають своєрідні настанови – як уникнути смерті, біди, злиднів» [Наумовська, 2021, с. 216].

На думку Піфагора, людська душа проходить через низку втілень у різні живі істоти – людські тіла, тварин і навіть рослин, завдяки чому вона

очищається і вдосконалюється. Душа після смерті людини переселяється в інше тіло. Іноді переселення відбувається негайно після смерті, але іноді душа деякий час знаходиться в Аїді, і тільки після цього їй дається нова «оболонка». Потім знову смерть і знову переселення... І так до нескінченності. Проте при кожному новому втіленні душа втрачає пам'ять попередніх, тому кожен раз живе, ніби вперше. Вчення Піфагора, яке склалося під відчутним впливом орфізму, містило програму всебічного перетворення людського буття – як у царині особистісній і моральній, так і соціальній. В центрі орфізму – власна теокосмогонія, віра у безсмертя душі і потойбічну винагороду, котрі були зафіксовані у поемах, автором яких було проголошено міфічного співака Орфея, що є культовою постаттю та символом перероджень [Філософський енциклопедичний словник, 2002, с. 456].

Такий вплив античної думки на свідомість українців не є випадковим: перші філософські школи, які з'явилися в Іонії (західному узбережжі Малої Азії), поширилися також у грецьких колоніях Південної Італії та Північного Причорномор'я, що було частиною території сучасної України. Останні з'явилися тут ще в середині I тисячоліття до н. е. Після завоювання персами Іонії центр давньогрецької філософської думки переміщається на південь сучасної Італії. Є. Маланюк наголошує на тому, що в період античної грецької колонізації наша земля «грала ролю» такого ж постачальника збіжжя для тодішнього світу Еллади, як в XIX ст. – для Західної Європи [Маланюк, 1997, с. 90–91]. До яскравих представників південноіталійської філософії належав і Піфагор, саме він, за свідченням античних джерел, контактував із вихідцями з Північного Причорномор'я, серед яких були і його учні [Кралюк, 2024, с. 70].

Що стосується сучасної території Полісся, то поширення окремих філософських та релігійних бачень стародавніх греків на північні терени сучасної України, зокрема і Волинського Полісся, відбулося через економічно-торгівельний аспект. «Свідченням цього є наведений в поемі «Теогонія» Гесіода (жив у VIII–VII ст. до н. е.) міф про бога Сонця Фаетона. Останній, вражений блискавкою Зевса, впав до великої ріки Ерідану. Сонце ж, проливши

за сином сльози, змінило їх на бурштинові краплини. Бурштин, як дорогоцінний камінь, був предметом торгівлі греків. Добували його на теренах нинішнього Волинського Полісся. І археологічні дані дають підстави говорити, що греки проникали сюди. Щодо річки Ерідан, то, ймовірно, під нею розумілася ріка, яка зараз має назву Горинь й протікає саме через «бурштинове» Полісся» [Крисаченко, 2016, с. 29–30].

На думку дослідників, в Ольвії, осередку культурного життя та розвитку античної філософії на Північному Причорномор'ї, існував орфічний релігійний союз, члени якого знали певні філософсько-теоретичні вчення, приділяли велику увагу питанням життя, смерті та посмертного існування. Про це свідчать ольвійські кістяні пластинки, що датуються орієнтовно V–IV ст. до н. е., на яких є написи: «життя – смерть – життя – істина», «мир – війна, істина – обман», «тіло – душа», що є найбільш ранніми пам'ятками орфічної філософії в античному світі. Це далеко не одиничні артефакти, які засвідчують інтерес ольвополітів до релігійно-філософських проблем, зокрема ідеї реінкарнації. Згідно досліджень П. Кралюка першим філософом з українських земель, який розвинув вчення Піфагора про безсмертя душі, був його слуга і досить харизматична постать в його оточенні Сальмоксій (Залмоксис). Останній зумів настільки скористатися настановами свого господаря, що коли він повернувся у свою землю, то фракійці приносили йому жертви й зарахували його до богів. Геродот розповідає про «гета Сальмоксія». Гети належали до числа фракійських племен, які проживали на теренах України. Деякі дослідники вбачають у фракійцях предків слов'ян чи навіть українців. Це не зовсім так. Але фракійці могли брати участь в етногенезі українців. Принаймні гірське населення українських Карпат, наприклад гуцули, схоже, мали «фракійські гени» [Кралюк, 2024, с. 64–65].

Щодо учення Сальмоксія, то зводилося воно до кількох моментів, в яких вбачалася ідея безсмертя людини в контексті нероздільності фізичної і духовної субстанцій на окремі суб'єкти. По-перше, тіло й душа є органічно поєднані. По-друге, всі зміни в тілі пов'язані з діяльністю душі. А отже, тілесний стан

залежить від душевного стану. Тому, щоб лікувати тіло, треба спочаткувилікувати душу. По-третє, лікувати її можна за допомогою замовлянь, тобто правильно сказаних слів. Ймовірно, на формування такої релігійно-філософської концепції вплинула діяльність Сальмоксія – після того як він став вільним, почав займатися лікуванням. Як зазначив П. Кралюк, лікарська практика та діяльність мислителя сформували у простолюду «божественний образ цього гета, який мав можливість повертати до життя» [Кралюк, 2024, с. 70–77]. Сальмоксій умів застосовувати певні навички сучасної психології чи навіть гіпнозу, хоча це тільки припущення. Проте розвиток культу цієї постаті вийшов давно за межі його ареалу перебування – у західних регіонах України, за словами В. Давидюка, проглядався не дуже позитивний культ богачужоземця Зельмана, «до якого відходили душі померлих» [Давидюк, 2010, с. 55–60]. Тому велика ймовірність того, що Зельман і Залмоксис – це один і той же символ філософсько-релігійних уявлень про безсмертя душі.

Уявлення про переродження душі підсилюється також християнською ідеєю, згідно якої всі мертві воскреснуть під час Страшного Суду. Хоча християнство і заперечує ідею переродження, переселення душі, але саме цей момент апелює до ідеї реінкарнації. Якщо говорити про логічну послідовність процесу воскресіння, то душа повертається до тіла, яке, фактично, повністю видозмінене під впливом різних природних процесів і не може бути аналогічно відтвореним у власному матеріальному першопочатку. Тобто, матеріальна складова людини теж проходить своєрідну репродукцію, реплікацію, відтворення форми і візуалізованості, формуючи себе як нове. Відповідно, душа повертається до теоретично приватної матеріальної субстанції, але вже переформатованої. Щодо аргументу на користь реінкарнації в Біблії – приклад пророка Єремії, який, як вважається, був освячений Богом ще до свого народження, тобто у попередньому житті (Єремії 1:4–5), приклад пророка Іллі, дух якого прийшов на землю знову в образі Івана Хрестителя (Матвія 17:10–13), приклад братів Якова і Ісава, одного з яких Бог полюбив, а іншого зненавидів ще до їх народження, тобто Господь зробив Свій вибір на основі їхнього

попереднього життя (Римлян 9:11–14). І ще одним аргументом була історія з воскресінням Лазаря, на прикладі якої можна показати можливість повернення людської душі назад на землю у фізичне тіло (Івана 11: 21–44).

В уявленнях поліщуків душа в певні періоди чи за окремих потреб може пересуватися із потойбічного світу у світ живих, а потім повернутися знову у місце вічного спокою. Під час похоронних церемоній чи заупокійних богослужінь церковними хористами зазвичай виконуються також і народні псалми. Досить часто в їхніх текстах простежується синтез християнських сюжетів, персонажів Святого Письма та народних вірувань. Для прикладу, старовинна псалма про похід душі до своїх живих родичів на поминальні заходи:

Помолились люди Богу –

Душа іде у дорогу.

Як виходить душа з хати,

А на зустріч Божа Мати:

– Де ж ти, душечка, ходила,

На кого ти гроб лишила?

– Я ходила й до родини,

Де справляють див'ятини,

Сорок день і годовини [Сидять люди за столами, 2009, URL].

Перевтілення душ є характерним для архаїчних культур в контексті уявлення про реінкарнацію померлої людини в тотемних тварин, рослин чи сакральні предмети. У тексті голосінь, які побутують на Поліссі, безпосередньо в Дубровицькій громаді (с. Сварицевичі, с. Залужжя) є звертання до небіжчиків із питанням, де їх шукати, куди податися, аби їх знайти. Котяш Параскевія Данилівна, 1940 р. н., із с. Залужжя, Сарненського району, продемонструвала власні голосіння, якими послуговується під час поминальних дій біля могили своєї покійної матері: «Ой моя матьонко, моя квітонько, моя калінонько. Да чого ж ти пошла, а мене сироту оставіла. Пошла в землю, моя калінонько» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. В

уявленнях інформаторки про подальшу долю душі її матері є мотиви переродження в рослину, зокрема квітку, що проростає із могили – місця перебування тіла. І. Огієнко апелює до домінування релігійних уявлень українців стосовно моделей перероджень рослинних форм: у дерево, кущ, квітку. Дослідник згадує фольклорний текст, в сюжеті якого висвітлено процес метемпсихозу душ двох родичів, які після смерті стали квітами: «братки чи Іван та Мар'я: брат і сестра, не знаючи про своє родство, побралися, і за їхній тяжкий гріх ніщо їх не приймає для смерті». Далі цитує фольклорну оповідку про сам процес превтілення:

Ходім, сестро, горою,  
 Розсіймося травою:  
 Будуть люди зілля брати,  
 Сестру з братом споминати, –  
 Я зацвіту жовтий цвіт,  
 Ти зацвітеш синій цвіт... [Лларіон, 1992, с. 58–59].

Яскравим прикладом уявлень мешканців Полісся про переродження душі рослину є культова сосна у с. Вежиця Старосільської громади Сарненського району Рівненської області. Місцеві жителі її називають «цар-деревом» «Святою хвоїною», наділяють цілющими властивостями, вірять у її містичну здатність та зв'язок із потойбіччям, часто простежують у ній людської сутності. У селі побутує історія, як один місцевий чоловік повісив на цьому дереві шпаківню і, аби птаха змогли залітати до неї, обрізав кілька розлогих гілок. Йому наснився сивий старець і попросив її зняти, бідкався, що він йому руки обрубав. На нічне видіння селянин не звернув уваги. Незабаром він тяжко захворів, а незадовго помер. Ще одна місцева історія про те, як сім'я, яка проживає близько містичної сосни, розширюючи межі двору, замінювали стару огорожу і заблизько посунулися до дерева, – господарю цього дому наснився сон, ніби він обрубав жердки, а навпроти нього стоїть чоловік із закривавленими ногами тай каже, що споконвіку тут стоїть, а вони до нього підступаються.

Сама культова сосна повністю вбрана у рушники, відрізки тканини, стрічки та іншу «оброкову» атрибутику. Її приносять сюди люди, які йдуть до дерева помолитися, попросити щось, отримати зцілення. Голосняк Андрій Миколайович, 1955 р. н., із с. Вежиця розповідає: «Ці всі ленточки, о ці платочки, ну це зара менше, а в радянські часи це було дуже розповсюджено, коли хлопці йшли в армію, це ж на два роки, то матері приходили і вішали оброк – ленточку, платочок, рушник і так воно» [МЕД: Старосілька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/24.03.2024]. Дерево має також функцію захисника села, громади, спільноти, яка сприймає його надприродню сутність – такими якостями наділяли родових покровителів, предків, які опікуються та захищають свій рід від усякого злого. Місцевий житель с. Вежиця Кузьмич Олександр Іванович, 1971 р. н., розповідає: «Було на багато більше у ті часи, 80-ті, коли воно ще було зелене, зараз воно всохло. Ну, взагалі моя прабаба Василина розказувала, в неї тут поле було, і ішов старець з Великого Черемеля з повадиром, от. Ну, повадир, каже, розказує той хлопчик, що таке дерево, а тут криничка була, старець, присівши, попросив аби дав хлопчик йому хвої, іглиці цеї. Взяв, каже, так шось в руках потер, помняв та: “Це, каже – щасливе село. В цьому селі ніколи грім людину не вдарить”. Ну, так воно і було, діди казали, що не було такого, шоб у Вежицях грім вдарив когось із людей» [МЕД: Старосілька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/24.03.2024].

Поруч із культовою сосною місцева релігійна громада побудувала капличку, асоціюючи локацію зі «святим місцем», «місцем сили». На релігійні свята тут відправляються молебні, заупокійні треби, тому ідея надприродних властивостей рослини тільки підсилюється за допомогою церкви. Обожнення та сакралізація місця проходить під впливом розповідей місцевих жителів про випадки зцілення, повернення зниклих, виконання інших прохань, а також за допомогою фольклорних доробків, переказів та легенд. Зокрема, місцеві жителі не розділяють культову рослину та побудовану біля неї церковну капличку як два сакральних локуси, а ідентифікують їх та вшановують як духовний комплекс. Для прикладу, Кузьмич Валерій Мусійович, 1967 р. н., із с. Вежиця

наголошує: «З язичницьких ще часів об'єдналося таке об'єднання. Так як я родився в Вежицях, і батьки, і діди тут народилися, перше таке, що воно завжди в нас було так. Але, якщо брать по таких переказах, по народних легендах, то це дерево ще було за нашестя монголо-татар. Тому що мати моя казала, що є таке прислів'я в Вежицях: “Залишили рукавиці коло капліци, їхали-їхати татари і оставили рукавиці коло капліци і кажуть, що вони ще вернуться”. Така народна пословица є. А то, що вони сюдою проходили, то недалеко в болоті є градка-татарка, просто прямо серед боліт є підвищення, там такі деревця, кажуть, що в той час, коли було нашестя монголо-татар, то люди ховалися тудя, завжди. Навіть коли німець проходив, палив Старе село, люди теж ховалися по таких грядочках. Потім в сторону Переходич татарський брід, воно знаєте, це ж назва саме татарське ні від чого ж воно не виникне, прав да ж? І по всіх даних, що це воно вже тоді було таке ритуальне місце поклоніння» [МЕД: Старосілька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/24.03.2024].

Аналізуючи релігійний сигмент фольклорної спадщини українців, бачимо, що душа в образі рослини є досить поширеним проявом уявлення про переродження душі після смерті. Якщо говорити про «дедлайн» переходу душі в іншу форму/сутність, то можемо припустити, що з окремими душами процес реінкарнації відбувається відразу після смерті людини. Швидше за все, це можна пояснити наділенням померлого надприродними якостями, завдяки яким душа може здійснювати будь-які містичні дії, навіть «візуалізувати» свою присутність у формі живої істоти. Відповідно, увага присутніх біля покійника, зосереджується на будь-яких істотах чи діях в контексті їх міфологізації. Родина, спільнота ще психологічно не готові до втрати свого представника, тому намагаються знайти заміну його фізичній формі. То ж доволі часто увага присутніх біля померлого зосереджується на комахах, які літають біля тіла покійника, птахах, які стукають у вікно, чужих домашніх тваринах, які несподівано приходять у двір, кладовище тощо. Або ж уявлення щодо присутності померлого на власних похоронах можна пояснити присутністю в релігійній свідомості відголосків первісного світогляду. А. Українець інформує

про випадок: «На похоронах знайомої, коли труну з її покійним чоловіком опускали в яму, із похоронного натовпу вийшов собака і пішов прямо до ями, в яку норувив скочити разом із труною. Дружина покійного намагалася відігнати тварину, але родичі почали її відмовляти, мовляв, це душа покійного» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98].

Про миттєвий процес реінкарнації, що відбувається відразу ж після смерті людини дізнаємося із місцевого народного фольклору мешканців Полісся. У Соснівській громаді Рівненського району Рівненської області існує давня топонімічна легенда, пов'язана із походженням назви та особливостями місцевого географічного ландшафту – так званих Соколиних гір. Легенда розповідає про заборонене кохання князівської доньки власника місцевого замку у с. Губків та бідного хлопця з іншого берега річки Случ. Коли батько дізнався, дуже розгнівався і заборонив їм зустрічатись. Однак, не зважаючи на батьківську заборону, закохані продовжували таємно бачитися, про що дізнався батько і послав своїх воїнів вбити хлопця та повернути для тюремного перебування дочку. Коли військо наблизилося до втікачів, які стояли вже над прірвою однієї з найвищих гір, аби залишитися навечно разом, закохані взяли за руки і кинулися донизу. Але як тільки торкнулися землі, перетворилися на соколів і злетіли в небо [МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25]. Ця легенда стала культурною візитівкою краю та є невід'ємним елементом комплексу знань про історію, географію, соціокультурне життя мешканців громади. Її знають усі: від школярів молодших класів до старожилів. Адже вона міфологізує сам регіон і формує уявлення про особливість населення, обраність долею, зрештою, безсмертя членів спільноти.

Слід зазначити, що в уявленнях поліщуків про час визначення Богом місця душі побутує ще одна позиція – орієнтовним періодом може бути 40-й день після смерті (сороковини), або – «після року» (роковини). Спілкуючись із інформаторами під час польових досліджень – мешканцями північних регіонів Рівненської області, отримуємо матеріал, що свідчить про такий синтез дохристиянського та християнського світоглядів. Наприклад, згідно таких

уявлень, у статус предків, як сукупності родових душ, померлий переходить після року, а перевтілення в зооморфну форму може відбуватися раніше. Це обґрунтовувалося поповненням у родині ще одним його членом – народженням дитини або поповненням у господарстві серед свійських тварин, несподіваною появою kota чи собаки в орієнтовний найближчий період до дати смерті покійного. До того часу душа має непевну стратегію свого перебування: після звільнення її від тілесної матерії, вона сама формує свою траєкторію руху. Спочатку знаходиться навколо покинутого тіла – біля голови чи ніг або біля вікна чи стола, де знаходиться уся офірна атрибутика: коливо та сита вода з медом (жертвна їжа), хліб (ритуальна страва), свячена вода, свічка, полотняний рушник (ритуально-магічні речі, що уособлюють природні стихії), а потім від трьох до сорока днів – на території свого помешкання (в будинку, хліві, дровітні, пасіці, на городі, в садку тощо). Котяш Ялина Леонтіївна, 1936 р. н., мешканка с. Залужжя Сарненського району Рівненської області нам розповіла: «Як умирає, то вона до 40 день в хаті живе – ото чого ж несуть до 40 днів Панахиду...» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Згідно уявлень про перебування цього періоду душі померлого у своїй домівці, родина обмежувалася у виконанні багатьох хатніх робіт, адже могла спричинити окремими діями незручності чи навіть шкоду душі покійного. Згадана вище інформаторка наголошує: «Раньше люди не ткалі, не белілі до 40 днів. А тепер то все роблять. Умре, то 9 день несуть Панахиду, а потом несут 40 день, а потом год несут. Але тепер в нас, то люди заможні, то 10 день як кончилось, то несуть Панахиду» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. Перебування душі померлого в будинку блокувало багато побутових процесів, тому мало свої визначені терміни за народною традицією. Одна із практик «випроводження» душі померлого «на той світ» поширена і нині у с. Літвиця Дубровицької громади Рівненської області. Вона має назву «гурання квасу» і проводиться на роковини померлого. Щур Антоніна Пилипівна, 1952 р. н., жителька с. Літвиця розповідає: «...У

церкві правлять, приходять обід роблять і гурають квас, називають кампот такий, беруть три свечки... лентою обв'язуюцца. Синя. Така щоб не червона. Зелена, не біла. Голуба можна. На життя, на життя. Щоб більш скромна така була... в каструлю і подимають, родня бере на рушниках і співають «многія лета»... берутца за той рушник, що под каструлюю, всі свої: брати, сестри. Тия, що за столом сидят, не чипають... Ну щоб вже покойнік уходив, а в хаті жилоса добре... І тоді вже поспівали «многія лета», і всім в стопки його розлівають чи в стакани .... «Многая лета, многая лета...», три рази проспівали, да й всьо. Ето щоб вже покойнік не мішав, вже собі одійшов, годовщина, щоб вже тут розживалиса в хаті. А там кажут в тих, ди десь в тих странах, як я кажу, то того квасу нема, кажут. А в нас то ше й квас той держатса, держатса» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Уявлення про подальші дії душі після випровадин із середовища живих включають також християнські мотиви. Мова йде про митарства – шлях душі до раю. Вчення про митарства не є догматичним, адже інформації ні в Святому Письмі, ні в святоотцівських текстах немає і відносяться, радше, до традиції православного благочестя. Найповніший опис акту смерті й митарства грішної душі на шляху до Царства Небесного зустрічаємо у житії Василя Нового, вміщеного до «Четіих Міней» (1700 р.). Воно містить оповідь про смерть та посмертні митарства душі благочестивої вдови Феодори, служниці Василя Нового. Сюжет побудований на основі сну Григорія, учня преподобного Василя, в якому юнакові з'являється душа покійної служниці преподобного, благочестивої вдови Феодори. Вона розповідає Григорієві, «як разлучилася з тілом, як перетерпіла смертні муки, що бачила після смерті та як врятувалася від повітряних духів». У смертну годину навколо ліжка Феодори зібрався натовп «чорнолицих ефіопів» із сувоями, де були записані всі гріхи вдови. Натомість справа від ліжка з'явилися два ангели, які дорікнули демонам за передчасну появу біля вмираючої. Коли прийшла смерть в образі скелету з мечами, стрілами, списами, серпами, пилками, сокирами та іншою «зброєю невідомою», ангели наказали їй звільнити душу Феодори від тягаря плоті

швидко й тихо, бо вона не обтяжена багатьма гріхами. Вислухавши наказ ангелів, смерть взяла сокиру й відсікла помираючій спершу ноги й руки, а потім за допомогою інших знарядь відрізала решту частин тіла. Після цього смерть напоїла Феодору гірким розчином. Від його гіркоти душа благочестивої вдови здригнулася і вийшла з тіла. Її негайно підхопили ангели, а тіло залишилося лежати нерухомо. «Знявши його, як знімають одяг», душа Феодори оглядала тіло з подивом. Демони теж наблизилися до новопреставленої душі й почали вимагати від ангелів облишити її. Ангели провели її через повітряні митарства й показали жахи пекла. Лише на сороковий день після смерті Феодора знайшла спокій у раю.

Душа Феодори після смерті пройшла 20 митарств, тобто 20 допитів у демонів. На цьому шляху її супроводжували два ангели в образах прекрасних білявих юнаків. Вони захищали душу покійної від передчасних зазіхань демонів-ефіопів із палаючими очима. Останні мали сувої, в яких були переписані всі, навіть найдрібніші, гріхи, вчинені Феодорою. Звірившись із записами, демони викривають її лихослів'я, пияцтво, ненажерливість, лінощі, блуд та нещирість на сповіді. Тільки заступництво живої людини, преподобного Василя Нового, дозволило душі Феодори потрапити до раю. Проте навіть якщо добрі вчинки якогось грішника й не змогли б кількісно переважити лихі справи, то нещасну душу не відправили б до пекла негайно. У такому разі демони мали утримувати її ув'язненою в повітряних темницях, доки живі не спокутують скоєні нею гріхи через милостині й молитви [Українська література XIV–XVI ст., URL].

У народних уявленнях про посмертне перебування душі не сформувалося чіткої системи послідовності процесів проходження митарств та втілень в інші сутності. Відповідно у релігійному світогляді, а саме в уявленнях про безсмертя душі, сформовано широкий комплекс законів та правил щодо усіх варіантів. Попри чітку позицію православної церкви щодо проходження душею митарств та визначення її долі до Страшного Суду, віра в її присутність серед спільнот у формі інших сутностей, безумовно, присутня. Часто в уявленнях населення

Полісся про переродження душам надаються зооморфні образи літаючих істот. Це пов'язано із головною характеристикою душі – її здатністю літати. Душа перетворюється у птаха, метелика, муху, бджолу. О. Яковлева пояснює це тим, що міфологічне мислення ототожнювало людину з рослинним і тваринним світом, смерть – із зникненням, відродження – з поверненням, тому птахи ототожнювалися із померлими, адже «прадавня людина кожного року мала можливість у природі регулярно спостерігати появу і зникнення саме птахів» [Яковлева, 2005, с. 81].

На Поліссі надзвичайно шанованими є бджоли, яких ще називають «божими мухами». Розвиток бортництва як одного із головних побутово-економічних чинників розвитку суспільства у даному середовищі зумовлював наділяти цих комах високими сакральними якостями, а їх дисциплінована колективна поведінка формувала бачення праведної, священної істоти. Перетворення у цю комаху вважалося своєрідним долученням душі покійного, яка вела праведне життя на землі, до божественного світу, з якого прилітають бджоли, щоб формувати життєдіяльність у світі – вони є божими посланцями, а, згідно народних уявлень, світ існуватиме стільки, скільки й існуватимуть ці комахи [Облікова карта елемента НКС України МКСК України «Бортництво»].

У релігійному світогляді мешканців Полісся є місце процесу підготовки перебування душі у потойбіччі. На це впливало чимало причин, зокрема спосіб життя людини, її побут, культурно-географічні особливості, окремі історичні процеси й обов'язково релігійна свідомість. Старші люди для себе роками збирають похоронні «клуночки», в які входить набір речей для церковного чину похорону: іконки на груди, хрестик, покривало на тіло тощо, а також післясмертного перебування «на тому світі»: одяг, взуття, обручка, гребінець, красиві вишиті і ткані речі, які, згідно релігійних уявлень, мають своє призначення для покійного у потойбіччі. Пушняк Параска Михіївна, 1918 р. н. із с. Дроздинь Сарненського району Рівненської області зазначає: «Отъ як вмер чоловік, то вложать йому, постелять полотна пуд плечи, пошиють подушечку, да ложать туді ето, туді поплава в подушечку, да положать... йому туди сорочку,

ети штані, рушніка да положить йому, о... А жунка як вмере, то кладуть сорочку ети..., сукню кладуть, хусту кладуть, кладуть отако о-о». Від Русіної Марії Трохимівни, 1930 р.н., із с. Зелене Вараського району Рівненської області було зафіксовані такі приписи щодо речей, які потрібно покласти у труну: «Ше сорочку треба класти туди, ше фартука й сподницю другую вкласти в труну, щоб було там накласти... Геть усе, щоб було біле, щоб нічого не було... Як воскресав Ісус Христос, то в нього тільки білий одяг був, так все ложили колись покойнікові біле. Нічого ніхто не ложив ни чорного, ни синього, ниякого не, тільки біле. Бо кажуть, воскресає на Страшний Суд, то вже щоб біле...» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98].

Кожна річ – це не символ, а інструмент для практичних дій, як і при житті померлого. Наприклад, жінки готують у труну запасний фартушок, щоб «на тому світі» збирати в нього яблука. Обов'язково беруть якусь «передачку» для померлого раніше родича. Котяш Парасковія Данилівна, 1940 р. н., із с. Залужжя Сарненського району підготувала для покійного чоловіка штани і футболку, а для себе – багато наміток, щоб було в чому «там» на роботу ходити: «Єто ми в гостях, а там вична дома... Там бізко за плотом ліс є. Пойду да передінуса... А мо де на роботу будем ходіть. Я знаю. То ж кажуть, як робиш на сьому світі, то й на том будеш... А то рушник на мойого хреста, що будуть закопувать. А сьой рушник на кришку под хліб. На віко. Хрестик закриваєцца. І образок є на груді». [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Щодо уявлень про природні особливості потойбіччя, то, звичайно, вони пов'язані з лісом. Зокрема, на території північних регіонів Рівненщини серед населення був поширений культ дуба, що увійшов в систему народних вірувань. Дуб вважався житлом божества, йому приносили жертви. Покійники часто по дереву потрапляють «на той світ». За давніми віруваннями, померлі піднімаються міфічним дубом на небо до своїх предків. Такі уявлення щодо причетності дерева до світу померлих, який, до речі, часто ідентифікується з небом, є не випадковими і пов'язані з космогонічними аспектами, а саме із

«першодеревом» або «прадеревом», що символізувало зоряні галактики. Це Прадереве Всесвіту оберігало летюче «Сонце-Око» – один прабог неба Див, який керуючи Всесвітом, виявляв себе як Сварог – зодіак з його 12 сузір'ями. Всі інші боги були помічниками головного бога. Стародавню космогонію і все, що пов'язане з астрологічними аспектами, відображено у різдвяних обрядах, які збереглися до наших днів. Зокрема, це стосується ушанування Прадерева Світу, символом якого сьогодні є ялинка. Проте такого символізму вона набула, коли звичай поширився на північні країни, а до того священним деревом була верба. «Прадереве Світу – це разом і земля, й зоряна Галактика – Чумацький (Молочний) Шлях. Тому ялинку прикрашають вогнями, блискучими кульками, яскравими гірляндами, щоб вона нагадувала зоряне небо зі всіма сузір'ями зодіаку. А цукерками та оріхами – як символами плодів надбань предків» [Знойко, 1989, с. 22].

У народних віруваннях поліщуків ліс розглядається як своєрідний портал до потойбіччя. Пастушок Володимир Миколайович, 1977 р.н., із м. Березне Рівненського району Рівненської області розповідає родинну історію, у якій висвітлений перехід до іншого світу одного із члена його родини саме в лісі: «Два брата: Михайл і Павло. На війні були одночасно, в Польщі воювали. І в той день, коли вон загинув, Павло, діду він приснився, вони десь були на одном фронті, узнав, що вони десь тут, приснився, що йдуть на Бору, як в нас казали. Бор – то це напротів Березно, між козацькою горою і Будиською горою, і Трьома дубами, оце посадок тих не було, там зразу починався старий ліс. І в том старому лісі, ну, як просіка в лісі іде, виходить, як тунель і в кінці світло. От вони йдуть по сьому... по просіці, і в кінці тунеля цього – світло. Ідуть, і тут дід Михайл зупиняється..., а Павло йде, він його кличе-кличе, гукає-гукає, каже, бачу він іде в те світло не зупиняється, я почув страх розуміння шо, ну він іде на той світ. Я його гукаю, геть розпинаюсь: «Павло, Павло, зупинися!» і він, каже, зупиняється на краю того тунеля, світла, вертається, подивився на його, розвернувся і пошов, на той світ. Всьо, каже, і я проснувся, і зразу не

сумнівався, що Павла вбили» [МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023].

В цілому, згідно релігійних уявлень поліщуків, ліс – це локація не лише взаємодій померлого і потойбіччя, а й реалізація сакральних дій надприродніх сил між собою та померлими – осередок перебування духів, священний локус, де відбуваються сакральні та міфологічні процеси. Одарчук Марія Данилівна, 1944 р. н., із с. Немовичі Сарненського району Рівненської області виконала стародавню псалму, яка дуже давно побутує на Поліссі. У її сюжеті Богородиця звертається до Ісуса Христа, акцентуючи на його принесеній жертві, що відбувалася саме в лісі:

Сину, не спала,

Тебе в сни видала:

по темний ліс подведено,

терновим винком наложено,

под ніхти цвахи забивано,

християнску кров розлівано [МЕД: Немовицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.08.2024 р].

Комплекс уявлень про переміщення душі зі світу живих у засвіти або в середовищі її прижиттєвого перебування сформувався задовго до християнства, як і саме уявлення про душу. Проте у християнстві гостро постало питання, коли ж душа з'являється у людини. З одного боку Церква переконує, що життя людини починається з моменту її зародження – у Єремії 1:5 говориться, що Господь знає нас ще до моменту нашого формування у материнському лоні. Псалом 138: 13–16 розповідає про Божу участь у нашому з'явленні і формуванні ще у лоні. Вихід 21: 22–25 стверджує, що людина, яка спровокує смерть дитини у лоні матері, має бути покараною так само суворо, як і за вбивство. З іншого боку, на П'ятому Вселенському соборі була засуджена течія оригенізму, яка пропагувала уявлення про існування душі до народження, хоча насправді Ориген не вчив про реінкарнацію як таку, а лише гіпотетично допускав таку ідею [Реінкарнація в християнстві: за і проти, 2012, URL].

У цьому разі, варто акцентувати увагу на вченні Орігена, яке стало в подальшому поштовхом для розвитку думки про засади ідеї реінкарнації в аналізованні християнського культу. Проте це було лише пропедевтикою до формування цілої концепції прибічників ідеї реінкарнації у християнстві, адже доктрина Орігена про передіснування людських душ помітно відрізняється від традиційного розуміння реінкарнації в індуїзмі, буддизмі або платонізмі. Згідно з вченням Орігена, душі не втілюються у тварин або рослини – вони просуваються шляхом удосконалення, приймаючи все більш і більш «просвітлені» тіла в людських формах життя. Оріген стверджував, що занепалі душі реінкарнуються в тілах ангелів, у людських тілах на землі або в більш нижчих, демонічних формах життя, поступово проходячи низку перевтілень на умовних «щаблях ієрархій» розумних істот. У своїй ранній книзі «Про засади» (230 р.) Оріген це вчення викладає так: «Вмираючі тут звичайною смертю розподіляються на підставі справ, скоєних тут, так що визнані гідними так званої пекельної країни отримують різні місця, відповідно до своїх гріхів. Також, може бути, і ті, які, так би мовити, вмирають там (на небі), спускаються в це пекло, визнані гідними мешкати в різних, кращих чи гірших оселях на всьому земному просторі й народитися від таких чи інших батьків, – так що ізраїльтянин може коли-небудь потрапити в число скіфів, а єгиптянин – перейти в Юдею» [Чому церква не визнала Орігена святим?, 2024, URL].

На сьогодні церква апелює до позиції щодо наявності душі у ембріона і, наприклад, розглядає аборт, як вбивство. Такий гріх має відповідний церковний термін – «дітовбивство» і, згідно «осучасненого» переліку гріхів, входить до списку тих, що вважаються смертними. До сучасних смертних гріхів належать порушення Десяти заповідей і Заповідей блаженства – зокрема вбивство, використання контрацептивів, аборт, лжесвідчення, подружня зрада і хіть [Ватикан «осучаснив» список смертних гріхів, 2008, URL]. Загалом, смертними гріхами вважаються такі, що загрожують душі вічним прокляттям, якщо людина вмирає, не спокутувавши їх сповіддю та покаєнням. Душпастирі християнських церков закликають жінок не лише до спасіння власної душі

шляхом комплексу церковних процедур спокутування гріха «дітовбивства», але й подбати про душу самої дитини – абортованого ембріона. Традиційно це відбувається шляхом молитви, але серед окремих церковних спільнот застосовуються різні релігійні «імпровізації», наприклад, «заочні» хрещення, відспівування, відповідно здійснення поминальних треб тощо, що не відповідає загальним правилам християнської віри.

Якщо враховувати, що згідно давніх народних уявлень, ненароджена дитина, як і померлий, вважалася теж представником потойбіччя, то церква намагалася викорінити язичницькі уявлення поширенням власних наративів про душу. Проте конкуренцією для церковної позиції знову ж таки є соціальний та біологічний фактори – відношення до ембріона, як до «несправжньої» людини: яка і є, і якої водночас нема, яка може бути, а може і ні через ряд певних обставин. Не дивно, що ненароджені і померлі до моменту поховання мали однаковий статус людської «несправжності» – вони мають фізичну форму, людське тіло і присутні у середовищі живих, але не поведяться, як люди, не виконують суспільної функції. М. Гримич порівнює таке ставлення зі ставленням дитини до ляльки: «У похоронному періоді типологічно подібне до дитячих ігор з лялькою: з одного боку дитина знає, що лялька – це не людина, однак грається з нею, як із живою: годує її, вкладає спати, сварить, одягає. Робить для неї «хатку» [Гримич, 2015, с. 272].

В період перебування дитини у лоні матері формується статус членів її родини – матір, батько, дядько, тітка, брат, сестра, бабуся, дідусь та ін. Аналогічним є характер відношення спільноти до найближчого оточення померлого – поховальний період визначає його родичів як вдову, вдівця, сиріт тощо. В. Гнатюк зазначає: «Смерть брата чи сестри може суттєво змінити ієрархічну структуру родинних зв'язків. Так само і факт одруження призводить до зміни статусів не лише наречених, а й їхніх родичів. Відтак і головні, і другорядні персонажі обряду включаються у новий розподіл ролей, що реалізуються через обряд». [Гнатюк, 2012, с. 373]. Отож, смерть впливає на соціальне визначення ролі осіб, приналежних до померлого, а також їхніх

функцій і впливу на подальшу долю душі померлого. Наприклад, згідно вчення церкви, завдяки комплексу поминальних обрядодійств родичів душа померлого може бути переведена з пекла у вічне блаженство, і роль конкретного члена родини має більший чи менший вплив – найбільше батьків щодо дитини, сиріт щодо батьків, у зв'язку з кровною родинністю й менше – вдівця щодо дружини, дружини щодо чоловіка.

Ідея безсмертя людини, згідно як християнських традицій, так і народних вірувань, пов'язана із безперервним плином її буття після смерті, що підтверджують уявлення про душу. Акт смерті відбувається лише між душею й тілом, відокремлюючи померле тіло від безсмертної душі людини. Такі уявлення формують позиції щодо душі, як мислячої субстанції – вона переходить у загробний світ такою, якою її застала смерть тіла; основні риси характеру особистості не міняються; вона може переосмислювати, аналізувати; вона пишається своїми подвигами чи богоугодним життям або їй може бути прикро за власні вчинки. У церковному поминальному фольклорі є достатньо текстів, які висвітлюють народні уявлення про мислячу душу. У с. Немовичі Сарненського району Рівненської області було записано псалму від Одарчук Марії Данилівни, 1944 р. н., в сюжет якої лягла ідея аналізування душею суспільних цінностей, які важливі, а які згубні для посмертного визначення:

Тоди грішні души почалі ридать,  
Батька й родну неньку сталі проклинать:

– Ох ти ж, наша мати, нащо вродила?

Чом ти служить Богу нас не навчила?

Ти хотила й, мати ,багатство нажить,

А тепер я мушу і в огні горіть,

Ти хотила й ,мати, та й збагатить,

А тепер я мусю у смолі кіп'їть [МЕД: Немовицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/27.08.2024].

Народні вірування українців про душу, як мислячу субстанцію, включають в себе форми інформування її про власну посмертну історію,

звинувачуючи чи дякуючи найближчому оточенню живих за бездіяльність чи вплив у її формуванні. Найчастіше це можуть бути знаки під час сну – покійник наснився, з'явився у сні, а часто в народних уявленнях такий процес має формат «з'явився у ночі», «прийшов у ночі». Часто «знаючі» люди закликають родичів не турбувати їхні душі після смерті, оскільки передбачають наслідки такої небажаної комунікації. У даному випадку душа сама аналізує потребу зв'язку зі своїми живими родичами, що пов'язано із характером прижиттєвих стосунків та взаємовідносин. Для прикладу історія від Пастушка Володимира Миколайовича, 1977 р. н., із м. Березне Рівненського району Рівненської області, яка стосується його родини: по лінії матері усі жінки були «знаючими» та здійснювали магічну практику. «Баба Марія казала до матері: «Коли я вмру, не здумайте плакати, ридати вночі. Це буде означати, що ви мене кличете, і прийду, заберу вас до себе. Не вздумайте ридати, я можу прийти, але то буду не я, ти просто визвеш дух...». І коли баба вмерла, старша сестра поїхала в Рівне на вчительку вчитися, дід по бабах пошов і мати осталася одна в 9 років там чи скільки, і вона просто так плакала вдень, а потім вночі і вдень, і їй ноги одняло... холодна, холодна, це десь там 50-ті роки. І почала геть кричати, плакати, ридати голосно вночі, і потім в сусідній комнаті чує голос матері: «Надю, Надю, йди сюди». Вона йти не може, вона повзе в одну комнату, в другу, а потім на горі і тут: «Надю, Надю, йди сюди», а якби вона туди полізла, а з боку ще одна відьма жила (сміється), і вона переповзла до Харити і вирубилась. Харита каже: “Тобі ж, – каже, – мати казала, що не вздумай вночі ридати, а якби полізла туди, то вона тебе забрала б”. Тобто так і даже, попереджала, що не робить» [МЕД: Березнівська громада Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.08.2024].

Комунікація душі зі світом живих є невід'ємною частиною уявлень про її безмертя, адже здебільшого саме душа встановлює правила і зобов'язує спільноти грати за ними. Це пов'язано не лише зі страхом людей помсти померлих за невиконання законів, а швидше з піклуванням про померлих, як частини спільноти, носіїв певної її інформації, цінностей тощо. Синтез

релігійних вірувань – народних та християнських – дав можливість українським душам мати достатньо можливостей бути безсмертними. Уявлення про «той світ», згодом ідея метемпсихозу, а пізніше раю та пекла сформували достатню плеяду потойбічних локусів для людської нескінченності.

## **1.2. Культ померлих в релігійно-соціальному житті спільнот Полісся**

Культ померлих можна виокремити як передумову антропоцентризму, адже в його основі лежать ідеї безсмертя, величі та могутності людини, її можливість впливати на земне життя та долю нащадків, їх добробут та здоров'я у будь-якому вимірі, формі та аспектах часопростору. Цей культ має підґрунтя людської безкінечності, а смерть, згідно такої філософії, є лише засобом для набуття нової сутності, адже та матеріальна оболонка, в якій певний період перебуває душа, зношується, деформується, знищується, втрачає форму. На думку З. Фрейда, метою всякого життя є смерть, більше того – неживе існувало перед живим і, за його словами, «принцип насолоди, певно, слугує первинним потягам до смерті» [Фройд, 2019, с. 42].

У первісної людини не існувало самої відмінності душі і тіла, а культ людського безсмертя спочатку зовсім не був пов'язаний з вірою в душу та її посмертне існування. Так само не було і страху перед померлими, бо інакше люди не ховали б своїх мерців поблизу житла або в самому житлі. Власне, первісна людина не помічала взагалі моменту настання смерті і померлого продовжували вважати ще живим – собі подібним, а тому й не припиняли піклуватися про нього, як про живого. М. Еберт вважає, що, «найімовірніше, культ померлих і є найбільш ранньою формою культу взагалі і залишається протягом тривалого часу чи не єдиною його формою» [Ebert, 1921, s. 28–38]. Навіть християнство включило у свою ідеологію культ померлих: з одного боку, в центрі стоїть ніби вчення про душу людини, про її потойбічну долю, турбота про її порятунок. Але з іншого боку, одним із важливих догматів ортодоксального християнства є віра у «воскресіння мертвих», що передбачає буквально оживлення тих, що перебувають у могилах: «Істинно, істинно кажу

вам: Наступає година, і настала уже, коли мертві почують голос Сина Божого і почувши, оживуть» (Івана 5:25).

Післясмертницька доля небіжчика залежить від багатьох чинників, навіть від форми його смерті. Тому міфологізація покійного починається ще у середовищі живих, а часто навіть під час самого акту смерті. Наприклад, коли військовий помирає на полі бою від ворожої кулі, у той момент його посмертна доля визначена для вічного блаженства, а сама смерть відповідає статусу «хорошої», а якщо наркоман помирає від передозування наркотичними речовинами, то смерть визначається, як «нечиста», відповідно покійник переходить у розряд «зложних» мерців. М. Гримич зазначає, що такі стереотипи смерті та самих небіжчиків «сформувалися суспільством під впливом морально-етичних норм, правил та законів, що мають соціальний характер» [Гримич, 2015, с. 267]. Саме така класифікація визначає посмертну долю небіжчиків. Померлі такими різними смертями мають різні форми відносин та соціальні ніші в контексті загальних взаємовідносин між живими і померлими.

«Чисті» покійники ж формують культ предків – саме такі померлі займають у слов'ян місце поруч із богами, як покровителі, яким теж потрібна жертва у вигляді ритуалів, задобрювання, прояву пошани і поклоніння. Як зазначає І. Огієнко, «міфологія східних слов'ян була мало розвинена і не мала такої поліфонії та системності як, наприклад, грецька чи римська» [Ларіон, 1992, с. 84]. Це пояснюється тим, що у слов'ян збереглася найбільш рання форма культу, як такого – культу померлих, що виникла на неусвідомленні смерті, як явища, і подальшому уявленні померлого частиною свого середовища. Живі, керуючись страхом залишити напризволяще, ставилися до померлого як до хворого, відповідно піклування про нього було особливим. Згодом, коли відбулося розуміння відмінності мертвих від живих, виникають уявлення про душу і загробне життя, формується культ предків, про яких піклуються і паралельно чекають покровительства та захисту. М. Еберт апелює до думки, що «такий культ наділяється розумінням певного приватного

родинного устрою – його традицій, побуту, обставин тощо» [Ebert, 1921, s. 28–38].

Наші пращури не могли уявити життя без людського соціуму. Божества мали виключно пантеїстичний характер: були творчою та натхненною енергією всього живого, але долею людей могли керувати подібні до них істоти – незалежно від форми їхнього буття. Тому духовне єство померлих предків мало здатність бути всюдисущим, адже охоплювало ареал перебування усіх трьох вимірів: вищого божественного простору, світу підземного та реального виміру, де перебувають їхні нащадки. Варто зазначити, що проблематика аналізу культу померлих є однією з найбільш дискусійних завдань релігієзнавства як науки, оскільки питання ритуальності та обрядовості в межах культу померлих часто вважається ледь не риторичним і в науковому аналізі апелює до етнографії, історії, археології.

Спосіб життя спільнот, пов'язаний із релігійними практиками народних вірувань, проявляється сьогодні, зокрема, в сільському середовищі, у формі обрядів, традицій, звичаїв, які не можна порушувати, змінювати, не виконувати. Така позиція спільнот тісно пов'язана зі способом життя та формуванням спільного культурного простору, безпосередньо під час передачі знань від старшого покоління до молодшого. Це дуже важливо для носіїв, оскільки вони вважають це частиною своєї ідентичності та елементом, який посилює почуття приналежності до спільноти, активує міжпоколінне спілкування, формує почуття поваги молодших до старших та старших до молодших. Кожен процес в рамках певної традиції – це насамперед культурне самоствердження громади, знання про духовні цінності, ставлення до природи, яка відіграє вагомий роль у соціально-економічному житті мешканців громад Полісся. У межах їх дотримання на підсвідомому рівні спільнот відбуваються процеси розвитку первісних (тотемні перевтілення) та землеробських (зооморфні переродження) мотивів метемпсихозу, а також помираючих-воскресаючих культів, що притаманне світогляду населення, спосіб життя якого пов'язаний із природою.

У філософській інтерпретації ця взаємодія набуває форми цілісного зв'язку культури, духовного виміру буття та соціального устрою громади, що знаходить вияв у повсякденних практиках. Водночас, спостерігається зосередженість на понятті досвіду як внутрішнього компонента культури — тісного зв'язку з особистою життєдіяльністю та внутрішнім світом людини, що відображає суб'єктивне переживання сенсів і цінностей. Як зазначено в колективному дослідженні А. Залужної, Т. Коберської та С. Гуменюк, культура не зводиться лише до сукупності матеріальних чи символічних проявів життєдіяльності, а репрезентує «світ людського» – смисловий простір, у якому відбувається ціннісне, світоглядне й екзистенційне самовизначення людини. «У цьому сенсі саме вона – культура – надає просторово-смислову рамку для збереження, трансформації й відтворення ритуальних форм, як от культ предків чи вірування у посмертні перевтілення» [Koberska, 2023, p. 57–59].

Отже, глибинний аналіз традицій метемпсихозу, обрядових практик поминання, локальних культів та символічних форм комеморації виходить за межі суто етнографічного чи ритуально-обрядового підходу. Їх осмислення потребує міждисциплінарного підходу, в якому поєднуються філософська антропологія, культурологія та релігієзнавство. Такий підхід дозволяє розглядати ритуальні дії не лише як зовнішні прояви вірувань, а як форми артикулювання духовного досвіду, засоби збереження колективної ідентичності та механізми культурної трансляції сенсів.

У цьому контексті показовим є приклад утілення ідеї метемпсихозу через символіку циклічного оновлення життя у формі «смерті-воскресіння», що набуває вираження в обряді Водіння Куста – релігійно-обрядовій практиці, яка активно побутує на Поліссі. У процесі дослідження цього феномена простежується поступова інтеграція культу померлих у релігійну свідомість місцевих громад, зокрема через компоненти, пов'язані з ідеями перевтілення душі, вшанування предків, аграрними уявленнями та іншими формами народної релігійності. Визнання цього обряду у 2018 році елементом Нематеріальної культурної спадщини України засвідчує його актуальність і життєздатність у

сучасному культурному середовищі, а також підтверджує його функцію як носія колективної пам'яті й духовної тяглості традиції.

У своєму дослідженні С. Кітова знаходить перші згадки про релігійний обряд Водіння Куста, що згадується ще у «Софійському першому літописі» (під роком 6753): «...Ни поклонися кусту ни идоламъ ихъ...» А потім і у «Іпатьївському літописі» (під роком 6758): «...Приходяшія цари, и князи и вельможѣ, солнцю і лунѣ иземли, дияволу и умершимъ въ адѣ отцемъ ихъ и дѣдомъ и матеремъ, водящее около куста поклонятися имъ». Дослідниця зазначає, що «обряд Водіння Куста зберігся до нашого часу лише у межах етнографічної Пінщини» [Кітова, 1972, с. 67–73]. В Україні ареал цього дійства поширюється на села Зарічненської, частково Дубровицької і Любешівської громад, проте до наших днів повноцінно обряд відтворюється лише у селі Сварицевичі Дубровицького району Рівненської області.

Обряд проводять на 50-й день після Великодня, на свято Трійці (П'ятдесятниці). У перший день Трійці мешканці села йдуть на цвинтар і прикрашають могилки лепехою та кленовим гіллям. Там же переважно старші жінки «викликають на розмову» своїх родичів – у формі плачу-речитативу виражають жаль за померлими, розповідають їм про найважливіші події минулого року – «голосять». Обряд Водіння Куста триває три дні, беруть у ньому участь лише жінки та дівчата. Вони збираються у лісі і вбирають (кличуть) у кленове гілля дівчину. За крайку затикають гілля дерев, лепеху, а на голову одягають вінок, сплетений з кленового листя, квітів, так, щоб дівчина нагадувала справжній кущ. Кустовий гурт обходить оселі і співає величальні кустові пісні. Завершується обряд за селом на полі, де обрядова зелень дівчини-куста розбирається, розривається на частини та, як символ родючості, викидається «на врожай». Окремі гілочки з куста приносять додому й розкидають по городу [Облікова карта елемента Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України МКСК України «Традиція обряду «Водіння Куста» у с. Сварицевичі Дубровицького району»].

Варто зазначити, що найдовшим періодом перебування померлих серед людей на Поліссі вважається період Зелених свят, адже сама «зелень» в значенні рослинності є уособленням переродження померлих у рослини. Такі уявлення сформувалися через синтез культу предків і аграрних культів у контексті сезонного помирання-воскресання природи. Це пов'язано з хліборобським періодом: зерно, поховане в землю, воскресає і отримує нове життя – так само, як у контексті літніх свят, що формувалися навколо хліборобської діяльності. Як зазначає О. Яковлева, «у фольклорі українців душа часто постає в образі рослини, яка проростає з могили квітами або перероджується в дерево» [Яковлева, 2005, с. 81].

В українських казках та легендах, наголошує І. Огієнко, «знаходимо багато архетипних прикладів переродження матері у плодоносну рослину, наприклад, казка про матір, яка стала яблунею, грушею чи вишнею» – апелювання до дітородної-плодородної функції особи, якою вона володіє навіть в іншій формі свого матеріального перебування [Іларіон, 1992, с. 58–59]. Зокрема, серед спільнот громад північних регіонів Рівненської області до сьогодні існує обряд «задобрювання» та «залякування» фруктових дерев для плодючості. Це своєрідний міфологізований акт вимоги щодо померлих представника роду, в значенні «ким би він не був» і «де він не був би» виконувати свою функцію для добробуту живих родичів. Кривко Наталія Соломонівна, 1972 р. н., мешканка с. Городець Сарненського району Рівненської області розповіла про те, що в їхній громаді до цих пір щороку на Святвечір здійснюють обряд «задобрювання» яблунь і груш, який полягає в обв'язуванні плодівих дерев солом'яними перевеслами (крутенями), але перед тим як обв'язати, потрібно оббити кожне дерево мішком, у якому мають бути печені домашні пироги та кільце ковбаси (припускаємо, що це символи рослинного і тваринного достатку у господарстві). Якщо це груша, обов'язково примовляють: «Роди, груша, грушок мішок, а як не будеш родити, то буду тебе мішком бити». Оббиваючи яблуню, промовляють: «Роди, яблуня, яблук мішок, а як не будеш родити, то буду тебе мішком бити». Такий ритуал доручають

дітям, що, на нашу думку, символізує зв'язок матері-дерева із живою дитиною свого роду, сприяючи її розположенню на основі архетипу материнського інстинкту [МЕД: Сарненська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.04.2023].

На Поліссі до сьогодні побутує ритуал, який несе ідею єдності живих і померлих родичів шляхом певної інклюзивності, «соціалізації» померлих – формування можливостей для своєрідної імплементації померлих у повсякденне життя спільнот. Мета даної ініціативи – регулярний вплив померлих через їх надприродні здібності на добробут живих. Комплекс ритуальних дій, які включає в себе обряд Водіння Куста, побудований на декількох релігійних формах: ідеї метемпсихозу (переродження померлих у рослинність в особі живого людського єства – дівчини-кустянки) та помираючого-воскресаючого культу (воскресіння природи, її плодючість та продовження через людське єство – символом цього є саме дівчина-кустянка). Обряд Водіння Куста – ідеальний приклад символізму єдності живих і померлих родичів, «символічне перевтілення потойбічної сутності в живого представника роду в контексті синтезу двох культур – аграрного культу та культу предків» [Дмитренко, 2001, с. 14–18]. Такі заходи, що демонструють уявлення про присутність померлих у середовищі живих є унікальним прикладом неперервності архаїчних проявів народних вірувань, первинного релігійного світогляду в контексті способу життя, що підсилює культурну сталість спільнот Полісся.

Обряд Водіння Куста проводиться в контексті літніх свят: на дев'ятий тиждень після Великодня, в день П'ятдесятниці, Трійці, Зелених свят, завершуючи тиждень Русалій, який слов'яни відзначали в межах відповідних обрядодійств, приписів та заборон. Свято символізувало весняно-літній перехід, тому сезонний обрядовий період, пов'язаний з поминанням померлих, ідентифікувався з відродженням, поновленням, воскресінням [Гримич, 2015, с. 373–377]. За своєю формою проведення і структурою обрядодійств він нагадує обряд Проводу русалок, який раніше також широко побутував у багатьох регіонах Полісся, зокрема, до недавня він проводився у селах

Роз'їждже Чорнобильського р-ну та Денисовичі і Буда Радинська Поліського р-ну, а раніше – у значній частині Гомельської області і порубіжних районах Брянської, Чернігівської, Житомирської областей. Але ідея обряду Проводу русалок – це вигнання представника потойбіччя із середовища живих за село, в ліс, до води, на кладовище [Ковальчук, 2016, с. 199].

А обряд Водіння Куста має протилежну ідею – введення в середовище живих померлих предків. На це вказують емоційне, позитивне поводження з головним персонажем ритуалу – Кустом, від якого чекають насамперед добра в цілому, а не чогось конкретного, як у магичній дії, і при цьому виявляють знаки його шанування. Це проявляється через підношення символічних жертв та пісні, у яких вказується на незвичайні особливості Куста. Схожим за ідеєю є полтавський обряд поклоніння померлим – обряд «тополі», про яку згадує й І. Огієнко у своїй праці «Народні вірування українського народу» [Іларіон, 1992, с. 293]. Це свідчить про спільне слов'янське коріння уявлень про способи вшанування культу померлих та ідею рослинного переродження.

Ідея метемпсихозу померлих через рослинні форми простежується у традиції присутності самого рослинного сегменту на персонажі. Звичай прикрашати до Трійці свіжою зеленню оселю, господарські споруди, подвір'я є спільним для усіх слов'ян і добре відомий на території Полісся. Згідно з народними уявленнями, разом із принесенням до помешкання зелені до живого роду приходять померлі предки. Варто зазначити, що подекуди таку обрядову зелень називали «май»: часто період, відведений для померлих, припадає на травень, май-місяць, наприклад, Навського Великодня (четвер на Великодньому тижні). Період Русалій, як культ померлих, характерний не лише для слов'ян. Сама назва пішла від латинської назви аналогічного римського свята померлих, яке відзначалося 23 травня – *Dies rosae* чи *Rosalia*, що дослівно перекладається як «Свято рож», (новогрецьке *rousalia*, ст. сл. Русалія) [Іларіон, 1992, с. 294]. У Стародавньому Римі під час святкових заходів на честь померлих одним із атрибутів були вінки з троянд (лат. *rosae*). Інша назва цих святкувань – «дні троянди» (*dies rosae*).

Аналогічним прикладом обряду, що стосується приходу померлих у світ живих через подібні ритуальні дії, пов'язані з переродженням у рослини, простежуються у заходах Дня мерців (ісп. El Día de Muertos), що святкують мексиканці. Його почали відзначати на території сучасної Мексики ще за часів таких автохтонних народів як ольмеки та мая. За часів імперії ацтеків свято, схоже на День мерців, відзначалося на дев'ятому місяці ацтекського календаря, що припадає на сучасний серпень. Ацтеки святкували його цілий місяць, впродовж якого вшановували Міктекакіуатль – богиню мерців. Простежуємо також символізм цього періоду – дев'ятий місяць, як уособлення завершення терміну вагітності жінки, народження нового життя, що поєднується з відведеним періодом для мертвих. Така ідея синтезу двох протилежних процесів – народження і смерті, виступає предметом сприймання їх як невід'ємних елементів однієї сутності – буття. Обов'язковою рослинною атрибутикою цього свята є «Квіти мерців» (ісп. Flor de Muerto) – чорнобривці. Отож, спостерігаємо обов'язковий рослинний сегмент в контексті періоду, присвяченому мертвим, як аграрний символ реінкарнації померлих в контексті культу предків, – вони періодично повертаються у світ живих, навідуються до родичів, тримають зв'язок через циклічні дії своєї смерті та воскресіння саме у рослинній формі [Indigenous festivity dedicated to the dead, 2002, URL].

Головний персонаж обряду, Куст, хоча «одягнений» повністю у листя клену, лепехи та іншу зелень, притаманну географічним особливостям Полісся, але не є рослиною. Варто звернутися до лексема «кущ», який зазвичай використовувалася серед поліщуків на позначення згуртованості чогось: «в нашому кущі», що означає на території кількох найближчих хат, вулиць чи населених пунктів в залежності від предмету означення. Це може також стосуватися соціальних зв'язків (родина, сусіди, колеги, група осіб) – «зібрався наш кущ» [МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25]. У мовній системі автохтонного населення цього регіону та у ширших межах Західного Полісся для позначення рослини існує інша лексеми – «корч», «корчі». Отже,

Куст символізував втілення померлих одного роду чи двору, тому Куст водили не просто від хати до хати, а в першу чергу по будинках своєї родини.

Існування такої форми соціального устрою як дворище, що було поширене на Поліссі, як форма сімейно-родової організації зберігалося досить довго – у XVI–XVII століттях дворище складалося зазвичай із 2–4 сімей (в окремих випадках до десяти сімей). А. Гурбик зазначає, що «глави окремих сімей були кривними родичами, а один із них (часто найстарший) був главою дворища. У минулому кровно-родинні відносини домінували, тому дворищне землеволодіння спочатку було землеволодінням родичів, які вели самостійно своє патріархальне господарство, дивилися на себе як на власників землі, що її обробляють» [Гурбик, 1998, с. 87]. Виходить, що в обряді Водіння Куста символічно поєднувалися дві частини роду: «чисті» померлі предки роду, представлені головним персонажем, вбраним у зелень, і живі нащадки роду по чоловічій лінії, яких представляв господар будинку, зустрічаючи обрядову церемонію з дарами.

Особливістю цього обряду є гендерне правило – водити Куста мають право лише особи жіночої статі. З погляду інтерпретативного та прогностичного підходів до аналізу проблематики продовження обряду й його ідей традиція жодним чином не порушує гендерну політику спільноти. Навпаки, вона сприяє почуттю злагоди, мирному співіснуванню та культурному розмаїттю. Жителька с. Сварицевичі Сарненського району Рівненської області Чудінович Ніна Василівна, представниця родини носіїв-практиків традиції обряду Водіння Куста розповідає, що цю роль частіше виконувати дівчина шлюбного, дітородного віку. Раніше це часто була сирота, яка, за народними уявленнями, мала найбільшу милість від Бога, своєрідний «кредит довіри» від потойбіччя, де знаходилися її батьки. [Облікова карта елемента НКС України МКСК України «Традиція обряду “Водіння Куста” у с. Сварицевичі Дубровицького району»]. Це своєрідне уособлення жіночого ества, як родильного архетипу, що носить на собі рід – акумулює можливість нового народження та єднання померлих членів свого роду.

Серед подібних обрядових практик, що стосується акумулюванням на собі архетипу роду саме жінкою є традиційний вінок із квітів – елемент обрядовості як ворожіння незаміжних дівчат, так і атрибут весільного вбрання нареченої. Наприклад, сьогодні у жінок китайського племені мяо збереглася традиція ритуальних перук з волосся померлих предків: «Носити волосся покійних предків – давня традиція мяо. Волосся є головною цінністю всього роду. Кожна жінка збирає своє волосся в перуку, яку потім передає доньці — і так відбувається з покоління в покоління» [Дмитро Комаров потрапив у древнє китайське плем'я Мяо, де носять перуки з волосся померлих предків, 2020, URL]. Вірогідно, що аналогічне ритуальне значення має традиція носіння вінка на голові в українській культурі, яка формується, очевидно, ще за часів матріархату в період землеробства. Заміжні жінки не мали права одягати вінок, швидше через те, що ставали частиною іншого роду або набували статусу предка, який згодом поповнить пантеон душ у вінку наступного покоління.

Основною характеристикою самого персонажа куста є його нетипова для решти учасників обряду поведінка – Куст не співав, а ходив мовчки [Облікова карта елемента Національного переліку елементів НКС України МКСК України «Традиція обряду «Водіння Куста» у с. Сварицевичі Дубровицького району»]. Така нетиповість проявляється в абстрагуванні персонажа від реальних подій, мовчазності, абсолютній ідентифікації себе із зеленим кущем, адже основною вимогою було не прикрашання персонажа, а повна заміна його людського образу на рослинний. Саме таким мовчанням представлена поведінка потойбіччя, яке люди не могли чути та бачити, окрім тих, що мали право. Варто звернути увагу на аспект возз'єднання головної учасниці дійства – кустянки – з рослинністю, яка, згідно з традицією, повністю закривала її людську подобу, трансформуючи її в рослину [Дмитренко, 2001, с. 14–18]. Відповідно зелень, яка покриває Куст, уособлює також частини його тіла. Вони в подальшому використовуються для жертви землі, що представлено вкінці обряду наступними діями: головного персонажа, Куста, виводять на поле, де він знімає із себе і розкидає зелень по землі. Ця частина обряду є прототипом кровної

жертви: частини тіла жертвовного суб'єкту ділилися між різними групами та закопувалися на полях. В інших місцях землю кропили кров'ю людської жертви. Як зазначає А. Карась, «пояснювалися такі процеси бажанням вдихнути в землю божественне життя або активізувати життя, яке потенційно ця земля має. У цьому випадку не йдеться про усунення сакральних властивостей. Навпаки, цю властивість необхідно повідомити землі. Тому в дійства такого типу обов'язково входять процедури встановлення прямого чи непрямого зв'язку. Потрібно закріпити у ґрунті дух, що запліднює її. Кхонди, щоб забезпечити родючість ґрунтів, приносили людські жертви» [Карась, 2019, с. 24].

Жертва – важливий елемент також і для розвитку та підтримки культу померлих. Первісним видом жертвопринесення є «годування» небіжчиків та постачання їх усім необхідним. Саме тому померлим у могилу клали те, чого вони потребували за життя: їжу, одяг, зброю і т. д. На цій основі згодом розвинулися й інші, складніші жертви духам та богам. Культ померлих передбачає жертву, що є аналогом поведінки щодо богів. Початком релігійного культу було те, що людина стала задобрювати вищі сили свого оточення, щоб не робили їй шкоди. У Літописі Руському зазначено, коли князь Володимир розпочав князувати в Києві, то поставив ідоли своїм богам, «і приносили їм жертви, називаючи їх богами» [Літопис Руський за Іпатіївським списком, 1989, с. 47]. До богів приходили подякувати їм за зроблене або попросити ласки в майбутньому, а то й поворжити. Під час жертвоприношень використовувалися певні ритуальні словесні формули й пісні, адже жертва завжди супроводжується ритуальними текстами. Заупокійні дари, жертвопринесення, обумовлені аспектами суспільного буття людини глибокої давнини. На думку А. Тойнбі, «поводження з тілами померлих привело вже на початку верхнього палеоліту до утворення стійких похоронних традицій. Із поминальною традицією пов'язана не лише практика безпосередньо могильних дарів – жертв у вузькому значенні слова. Це ж стосується і жалоби, що накладається на родичів та близьких друзів померлого. Вони утримуються протягом якогось часу від розваг, певних видів їжі, носять особливий одяг і т. д.» [Тоунбее, 1987,

s. 436]. Тому і до сьогодні покійнику у труну кладуть його речі, які використовувалися при житті, або нове, куплене спеціально «на смерть», щоб на «той світ» йти з усім новим, як на свято. Згідно з уявленнями слов'ян про перебування померлих у потойбіччі, вони мають такі ж потреби в одязі, їжі та грошах, як і живі. Варто зазначити, що головний персонаж – Куст, як і решта померлих представників роду, вимагає офірного ставлення – просить все, що потрібно людині. Така позиція персонажа простежується у тексті ритуальних кустових пісень:

...А в нашого Куста ручки-ніжки невеличкі,  
треба йому, треба панчішки, черевички.

А наш Куст поїде та й до батенька в гості,  
Треба йому, треба черевички на помості.

або

Вийди, господарю, із нового покою,

Винесь Кусту та хоч півзолотого [Облікова карта елемента Національного переліку елементів НКС України МКСК України «Традиція обряду “Водіння Куста” у с. Сварицевичі Дубровицького району»].

Кожна жертва, окрім головної мети – задобрення надприродної сутності, також спрямовувалася на продовження її опіки під час будь-яких змін у житті людини. Кожна така зміна повинна відбуватися за певною схемою, в іншому випадку бажаний результат був би недосяжним. Згідно досліджень М. Еліаде, окрім задобрювання, народні уявлення про продовження існування після зміни онтологічного статусу і перенесення усіх життєвих справ, потреб, клопотів у загробне існування обумовили страх перед померлим через завдану йому при житті кривду, образу або ж порушення клятви. У містичній свідомості такі огріхи неодмінно мають «компенсуватися» з боку померлого, тим паче що душа, яка покинула тіло, стає вільнішою і наділеною магічними силами [Еліаде, 2001, с. 117, 230–233]. Тому З. Фройд вважав причиною таких уявлень приховані докори як базовий психічний механізм: «Якщо ми припустимо, що почуттям примітивних людей амбівалентність притаманна в такій самій високій

мірі, в якій ми її на підставі результатів психоаналізу приписуємо хворим нав'язливістю, то буде цілком зрозуміло, що після важкої втрати стає неминучою така сама реакція проти прихованої в несвідомому ворожості, яка в невротиків доводиться нав'язливими докорами. Ця ворожість, яка болісно відчувається в несвідомому як задоволення з приводу смерті, у примітивної людини набуває іншої конотації, вона її відкидає, відносячи її до об'єкта ворожості, до небіжчика. Цей процес, що часто зустрічається у патологічного і нормального душевного життя, ми називаємо проєкцією. Той, хто залишився в живих, заперечує, що у нього коли-небудь були ворожі душевні зрушення проти небіжчика, та тепер такі почуття є в душі померлого, і вона постарається виявити їх протягом усього періоду жалоби» [Фройд, 2023, с. 72–73]. Ф. Колесса з цього приводу зазначає: «Поступово назріває переакцентування поглядів щодо кореляції відносин померлих і живих: встановлюється розуміння взаємної залежності між живими і мертвими, що зрештою приводить до культу померлих з широко розвиненою і поминальною обрядністю. Збережені до сьогодні в побуті українців окремі ритуали вказують, що споконвіку в ставленні до покійників простежується стійка боротьба між страхом перед гнівом, помстою, незбагненною природою покійника і шанобливим ставленням, намаганням задобрити і долучити як помічника, опікуна у різних життєвих справах» [Колесса, 2001, с. 8–82].

Незадобрені душі, згідно уявлень мешканців Полісся, мали окрему групу – ляки. Ляк – це не істота, а, швидше, поведінка душі, яка її уособлює до повного задоволення своєї потреби у жертві, задобренні. Тоді вона може перейти в групу родових душ або знайти своє місце в інших потойбічних локусах. Пастушок Володимир Миколайович, 1977 р. н., із м. Березне Рівненського району Рівненської області розповідає декілька випадків, пов'язаних із ляками з життя своєї родини і громади: «Після війни було дуже багато вбитих людей і души не заспокоєні ходили і лякали, і їх дехто мав дар бачить напряду. І там була замордована у Клеванському замку, замордована німцями молода дівчина, і вона почала приходити, по ночах ходила лякала...

там витягувала, в комнату до їх оця замордована дівчина, з себе ножики витягувала, дзвяки там витягувала, таке все... оця, шо замордована ходила, тоді було дуже багато не заспокоївшихся душ і вони лякали, тобто, оце там, де я живу, перехрестя, там дальше ця канава і в сторону центральної вулиці... там ранше була кладочка така, ну сього великого моста не було. Отам на Паску обично, ходить дух дівчини, ляк. Його ще зараз видно, там то дівчину ізнасілюють, то ще хтось втопиться... там постійна ця... От на Паску вона до цих пір ходить, і когось вона там жде, а кого?... І мати каже, на Паску не вздумайте там вообщє шариться, когось вона там жде, тобто це таке відоме. І оці замордовані, души замордованих, вони реально ходили не заспокоївшись, ота, шо замордована, шо в цьому... шо я казав, шо мати була в піонерському лагері, то вона ж хотіла заспокоєння якось... їй нада було якимсь обрядом заспокой..., бо вона перед матерій стояла, витягувала з себе дзвяки, там і це... і показувала так демонстративно і весь час розчісувалася, така з довгими косами, і весь час розчісувалась, і показувала, як її мордували. Це ж її тоже треба було заспокоїть. І було таке, шо навіть розказували, як... як перехрестя переходить, там дуже важливо. Ну шо, перехрестя переходиться... хрестишся і правою стороною, ніколи після 12 годин... не важливо. Бо кажуть, шо відьма завжди виходить на перехрестя, як обряд робить, то вона, може, воду виливає на перехрестя, не обов'язково. Просто після 12 любе перехрестя, перехреститься і правою стороною, бо тоді... дід, тоже мати розказувала, вони жили напротів, знаєш, де вулиця Медведева, там де маленький вход на старіє могилки в Березно, а напротів мої родичі живуть, Лена Королиха, мати королєвського роду тіпа, рід Корольов, дей сіє Королі живуть. І він ходив од старих сіх могилок через перехрестя коло церкви цьої московської і туду на Котляревського, де моя мати жила. Він іде посля 12, і якийсь стоїть чувак на перехресті – і за ним, а він п'яний там пошов туду, потом туду... і він за їм, і він виходить, а він перед дворами стоїть, вон його минув, той знов за їм... знов минув, а потом мати десь вночі в туалет вставала, на двір виходить із сестрою, із Катьою, виходять – цей чувак стоїть і вони (кричать), каже: “Я бачила, як

людина тако стоїть і помаленьку... і нема"... – а він його привів, це був ляк, привів його за собою і ждав, що він вийде, якби він вийшов, він його задушив би, бо він вибрав його. Тобто, що ціє ляки приходили, що вплоть до того, що спать можуть, чоловік до жінки чи жінка до чоловіка... до той приходив, до той... отам, де замордованіє, де... там весь час ляк, тудой не мона іти, там сіє крики-візгі, там в дні смерті, до речі, там повторюються, тобто, це все як реальність. От в нас є Прутнічіха, ще заре є їх родичі, тобто Прутнік старий вмер, але він почав по ночам до неї приходить, і мало того, що приходить, стукав в окно, приходив і з нею спав... і уходив под ранок, а відьма, до речі, там на вулиці була не тільки моя мати, та ця сама баба Харита, там Катерина... іде, каже: "Ну ти гониш, він тебе забере", каже: «А шо робить?», а вона каже: "Коли він прийде, то ти роби, типу розчоскою воши чешеш, душиш їх і єси. Коли він спитає, шо ти робиш, скажи, воши їм". Вона вже там поняла, хотіла з того ізбавиться, але він приходив, він реально приходив... хоче быть з нею, шо любить її... Ну і приходить він знову, вона чешеться, чешеться і типу воши їм, і всю хату там перевернуло, і більш він не приходив. І так воно одцепилося» [МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023].

Котяш Параскева Данилівна, 1940 р. н., із с. Залужжя Сарненського району Рівненської області розказує історію про такі відвідини померлої: «То то її за теє і забилі, забралі і повелі, дай забилі. Ну і вона ж вибраласа туди через вулицу, а бралі ж ото веретено, як я тобі показвала. А єї веретона все там осталоса, то вона приде, да й бразкає у веретона тиї, лякало так. Уже як забралі. У веретона а коліс ото уже у сінах уже у сіні вуйдут, да коса стоїт. Коси ставлялі зразу як у кутку да і в тиї коси бразкала. О і в окно дубцем бразкала, то то тая сестра його так бало розказває, як я була. І в окно дубцем, дубцем. А уже свікор очиніт хату, як бразкає вже у веретона тиї да каже: "Моя невісточко, шо ж я тобі виновата? Я ж тобі нічого не виновата, шо тебе забралі, я ж тебе не здав, я ж тебе нічого, чого ти спокою не даєш?" То вона, казалі, крепко ходіла... Улянкой собака ходів сіви. З Улянкой вона спала. Улянка ета, де Катя учителька, да вона спала у сінях на койци. Улянка була дівчина, у її чоловіка не

було, то вони разом спалі, то казала, що приде, да лап, лап, лап і лажиласа разом. Таке холодне, каже, і лажиласа разом» [МЕД: Котяша О. І. у с. Залужжя].

Ляки, хоча і мають індивідуальний інтерес, але апелюють до колективного характеру. Така особливість пояснюється загальними стихійними лихами, соціальними змінами непоборної сили – війни, геноциди тощо. Інформатори наголошують, що після російсько-української війни ляк знову набуде масштабності та масовості через величезну кількість невинно загублених душ, що матимуть претензії до живих щодо своїх смертей [МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023].

Практика задобрення, як культури поведінки, є частиною колективної свідомості мешканців Полісся. Це проявляється в багатьох суспільних діях: зберігається традиція пишних, показових прийомів гостей спільнотами – багаті столи, найкращі страви, створення комфортних побутових умов. При цьому можна спостерігати повторюваність фраз, які апелюють до задобрення чужинців: «не гнівайтесь, якщо щось не так», «як щось не так, то вибачайте» тощо. Відповідна культура поведінки охоплює всі сфери буття поліщуків, зокрема й релігійний світогляд – вірування, уявлення, практики. Задобрення є одним із інструментів «соціалізації» померлих у середовищі спільнот Полісся і не тільки.

Такий підхід практикується не лише в контексті відголосків народних вірувань, але й відображається в окремих християнських традиціях. Мотиви «соціалізації» померлих можна спостерігати на прикладі традиції будівництва храмів чи молитовних капличок на території кладовищ чи/та здійснення поховань на території культових споруд. Найчастіше тимчасовими культовими спорудами для здійснення богослужінь і церковних треб слугували каплички на кладовищах. Було досліджено та висвітлено у своїй статті «"Фольгова" ікона як символ народного спротиву радянському атеїзму: розвиток феномену «фольгової» ікони на українському Поліссі», що «відповідно до церковної традиції, яка наголошує на відсутності перед Богом статусу померлого через можливість отримання християнином вічного життя, більшість храмів

функціонували на кладовищах, а для відправи покійників будували окремі каплиці» [Рачковська, 2024, с. 70].

Архаїчне середовища Полісся зберегло до сьогодні окремі ритуали народних вірувань, що стосуються культу померлих у його первинній ідеї – сприйняття померлого як частини спільноти, роду у формі матеріальних перевтілень, залучення до способу життя через сезонність та періодизацію його впливу на життєдіяльність громади, що відбувається через збережені ритуальні дії. Окрім таких, практикуються й інші форми зі своєрідним інклюзивним підходом до питання комунікації з померлими, створення позитивних умов для їх умовної присутності у середовищі спільнот. Мова йде про сучасні форми поховань, імітацію присутності померлого в середовищі живих, як повноцінного члена суспільства. Серед таких – надгробки у вигляді хат, що практикувалися на Поліссі до середини ХХ ст. Споруда нагадувала помешкання для покійного з вікном, яке мало глибокий сакральний символізм — бачення світу, споглядання життя. У цьому випадку померлий родич міг спостерігати за життям своїх живих нащадків. У центрі західної поперечної дошки, над головою похованої людини, просвердлено невелике віконце у вигляді 4 округлих отворів, що розташовані у формі хреста. Там же, в місці розташування голови покійника, стояв дубовий хрест. О. Нагорнюк зазначає, що масово побудова таких споруд на сьогодні не практикується, але «південніше від Прип'яті, на межі Західного і Середнього Полісся, надгробки-хатки відомі в селах Вичівка Зарічненської громади, Зелень, Сварицевичі Дубровицької громади, Карасин Клесівської громади, Сновидовичі Рокитнівської громади Рівненської області. Єдині зразки таких надгробків досі можна побачити на кладовищі в селі Зелень. Кладовище в цьому селі є унікальним і, можливо, єдиним місцем на українському Поліссі, де збереглася велика кількість давніх поховальних споруд кількох типів: надмогильні камені, надмогильні колоди та надгробки-хати» [Нагорнюк, 2012, с. 191–194].

Такі надгробки встановлювали на могилах під час останніх поминок, через рік або кілька років після смерті. Цей день в деяких селах Полісся

називався «прикладини», «наруб», а в деяких – «стол», «столи», «роковини». Найдревніша форма труни – колода, виготовлена з одного дерева. Адже після року, згідно народних уявлень, душа остаточно залишала середовище живих, а її перехід осмислювався як переселення, переїзд у новий дім, у нову сферу перебування. Тому покійника намагалися влаштувати так, щоб йому сподобалося нове помешкання і не викликало бажання вийти із домовини й шкодити живим. Також в межах традиції «наряджання» могильних хрестів на Рівненському Поліссі на кладовищі с. Великі Селища Соснівської громади Рівненського району можна спостерігати значну кількість надгробних хрестів, вбраних у відрізки тюлей, що теж підтверджує позицію створення благоустрою для померлих. [МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25]. Звичайно, сьогодні можна побачити тільки залишки традиції масштабних хатоподібних конструкцій: їх практика припинена, але відголоски створення благоустрою у «новому житлі» для померлого можна спостерігати в окремих елементах. Зокрема, в деяких громадах Сарненського району Рівненської області збереглася традиція «столів», що трансформувалася у простішу форму – замість виготовлення хатоподібних надгробків на могилу кладуть покривало або велику скатертину, «щоб покійному не сипалася в очі сажка, як будуть трусити сажу з комена», «щоб не забілити очі небіжчику, як білитимуть хату» тощо [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Ф. Колесса аналізує значення «хати» й «домовини» та частоту вживання заміників одного терміна іншим, що свідчить про «семантичну спорідненість цих понять у народній уяві. У деяких регіонах України навіть роблять у домовині маленький отвір – віконце для душі, яка, за народним віруванням, інколи навідується до тіла» [Колесса, 2001, с. 8–82]. У народній антропології душа розуміється як безсмертна субстанція, що вміщується у самотійну величину – тіло. На думку К. Можинського, до найбільш загальних відноситься переконання, що душа міститься, живе, мешкає в тілі, а не поряд з ним, над ним, всередині, в середині, душа сидить у тій частині тіла, що рухається; при цьому

в іншому тілі її в цей час немає. Коли йдеш, то душа в ногах; коли говориш – в особі, коли робиш щось руками, то в руках. Душа може бути в серці, очах, голові, шлунку, нирках, кістках, у кожному шматочку тіла, «у всьому тілі буває душа, адже коли палець відсохне, у ньому вже не буде душі» [Moszyński, 1967, s. 593–596]. І. Огієнко зазначає, що місце душі в тілі точно не окреслене, але найчастіше вказується, що душа знаходиться на шиї, в ямці під адамовим яблуком; відгомін цього знаходимо в «Слові о полку Ігоревім» про вбитого князя Ізяслава, що він «ізрони жемчужну душу із храбра тіла чрес злато ожереліє». А то ще вказується, що душа знаходиться в людській крові (пор. Левит 7:11, Второзак. 12:23), «тому кров свята й шанована» [Ілларіон, 1992, с. 243]. На думку Е. Тейлора, душа – субстанція якоїсь окремої істоти або предмета, дух існує самостійно, він має широку сферу дії і здатний впливати на все суще. «В цьому полягає сутність первісної релігії, її «мінімум», зародок, з якого розвинулися всі релігійні вчення до найбільш складних та витончених» [Tylor, 1920, URL]. Його теорія широко використовувала як порівняльний метод, так і метод пережитків, суть якого в можливості відтворення живої дійсності далекого минулого на підставі архаїчних форм матеріальної культури, стародавніх звичаїв та обрядів, вірувань та забобонів .

Такі уявлення підсилюють ідею про перебування душі біля свого тіла. Це відображається у фольклорній спадщині народу. До сьогодні збереглися поминальні псалми, в сюжет яких лягла ідея комунікації душі зі своїм тілом:

Вилететіла душа з тіла,

На новий могилі сіла.

Сіла вона тай плакала:

– Де я буду ночувала? [Запис Рачковської-Баковецької, 2023, с. 47].

Тому піклування про благоустрій локуса, перебування самого тіла – це частина комплексу піклувальних дій про померлого родича. Міфологізація померлого, наділення його надприродними якостями сформувало уявлення про пересування душі у післясмертному бутті – вона може одночасно перебувати біля свого похованого тіла, але набути нової матеріальної форми. Уявлення про

такий післясмертний процес і сьогодні побутують на Поліссі, про що свідчить збережена архаїчна традиція – одягання («наряджання» – діалектизм) могильних хрестів. Обряди, які формують комплекс даної традиції, ввібрали в себе як ідею ритуальної жертви, так й ідею метемпсихозу. Зокрема, аспект ритуальної жертви простежується у задоволенні прижиттєвих потреб померлого, наприклад, в одязі, домашньому побуті та уявленнях, що стосуються використання таких речей у потойбічному існуванні. Ідея метемпсихозу у такому разі простежується в уявленнях перселення душі в культову атрибутику – могильний хрест.

Згідно уявлень про посмертне перебування душі та переродження її в рослину, на кладовищі садили дерево або кущ. Часто на українських кладовищах можна зустріти результат практики насадження поруч із хрестами дерев як продовження ритуальної традиції. Але з метою створення громадами благоустрою на місцях вічного спочинку, будь-яку рослинність, яка є загрозою руйнування надгробних споруд (пам'ятників, пантеонів), зрізують та утилізують. Заміною такої культової рослинності на могилах є квіти, їх висадка є звичайною практикою для багатьох релігійних спільнот не лише України. Проте обґрунтування такої практики в контексті естетичного характеру не зовсім логічне і заперечує саме себе, адже місця поховань є стереотипом негативу, маркером табуованості, локусом смерті, антиподом красивого. Тому ідея такої практики, найімовірніше, полягає у відголосках релігійних уявлень про переродження душі в рослину. Згідно таких уявлень, піклуючись про комфортне перебування душі померлого в іншій матеріальній формі, родичі одягали могильне дерево чи кущ у ті елементи одягу, які покійний чи покійниця носили за життя. З приходом християнства культові дерева замінюють на хрести, які продовжують одягати в одяг покійного. Обряд «наряджання» могильних хрестів на Рівненському Поліссі практикують перед Великоднем (Березнівська, Соснівська, Малинська, Рокитнівська громади), а в окремих громадах також перед Зеленими святами (Дубровицька, Вараська, Володимирецька, Зарічненська, Миляцька громади). У цей період можна

спостерігати, як спільноти зазначених громад масово «наряджають» могильні хрести у стрічки («ленти», «косники» – діалектизм) яскравих кольорів: яскраво-рожеві, жовті, оранжеві, салатові – на жіночі хрести, а на хрестах чоловіків можна спостерігати наявність стрічок темних кольорів: зелені, сині, коричневі. Також «наряджають» і в елементи одягу за ознаками статі померлого родича – на могильні хрести померлих жінок вішають фартухи («хвартушик» – діалектизм) та хустки. Хустка є обов'язковим елементом жінки як при житті, так і після її смерті. Така релігійна позиція про покриття голову жінки озвучена у Євангеліє апостолом Павлом: «Будь-яка жінка, що молиться чи пророкує з непокритою головою, соромить свою голову» (1 Кор. 11:4), підсилилася народними уявленнями про значимість цього елемента вбрання. Бородюк Тетяна, 1958 р. н., із с. Літвиця Дубровицької громади Рівненської області, наголошує: «Колись вся молодь не так як зараз – всі ходили в хустках, і от подивіцца самі на Божі Матери, на образа, в неї такого нема, щоб голова була ненакрита. І оце традиція так, щот хустка має бути і на покой, і так. Вмре молода людина, хай він хорошенький, причоска... Ну, все одно йому вдягають чи шарфіка, чи косиночку: без хустки не може бути» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. У селі Карасин Клесівської селищної ради Рівненської області було зафіксовано розповідь від місцевої інформаторки Шкодич Уляни Федорівни, 1926 р. н., про наряджання жіночих хрестів у «сорочку», яку носила при житті покійна: «Сорочка стара вже така, вбіляна, своєї роботи. То вона зразу біла. А сіра, а потом вже вона така, як то вбіляна, гарна, да гарна вішивка, то робілі таке, шо отут захищається, то сюди шнурочка затягали, да й вішалі її на хрест. Таке колись було. Або хустку, а чоловіку – то рушник або ленту. Ну, то ж жінка, не буде рушник, не пасує для жинки вершать, а треба ж свою одягу, таку, як жинка носить» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98]. На чоловічі хрести обов'язково вішають рушник. Згідно таких уявлень, рушник – це атрибут тяжкої роботи, яку чоловіки виконуть «на тому світі». «У поті чола ти здобуватимеш хліб» (Бут. 3:19). А рушник використовується для витирання поту в ході виконання роботи

або ж витирання після бані. Та ж інформаторка, Бородюк Тетяна, розповідає: «Рушник має бути для батька. Колись жінка для свого чоловіка почепила ленту і сниться їй сон: іде так багато чоловіків, в усіх рушнички на плечах, а в його лента на плечах. Вона і каже. Що куди ви йдете, а їй кажуть, що в баню йдемо. А що ж ти робитимеш з цьою лентой? А він каже, що ти мені почепила з тим іду. Це й доказує, що треба саме рушничок чіпляти» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Традиція наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі сьогодні є досить поширеною. В межах експедиційних досліджень серед інформаторів було зафіксовано більше вісімдесяти носіїв даної традиції – це особи різного віку: найдовший вік носія – 97 років (Лемещук Іван Климович, 1.06.1927 р. н., с. Березина, Вараська міська рада, Вараський район), наймолодшому – 25 років (Грицюк Євгенія Анатоліївна, 24.04.1999 р. н, с. Сварицевичі, Дубровицька міська рада, Сарненський район). Середній вік інших членів громад 45–65 років. Жителі Рівненського Полісся залучають до збереження цієї традиції юне покоління спільнот, саме таким чином зберігається її тяглість. Передача відбувається вербальним та практичним способом, як всередині родини, так і на рівні громади під час упорядкування могил та підготовки до свят.

З метою охорони та збереження «Традиції наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі» як елемента Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України [Наказ про включення до переліку від 04.05.2023 № 234, URL] у 2023 році КЗ «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради, як подавач і відповідальна юридична особа, розробив план охорони для громад-носіїв, що забезпечує сприятливе функціонування цієї традиції на юридичному рівні. А саме: проведення громадами-носіями культурно-просвітницької діяльності з метою резонансності та підвищення історико-культурної престижності елемента, що включає в себе безпосередню зустріч із старожилами, зокрема організація виїзних заходів у населені пункти, де побутує і зафіксований

елемент; забезпечення передачі спадщини від покоління до покоління, зокрема шляхом формальної та неформальної освіти під час народознавчих годин, пізнавально-інформаційних бесід; запровадження щорічної мистецької акції щодо висвітлення поминального фольклору та обрядів; проведення етнографічних студій на тему поминальної традиції «Полетіла душа в рай» для сімей загиблих військових та ВПО; участь носіїв у тематичних заходах місцевого, обласного, всеукраїнського, міжнародного рівнів тощо. Таке привернення уваги до традиції на юридичному рівні не лише забезпечує її збереження, але й сприяє зміцненню єдності спільнот області, що є носіями, навколо народних та духовних цінностей українців.

У межах здійсненого моніторингу та аналізу розвитку описаної традиції, було виявлено її адаптацію щодо сучасної жалобної атрибутики – частинами одягу та стрічками наряджають уже пам'ятники сучасного дизайну. Це ще раз підкреслює живучість традиції та тяжіння до архаїчності давніх релігійних уявлень колективної пам'яті спільнот Полісся. Наприклад, Дзюбак Ганна Денисівна, 1942 р. н., із с. Поляни Малинської громади Рівненського району Рівненської області наголошує: «На Паску поїде мама, да позагрібає тие могили, а якщо те полотно вісить – хай вісить. Йог ніхто не вішав, не міняв. Заре то понавішують сього, бо вже заре є дяку Богу за шо куплять, і є за шо, і є де» [МЕД: Малинська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/05.08.2024]. М. Моздир наголошує на важливості візуального об'єкту комунікації між живими і померлими: «Наші предки-слов'яни, аби засвідчити безперервність людського життя та забезпечити позагробове буття своїх душ, встановити постійний зв'язок із небесними силами, ніби садили живі дерева на могилах одноплемінників або ж робили їх подоби з деревини чи глини» [Моздир, 1996, с. 9.]. У своєму дослідженні про хрести в Україні В. Малина згадує про хрест, як про відголосок народних релігійних уявлень про світове дерево – такий образ є певним архетипом, який пов'язаний із життєвими циклами людини і може інтерпретуватись як дерево життя, дерево смерті, дерево центру, дерево сходження, дерево душі, дерево родоводу, дерево життєвого шляху, містичне

дерево і т. ін. «У свою чергу, світове дерево трансформується в ізофункціональні до нього абстраговані образи, що мають назви: “світовий стовп”, “світова гора”, “першолюдина”, “храм”, “обеліск”, “драбина”, “трон” тощо. У сакральному просторі з високим рівнем космічної впорядкованості знаковим еквівалентом світового дерева є хрест» [Малина, 2009, с. 121].

Не дивно, що уособленням померлого, до якого надходять звернення, є могильний хрест. До нього підходять, цілують, говорять, хоча саме звернення спрямоване не на хрест, як атрибутуку, а символ уособлення того, хто похований під ним. Така комунікація є одним зі способів задобрення померлого – людина ніби намагається справити гарне враження, сподобатися, завоювати прихильність, щоб в подальшому мати «кредит довіри», заручитися підтримкою надприродної сутності. Локус поховання – це імпровізація потойбіччя, візуалізована форма післясмертного існування померлого, створена живими для психологічної адаптації до втрати. Людина сприймає все те, що може осягнути на слух, смак, дотик, запах та поглядом. Вона вірить у те, що хоча б одним відчуттям із цього переліку може довести собі його існування. Локус поховання – це можливість споглядати і доторкатися до пам’яті про близьку людину, яка пішла зі спільного часопростору. Тому стосунки з нею потрібно будувати через інші способи комунікації, що відповідають її надприродній сутності.

Прикладом цього є культове місце в урочищі Старики, за селом Луко, що на Володимиреччині. Там знаходиться особливий локус поховання, де синтезувалося кілька форм проявів взаємоз’язку з померлими. Серед лісу встановлено 22 хрести, що обвішані оброковими речами, якими просять щось, і офірними речами, які приносять в дар за подяку у допомозі: стрічками, хустками, одягом, іграшками, іконками, залишками їжі, свічок, столових приборів... Історію лувківських хрестів розповіла місцева жителька Ришиковець Галина Петрівна, 1971 р. н.: «Позаминулого століття селом ішли сім’я старців: чоловік, дружина і донька. Вони просили їжі і одягу. Заблукали у місцевому лісі і замерзли, бо це було взимку. Навесні їх знайшли місцеві жителі.

Незнайомці сиділи під сосною, немов живі, їх навіть не погризли вовки, яких, за словами жінок, у місцевому лісі колись було достатньо. У чоловіка в руках була іконка, яку згодом примонтували до головного хреста, під яким на тому ж місці, де їх знайшли, їх і поховали. Пройшли роки... Один місцевий житель поїхав у ліс і дуже пошкодив ногу, від болю не міг дійти додому, а вже смеркало, лісові звірі мали ось-ось вийти на полювання... Він доліз до хреста і став слізно молитися, щоб хтось його почув. Проте відчув значне полегшення з ногою і чимдужче побіг у село. Так про місце, де «зцілюють» мова пішла в сусідні села, райони, області... До с. Луко почали з'їжджатися люди спочатку із проханнями, а через певний час із подяками за допомогу і «вирішення проблем»... Якщо йдеш до хрестів, то треба обов'язково щось принести: хоч хлібчика шматок, хоч хусточку, а як нема нічого, то вирвати гольку з ягодьми чи якого гриба, і принести. Не можна з порожніми руками. Одна місцева жителька, як бігла в церкву, щоразу забігала до хрестів і просила, щоб їй приснилося, як звати тих людей, що спочивають на цьому місці, щоб за упокій в церкву подати. То вона як біжить з цюля, і ще не доходя до хрестів, то каже: «Господи, кеб ти мені приснився дейдуню, який ти був, хто ти? Я йду в церкву і на службу тебе подала б, а так не знаю кого». То снівся, кажуть такий той бабі сон, що «Мене Калістрат якийсь звати». Так місцеві парафіяни усі подають обов'язково на заупокійні служби Калістрата зі сродніками» [МЕД: Володимирецька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/05.08.2024].

Місце є культовим для самих жителів, тому зі своїми питаннями вони звертаються до тієї священної сутності, яка там існує. В їхніх релігійній уяві сформувався синтез культів: померлих людей, які наділені надприродними здібностями та християнського Бога, до якого вони звертаються в храмах, тому нема чіткої визначеності, щодо кого саме у вказаному випадку спрямоване обожнення. Згідно уявлень, померлі, які поховані в цьому місці, мають властивості божественного культу та міфологізувалися саме як надприродні істори з функціями Бога. Лютко Васирина Федорівна, 1936 р. н., ділиться власним досвідом «комунікації» із надприродньою сутністю культового

осередку: «В мене всі хотили поступати по інститутах, я Господи милостевий... що ж я зроблю...То як іду, то який кусочок хліба або тако просто хусточку повією і просила Господа: “Поможи мені, бо я не в силах”, а діти то согласні, хочуть вчиться, а за що? Нема, то треба шось. То слава Богу поучилися, всі поучилися... Чесне слово, я сама просила, мої восьмеро всі, семеро по інститутах і Київський міжнародний інститут покончали, Житомирський, і в Луцьку, і в Дубному, і де вже вони не вчилися, і всі роблять. Але ж... я просила Бога, тільки я нічого не носила – кусочок хліба. Грошей в мене не було і хліба так, але деякі... хусточку, яку возьму да на хрест зав’яжу да прося: “Господи, поможи мені. Я не в силах, як в мене нічого нема”. Просятся дити, і іди, хочуть учитися, но за що? Але Господь якось, то так, то так і повиучувалися». [МЕД: Володимирецька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/05.08.2024].

Залишаючи, даруючи певну жертву, людина у такий спосіб ніби підпадає під покров та заступництво померлих. У цьому випадку ідейним елементом, що вплинув на розвиток цих уявлень, були, мабуть, як зазначає Г. Спенсер, «ще більш давні, ніж ідея душі, міфологічні образи – тотемічні предки» [Spencer, 1898, URL]. Жертва має сподобатися адресату, але й донести певний меседж, тому суб’єкт просьби у формі офірної жертви несе певний символізм. Жертва за своєю формою та призначенням має поінформувати того, для кого вона призначена, про зміст її принесення. Простіше кажучи: потрібно чітко сформулювати своє бажання. Тому на території розміщення лувківських хрестів є багато речей, які протирічать усталеним стереотипам жертви, сформованих під впливом сучасних соціально-моральних, етичних норм. Наприклад, серед офірних речей біля цих хрестів можна побачити різні елементи сучасного одягу, зокрема і нижньої білизни. Місцеві жительки коментують це, як принесення такої жертви для зцілення від жіночих хвороб. Із дитячого одягу: повзунки, шапочки, костюми, штани – можливо, в когось дитина хворіє чи звертаються, щоб завагітніти. Проте, на думку Лютко Васи́лини Федорівни, такі жертви не відповідають стандартам «богоугодних»: «Колись воно трохи людям справждалось, хто просив в Бога. Но як ето пошов, я скажу правду, як

ето пошов розброд – і труси, і штани, і ліхвики, хіба то Бог так казав? Ідеш – хусточку повісь, хлібця положи, копійку положи. То хто йде – майку, труси чи шорти, ліфики, а нашо воно Богу, за шо тобі Бог подякує? Воно Богові таке лахвиє не треба. Кусочок хліба положи, хусточку на хрест зав'яжи, копійку положи, ленту повісь, но не штани й труси всяке бувають, на хреста нести. То Господь і не став помагать» [МЕД: Володимирецька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/05.08.2024].

У формуванні сучасних стереотипів жертви, згідно соціально-етичних норм, які побутують в релігійній офірній практиці спільнот Полісся, як не дивно, але відіграла саме церква, зокрема її культово-обрядова скаладова. Рушники, хустки, стрічки, які масово присутні у сільських храмах, теж мають швидше жертвний характер, ніж естетичний. Адже в основі дій «повісити на ікону», «повісити на Розп'яття», «покласти під Євангеліє» завжди є офірний зміст: за здоров'я, за упокій, за подорож, за вдалий шлюб, купівлю авто чи будинку тощо. Церква не лише зберегла народну форму жертви шляхом трансформації від культу померлих до культу Бога, але й розвинула її структурність та систематизованість. Зокрема, є вимоги до кольору офірних речей згідно гендерних ознак. Наприклад, стрічка для Богородиці – червона, для Христа – синя, під Євангеліє кладеться хустка, а на Розп'яття вона вішається згідно правила, про яке розповідає Бородюк Тетяна, 1958 р. н., із с. Літвиця Дубровицької громади Сарненського району Рівненської області: «Щоб хустка висіла не напереді, а щоб ззаду закривала сама роп'яття і звисало так, щоб нижче по пояс». Такі само вимоги щодо пов'язувань елементів одягу побутують в межах «наряджання» могильних хрестів. «Так робили деди, прадеди. Наших бабей, матерей у вже давно нема, а ми то все робімо і чіпляємо так, як нас вчили. І молодьож то так само бачить, як це все робиться і остається, і так само все робить, ми ж то це бачимо», – стерджує інформаторка [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Формування культу померлих дало можливість людині не лише підтримувати зв'язок із членами спільноти, які відійшли у засвіти, але й

сформувати цілісну космологічну модель паралельного світу, де смерть не є розривом, а продовженням буття в іншій формі. У цьому контексті практика поводження з померлими набуває особливого значення: вона суворо регламентована як загальними, так і локальними культурними кодексами, які відображають не лише соціальні, а й духовні відносини. Адже схожі форми суспільної організації нерідко породжують аналогічні ритуальні сценарії, тоді як відмінності в уявленнях про смерть і посмертя трансформують навіть подібні соціальні практики.

Водночас, у філософському осмисленні цього процесу акцент зміщується на досвід – як внутрішню вісь, що пов’язує індивідуальне життя із колективною духовною традицією. Досвід, як зазначають у колективному дослідженні А. Залужна, Т. Коберська та С. Гуменюк, у цьому зрізі є не лише джерелом знань або навичок, а цілісною смислотворчою подією, яка об’єднує чуттєвість, уявлення, спонукання, духовну мудрість і практичну взаємодію зі світом. «Він постає як квінтесенція життєвого шляху суб’єкта, у якому реальні події набувають суб’єктивної значущості та перетворюються на особистісний сенс» [Koberska, Sarnavska, Yakovyshyna, Kachmar, Sherman, Shadiuk, 2021, p. 241–253].

Тому розуміння посмертних практик і ритуалів у межах культу предків вимагає не лише етнографічного чи соціологічного підходу, а насамперед – філософської рефлексії над духовним і життєвим досвідом як основою культурної самототожності та тяглості.

### **Висновки до першого розділу**

Синтез первісних релігій, народних вірувань та віровчень тих релігійних напрямків, які побутують серед українців сформував комплекс уявлень про безсмертя людини. Відповідно, впродовж історії свого існування людство створювало масштабну систему правил підготовки до вічності, перебування у засвітах, а також правила комунікації між живими та померлими. Все це пов’язано із культом померлих, як одного із первісних культів, який у свою

чергу масштабувався в інші – аграрні, землеробські, зооморфні. Тому безсмертя для українців сьогодні пов'язане з уявленнями як про загальну паралель «того світу», так і окремими локусами потойбічного буття – земними (могила, дім) та надприродними (рай, пекло). Тому важливо окреслити теоретичні підходи до витоків релігійних культів, пов'язаних з уявленнями про смерть, ідеї метемпсихозу та розуміння історико-культурного прецеденту їх поширення на території Західного Полісся. Уявлення про потойбічне перебування людини формувалося на основі регіональних особливостей, що стосуються природи, способу життя спільнот, їхнього побуту тощо. Мешканці Полісся пов'язували своє післясмертне перебування з лісом, деревами, рослинами.

З появою уявлень про душу розвивається ідея метемпсихозу, яка стала ваговою складовою народних вірувань. Такі уявлення підсилилися в період збиральництва. У процесі схарактеризування форм прояву архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз через традиційність способу життя населення Полісся: ритуальні дії, обрядовість, сезонність – зафіксовано та здійснено релігієзнавчий аналіз обрядів, пов'язаних із уявленнями про переродження в рослини. Зокрема, обряд Водіння Куста, який здійснюється в період приходу померлих у світ живих, що припадає на Зелені свята, обряди задобрювання та залякування фруктових дерев, наряджання могильних хрестів тощо.

Важливим аспектом уявлення про безсмертя є піклування про померлих, що нагадує своєрідну «соціалізацію» померлого представника роду, громади, спільноти, ойкумени, що проявляється через задоволення його потреб, які він мав при житті: спілкування, годування, одягання – власне, повна підтримка його післясмертної життєдіяльності. Вона проявляється через релігійні заходи комунікації – дотримання правил поминальних періодів – дев'ятих, сороковин, церковних поминальних днів; підготовка до смерті членів спільнот із урахуванням передачі «всього необхідного» для померлого під час зустрічі «на тому світі»; формування культури жертвоприношень (хліб, коливо, просфори)

для задовбрювання померлих членів спільнот, наділяючи їх надприродними здібностями та можливостями тощо.

З поширенням християнства виникають ще два локуси перебування душі після смерті – рай та пекло, які в уявленнях українців теж мають народну візуалізацію. Попри християнську ідею визначеності душі щодо раю чи пекла, існує певна метафізична комунікація, що супроводжується періодичним перебуванням душ померлих у світі живих. Це проявляється навіть у церковному фольклорі і традиціях – псалми про незалежну діяльність душі після смерті, народні обрядодії в контексті церковних поминальних традицій, індивідуальний досвід комунікації з померлими членів спільнот тощо. Отже, у цьому розділі здійснено загальний аналіз стану побутування архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз в контексті поширення християнства та діяльності християнських церков на території Полісся.

## **РОЗДІЛ 2.**

## ВІДОБРАЖЕННЯ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ ВІРУВАНЬ ПРО БЕЗСМЕРТЯ В ХУДОЖНІЙ ЛІТЕРАТУРІ

*У другому розділі проаналізовано осмислення образу смерті та культу померлих у художній літературі, зокрема, в текстах Тараса Шевченка, Юліуша Словацького Адама Міцкевича, Лесі Українки. Досліджено рівень зацікавленості архаїчними уявленнями мешканців Полісся про смерть і метемпсихоз та їх актуалізації в культурі представниками української та польської художньої літератури XIX – поч. XX ст., оскільки художня література є однією із форм фіксації та осмислення образів, уявлень, архетипів, з метою дослідження основних засад дотичності культурної спадщини Західного Полісся українців та поляків.*

*Здійснено релігієзнавчий аналіз творів Лесі Українки «Лісова пісня», Тараса Шевченка «Тополя», «Русалка», «Ліля», Юліуша Словацького «Балладина», «Лілля Венеда», «Король-Дух» та Адама Міцкевича «Дзяди» в контексті архаїчних уявлень мешканців Полісся про післясмертне існування «чистих» та «нечистих» покійників. В межах дослідження виявлено основний фактор такої класифікації небіжчиків – ідея дуалізму добра і зла, що сформувала соціальний поділ під впливом християнства. «Чисті» покійники поповнюють групу родових духів, а «нечисті» – надприродних істот, що завдають шкоди.*

### 2.1. Метемпсихоз у творах Тараса Шевченка, Лесі Українки та Юліуша Словацького

Ідея метемпсихозу як складова народних вірувань українців стала вагомим чинником формування європейської релігійної світоглядної системи, в основі якої є можливість людини змінити хід історії – власної та людства, адже передбачає людську безкінечність. Вона лягла в основу народних релігійних культів і традиційного релігійного світогляду слов'ян, зокрема поляків та

українців, і знайшла своє відображення у фольклорі, обрядовості, релігійних звичаях та ритуалах, народних віруваннях обох народів. Хибною є думка притаманності ідеї реінкарнації лише східним релігіям, адже тривалий період вона була одним із значущих аспектів релігійних вірувань всіх європейських народів: слов'ян, фінів, шведів, древніх саксонців і кельтів.

У XIX ст., а саме в період національного відродження цих народів, з'являється активне зацікавлення дослідниками народною культурою: фольклором та віруваннями. Вони знаходять своє відображення у художніх текстах і записах, адже до того передавалися через усну народну творчість, тому не завжди відповідно фіксувались традиції, звичаї, релігійні ритуали. Ю. Маслянка апелює до визначеного Ернстом Кассіером терміну «міфічне мислення», що є наслідком своєрідного тренду міфологізації фольклору або його уподібнення до міфу. «У такому мисленні переважає не об'єктивний погляд на предмет, що базується на реальних передумовах, а звертання до уяви, фантазії. Ось тому й стирається грань між дійсністю та вигаданою реальністю, уявленням про неї» [Маслянка, 2013 с. 126] Архаїзм народних уявлень про комунікацію між живими і померлими, культ предків, рослинні та зооморфні культу, віра в «зложних» мерців: русалок, мавок, потерчат, вовкулак – лягли в основу сюжетів художньої літератури цього періоду. Коли йдеться про певні образи, то важливо виокремити форми осмислення уявлень, архетипів, метафізичних понять про смерть. Художня література є найдоступнішим способом їх пояснення та тією репрезентативною практикою, що послуговується мовою образів. Найбільшу увагу варто приділити представникам романтизму, для яких характерна апеляція до народної творчості. Вона передбачає поетизацію природної основи, реставрацію, імітацію, а часом навіть містифікацію традицій. Паралельно, література доби романтизму – це період популяризації релігійних народних уявлень, ідеї метемпсихозу, яких намагалися нівелювати релігійні ідеологи попередніх періодів, починаючи із Середньовіччя. У відомих творах Тараса Шевченка («Тополя», «Русалка», «Лілея»), Юліуша Словацького («Король-Дух»,

«Балладина», «Лілля Венеда»), Адама Міцкевича («Дзяди») та Лесі Українки («Лісова пісня») червоною ниткою проходить комплекс архаїчних народних уявлень, притаманних саме населенню Полісся, а найбільш виразно простежується «чорний» романтизм. Такий термін описує літературу, зосереджену на темній стороні людського буття, яка не тільки виявляє всі чорні сторони, а й осуджує саме зло, яке сприймається в онтологічному вимірі.

Вибір цих мислителів зумовлений не лише спільним зацікавленням народною культурою та її промоцією на світовому рівні, але й тим, що дані постаті є культурними символами українського та польського народів – одними з найбільш близьких союзників у війні проти російської агресії, а отже, з ними можливий ефективний діалог культур. Важливо зосередитися саме на питанні висвітлення впливу народних вірувань про безсмертя, а також архаїчних культів регіону Полісся, що охоплює територію народження та формування світогляду і цінностей Лесі Українки, Юліуша Словацького та Адама Міцкевича.

I. Огієнко констатує, що у письменстві наших українських літераторів досить часто спостерігається уявлення саме про рослинні форми переродження душі померлого: «Перетворення людини в дерево дуже поширене в українських віруваннях, і дуже часте воно в народніх оповіданнях та в нашій старшій літературі. Як знаємо, одним із перших творів Т. Шевченка була балада “Тополя” 1839 року, як закохана нещаслива чорнобрива...на диво серед поля тополею стала. І Мавка в “Лісовій пісні” 1911 р. Лесі Українки раптом перетворюється у вербу з сухим листям та плакучим гіллям» [Ларіон, 1992, с. 6]. Отже, мотиви реінкарнації у народному релігійному світогляді цікавили дослідників, етнографів та релігійних діячів досить давно. Аналізуючи сюжет балади Шевченка «Тополя» з точки зору уявлень про переродження душі у рослинну сутність, варто згадати про сам процес зміни формату душі – дівчина, яка втратила на війні свого коханого, яку силоміць віддають заміж за нелюба, вдається до окультних дій і тим самим порушує християнський закон:

Випий трошки сего зілля –

Все лихо загоїть.

.....

Та ще, чуєш, не хрестися,

Бо все піде в воду [Шевченко, 2012, с. 57].

Згідно з християнською ідеологією, будь-які дії, що супроводжуються магічним втручанням у долю людини за її згодою, а також її безпосередня окультна діяльність є смертним гріхом. Серед двадцяти митарств, які описані у житті Василя Нового, є митарство чаклунства, чар, напоювання зіллями, шептунства і призивання бісів. У своїй розповіді благочестива вдова Феодора описує «духи тії подібні до четвероногих гадів і скоріонів, зміям і єхидним, і жабам» [Українська література XIV–XVI ст., URL]. Власне, і смерть через окультні дії, відповідно, вважається неприродною та тягне за собою негативні наслідки і для післясмертного існування душі. У Старому Заповіті чаклунство згадується, як таке, що йде всупереч божественній волі: «Щоб не було в тебе нікого, хто призводив би свого сина чи свою дочку переходити через вогонь; нікого, хто ворожить, або кидає жеребом, або заговорює, або волхвує; або нашіптує, або викликає духів, або віщує, або розпитує мерців. Бо огидний для Господа кожен, хто це робить» (Втор. 18:10–12). У Новому Завіті магія розглядається як дія, що не сумісна із божественною милістю та любов'ю, на яку повинен розраховувати вірянин: «Боязливих же і безвірних, і мерзких, і убивників, і розпусних, і чарівників, і ідолопоклонників, і всіх лжеців – пай їхній в озері, що горить огнем і сіркою; то смерть друга» (Одрк. 21:8).

Також, згідно народних вірувань, «глупа» смерть часто є результатом чаклунських дій – або на замовлення, або через саму природу людей, які займаються магічними діями (їм передали по роду або «продали душу»). Пастушок Володимир Миколайович, 1977 р. н., житель м. Березне Рівненської області розповідає про періодичність масових чаклунських дій, які здійснюються «на смерть» з різних причин відьмаками у певному середовищі: «В нас час від часу відбувалося в місті ну такі страшні, коли ведьми починають обряд на смерть, це не одинока смерть, це багато смертей, і тоді, коли він тільки

починається, починаються дивні речі, тобто починають вішатися люди, пропадуть люди, топиться... Я помічав, потім вже розумів, що на моїй пам'яті було проведено, при моєму житті, було проведено 3 страшніючих обряди ну на смерть. Орієнтовно кожних 10 років, заре більша пауза уже іде, до речі, топилося по 3 по 5 чоловік кожної суботи чи неділі... навіть люди, які там приїхали, футбольна команда на змагання у Березному... поки не буде шось там 6 чи 8 пар..., вчительки моєї... вмерла дочка ця молода, що зразу після весілля, потім почала матері снитися, що мені тут не дають полежать і зловили відьмара...оце він на могилі танцював...тобто стояв на могилі вночі в неї. Вона приснилась, що мені тут не дають полежать, його вночі зловили навіть, одного з відьмаров. І так це обряд пройшов пока там не вмерло із кожної пари по одному... боялися женитися навіть. Серйозно говорю, ще рік боялися женитися» [МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023]

А ще інформатор розповідає про одиночні випадки «на смерть», заручниками яких стають випадкові особи: «А як давалося даннє, до речі. Я пам'ятаю цей момент дання Сані Жирному. Як потім вже це тільки згадав, як воно було, це було... зразу перша хата... в нас було 3 ведьми..., коли ми цей обряд, що в ЗАГЦ і посипають зерном, і цукерками, і копійками машину, вона переходить од церкви через дорогу до колодязя воду брать, і я бачив цей момент, я спостережливий, в мене був штопор, в мене таке як в очі хтось... сійнув, я не думав, я просто це бачив, і вона переходить дорогу з пустими відрами, і кидає жменю зерна. А потім, коли пара стає перед машинами з кільцями фотографуватися, вони двоє под ручку стали, і я за ними до фотографії... Мене здивувало, Саня Жирний став іменно в те зерно, от вона не... Це був момент дання, а потім я вже це почув од матері, що люди бачили, коли вона переходила дорогу, кинула зерно... Каже: "Це було... момент дання". Вобщем, пока 6 пар не розбилося тако, не похоронили одного з пари, не завершилось» [МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023].

Не дивно, що Шевченко описує смерть дівчини у баладі «Тополя» через умисне чаклунство саме крізь призму дохристиянських форм існування душі

після смерті, а саме у рослинну форму. Прикладом рослинного переродження з людини у квітку ми можемо спостерігати у поемі Тараса Шевченка «Лілея». Згідно з сюжетом, дівчина після смерті, спричиненої ставленням її оточення – постійним тиском, булінгом, переслідуваннями та знущаннями, – перетворюється на квітку лілії. Чітко бачимо в контексті сюжету усвідомлення персонажа та пам'ять про її попереднє життя:

Як була я людиною,  
Як я мордувалась...

.....

...Я умерла  
Зимою під тином,  
А весною процвіла я  
Цвітом при долині [Шевченко, 2012, с. 320–321].

Бачимо дії суспільства, які були спричинені її соціальним походженням, а згодом – поведінкою, що сформувала її статус в оточенні, суспільстві і, зрештою, визначила, згідно з релігійними уявленнями того ж оточуючого середовища, її кармічну участь форми переродження – рослини:

Моя мати... чого вона,  
Вона все журилась...  
А вона все в'яла,  
Та нашого злого пана  
Кляла-проклинала  
Та й умерла...  
Я не знала, що байстря я,  
Що його дитина... [Шевченко, 2012, с. 321].

Соціальні стереотипи формуються під впливом цінностей, які регулюють відносини між людьми, створюються суспільством, яке з метою самозбереження контролює задоволення потреб людей і встановлює норми дозволеного. Релігія акумулювала соціальні та особистісно-моральні норми для створення власної системи, щоб регулювати поведінку суспільства, а культ

використовує як інструмент регулювання. Тож суспільні стереотипи підсилюються релігійними цінностями, специфіка яких полягає у формуванні стабільності суспільства і в їх обов'язковому для всіх членів суспільства нормативному характері. Г. Пирог наголошує на тому, що «функція інтеграції, яку виконують релігійні цінності, знаходить своє відображення в таких аспектах: по-перше, "священні" цінності й норми, що лежать в основі ритуалу ініціації, роблять індивіда повноправним членом суспільства; по-друге, у кризових ситуаціях, наприклад, під час смерті члена групи, вони вказують кожному її члену перспективу подальшого існування, тим самим відновлюючи єдність спільноти, яка постала перед загрозою розпаду» [Пирог, 2003, с. 30].

Варто зазначити, що згідно уявлень про кармічну визначеність душі, у східних релігійно-філософських баченнях, реінкарнація душі в рослину – це є нижчим етапом колесу сансари, і таку форму втілення вона заслужила за певний спектр своїх дій при попередньому житті. В цьому випадку простежується знову соціальний «стандарт» незаконнонародженої дитини, який спровокував її кармічну визначеність, згідно своєї суспільної шкали сансари.

У контексті твору простежуються мотиви інцесту – дівчина завагітніла від від рідного батька, який взяв опіку над донькою:

...А мене пан  
 Взяв догодувати.  
 Я виросла, викохалась  
 У білих палатах.  
 Я не знала, що байстря я,  
 Що його дитина.  
 Пан поїхав десь далеко,  
 А мене покинув.  
 І прокляли його люде,  
 Будинок спалили... [Шевченко, 2012, с. 321].

Суспільство засуджує таку форму стосунків, проте цей випадок є прикладом подвійного порушення законів моралі тогочасного суспільства. Враховуючи такі «особливо тяжкі гріхи», дівчина мала б отримати статус «заложного мерця», адже через жорстоку розправу громади над нею, описану в сюжеті, її смерть класифікується як «неприродна». Проте Шевченко вбачає її смерть насильницькою і мотивує це пом'якшеним післясмертним визначенням:

... Убити не вбили,  
Тільки мої довгі коси  
Остригли, накрили  
Острижену ганчіркою.  
Та ще й реготались.  
Жиди навіть нечистії  
На мене плювали... [Шевченко, 2012, с. 321].

Таким чином, її родовий і особистий гріх сформував уявлення про переродження душі в рослинну форму, але певного змісту і суті. Варто проаналізувати ідею, суть самої квітки лілії. Згідно з християнською символікою, вона означає непорочність, жіночу чистоту та цнотливість. Ми часто можемо спостерігати її на зображеннях Богородиці Марії – у руках, на одязі у вигляді орнаменту, а також на іконі Благовіщення – у руках ангела Гавриїла, котрий сповіщає Діву Марію про непорочне зачаття. Як геральдичний символ, квітку лілії тлумачать як елемент, який по своїй природі є релігійним і політичним, а також символічним. Він має конкретну назву французькою – «Fleur-de-lis». Згодом вона набуває змісту лицарського романтизму і ототожнюється із сексуальністю дами серця, еротизується та абстрагується від сакрального, священного змісту, сформованого стародавніми греками як зародження нового життя, сексуальністю і чоловічим началом. У Середньовічній Європі вона набуває кардинально іншого змісту – її ставлять у вигляді клейма жінкам-куртизанкам, які торгують своїм тілом [Fleur-de-lis, значення та використання цього символу, 2024, URL].

Варто зауважити, що історію про своє життя лілея розповідає іншій квітці, яка зазначена у творі, як представник чоловічої статі – припускаємо, що цей персонаж теж має попередні життя і людське в тому числі, адже веде з нею діалог крізь призму переживань та емоцій, притаманних людині:

Скажи мені, мій братику,

Королевий Цвіте!

Я не знаю, моя сестро... [Шевченко, 2012, с. 320].

У творах Шевченка присутні герої, що мають інші форми післясмертного існування. Зокрема, вірш «Русалка» повністю висвітлює природу русалки та прижиттєву історію дівчини, що стала підставою для перетворення її в таку після смерті. У загальному світогляді слов'ян русалка представлена демонологічною сутністю і має характер «зложних» або ж «нечистих» чи «неправильних» мерців. Вона небезпечна для тих, з ким контактує, хто з'являється на локусах її перебування, хто поводить невідповідно до норм, що діють у періоди перебування її серед живих. У русалок перетворюються ті особи, які вели антирелігійний спосіб життя (чарівники, знахарі) або померли за власним бажанням (утопленики, вішалники), або нехрещені діти. Русалка постійно перебуває у місцях смерті – на могилах, кладовищах, але не в потойбічному світі, як інші померлі члени роду. Вона також не має функції впливу на долю спільноти. Тому поведінці спільнот не притаманне задобрення та будь-яка інша офірно-ритуальна комунікація щодо представників цієї групи небіжчиків. Швидше, спільноти проявляють емпатію у формі допомоги таким померлим через певні обряди, поведінку тощо. Період їхнього перебування у середовищі живих співпадає з одним із поминальних періодів, що побутують в багатьох інших народів. В українців він припадає на Зелені свята. Склалася ціла система норм та правил поведінки у цей період: не перебувати на певних локаціях (біля водойм, в лісах), не виконувати певний перелік домашніх та господарських робіт (не косити, не рубати дрова), утримуватися від самотніх перебувань за межами поселення тощо.

Природа русалки в уявленнях мешканців Полісся має дещо інший характер – це член родини, який через певні причини помер до хрещення або в Русальчин тиждень після Зелених свят, або ж «неприродньою» смертю – не від хвороб, наприклад, а десь в дорозі, чи трапився нещасний випадок, або ж коли народиться в русальчин період. Кузьмич Єва Марківна, 1920 р. н., із с. Дроздинь Сарненського району, Рівненської області пригадує: «Казалі. Колісь казалі, шо на, на ету Труйцу, то етого, то русалкі ходілі, хто вмре, хто вродіца. Моя от дочка роділася на Навську Труйцу, то я вже сама казала: “Будеш Русалка, як неколі як умреш”» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98]. Поліщуки викривують термін «русалка в роду», тобто класифікують такого небіжчика, як члена родини, що потребує зі всіма іншими померлими родичами посмертного піклування та задобрення. Але характер поведінки «русалка в роду» має антисоціальний та часто агресивний. Інформатор Пастушок Володимир Миколайович, 1977 р. н., із м. Березне Рівненської області розповідає: «У мене в роду русалка є. Батько заставив нас дрова рубать. І мати чуть на батька не кинулася: “Ти йому родич? Він йому родич, а ти ніхто, ти і рубай, бо ти ніхто йому. А дітей не чіпай, вони йому кровніє, а ти ніхто, ти і рубай. Не дай Бог ти їм сокири в руки даси цього тижня”. Я це раз помітив, другий, а потом вже попитав, мати на пряму каже: “У нас є в роду русалка. Вона в цей тиждень жива. Якщо ти будеш рубать дрова, ти будеш рубать її, якщо ти будеш мазать хату, ти будеш йому очі замазувать... в нас був хлопець. І ти хочеш родичу робить больно? Я кажу, не, ну то всьо, успокойся і ніколи в житті і дітей своїх навчи: в цей тиждень нічого не робимо». І це так сприймалося... Русалки, це тоже мати казала, сидиш над водою, вони виплигують, за шию і топлять. У воді тоже, коли пливеш – топлять. Не мона над водою сидіть, не мона в воду йти, не мона в високої траві – залоскочуть, ізверху в лісі пригають і задушують» [МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023].

Відсутність такої потойбічної авторитетності, швидше всього, має певну підставу – при житті ці люди не мали соціальної значимості в родині.

Наприклад, вважалося, коли помирала незаміжня дівчина (або та, яка вже була у статусі засватаної, але не встигла вийти заміж), її родина «зараховувала» до групи «заложних» мерців, та мали «свою русалку». Все це відбувалося на підставі стереотипів про соціальну роль жінки – продовження роду, підпорядкування чоловіку та оберігання домашнього вогнища. Тому і до сьогоднішніх днів у провінційному середовищі така соціальна вимога діє – родина має упереджену думку щодо статусу незаміжньої дівчини – члена сім'ї та соціуму. В. Давидюк вважає: «Не встигши вийти заміж, а отже, стати жінкою та народити дітей – виконати основне своє призначення у цьому світі, – “безпірними” є й русалки-дівчата. Тим паче, що подекуди вік таких “дівчат” уважають несуттєвим. Виглядає на те, що це єдина категорія покійних, демонологічні уявлення про котрих пов'язані лише з русалками» [Давидюк, 2002, с. 133–136].

Як зазначає В. Скуратівський, навіть місця перебування у відведений для них період у світі живих абстраговані від суспільного середовища – «поля, ліси, дерева, перехрестя, водні простори» [Скуратівський, 1993, с. 19–25]. Уявлення спільнот про такі «натягнуті» відносини між живими і русалками формуються на основі соціальних стереотипів, сформованих суспільством ще при їхньому житті. Русалки керуються своєю поведінкою самозахисту: вони шкодять тоді, коли живі мимоволі чи навмисно з'являються у їхньому середовищі тимчасового перебування, здійснюючи своєю помсту за упереджене ставлення щодо їхньої карми. Наприклад, якщо говорити про тих же незаміжніх дівчат, які після смерті переродилися у русалок, то найбільше завдають шкоди дітям та жінкам, що мають немовлят. Згідно досліджень В. Галайчука, особливо агресивне ставлення русалок до тих, хто усамітнюється від суспільства та заходить поодинокі на їхню територію та час перебування у світі живих. «Побутують уявлення про те, що русалки ходять не поодинокі, а гуртом» [Галайчук, 2008, с. 350], що пояснює їхню природу соціального групування за певним статусом – їхня згуртованість має також характер протиставлення себе

суспільству, яке створило їхнє маркування для визначення подальшої позаземної участі.

Попри «складний» характер «русалок у роду» та їхнє агресивне налаштування щодо живого соціуму, родичі все ж дотримуються певної системи взаємовідносин. Рабчевська Ніна Михайлівна, 1947 р. н., із с. Крупове Сарненського району Рівненської області розповіла, що матері, які поховали незаміжніх дочок, вважали обов'язковим у період троїцьких свят вивішувати у дворі для русалок одяг, на ніч залишали їм на столі їжу, запрошували русалок до поминальної трапези. Сім'ї, у кого «в роду» були русалки, особливо суворо дотримувалися поминальних звичаїв і заборон, передбачених для періоду Русального тижня: «У кого хто повмирав, той розвишував бельйо... святкують» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Уявлення мешканців Полісся про відносини з русалками іноді мали взаємний піклувальний характер, що сформувався на основі дотримання правил співіснування цих персонажів зі світом живих та супроводжувалися демократичними діями збоку таких померлих родичів. Куханевич Тетяна Антонівна, 1919 р.н., із с. Блажове, Сарненського району, Рівненської області розповідає про те, як їхня родичка, яка перевтілилася після смерті в русалчину сутність, допомогла їхньому родичу не померти від лоскоту інших русалок, коли той поліз у лісі до бджіл на Русалчин тиждень: «...Колісь чоловік на Труйцю першого дня пошов творить вуля в Вежицах... Пошов творить вуля, зліз на сосну, аж, каже, йдуть поза горою, каже, йдуть, да грають, да гуляють..., да гуляють. А вун..., а кае тоді святковалі, три дні святковалі Труйци, святкувалі, а йдуть да гуляють, да вже грають, да гуляють, а жунка пришла до сосни, йде жунка до сосни, а чоловік думає: “От уже йдуть до мене вже да заб’ють”, – а чоловік... встав да каже: “Руд, пудими пувуд, в Єрусалім іде, то твого кусть поб’є!” Ого! Каже: “Руд, пудими пувуд!”, – а то ніка родічка, а тогді не можна було йті третєго дня уля творить, святкувалі. А вун такі був розумний, шо я пойду. Невже? А вона прийшла нека одна з того світа, нека мертва, але нека родічка, да каже: “Руд, пудимі пувуд, в Єрусалім іде, то твою

кусть поб'є". Да вже каже пошла, усі пошли, іграють і танцюють поза горою... А я, каже,... зліз да ходу. Ту віровку покинув да ходу додому» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА №1 / 29.06.98].

Часто, згідно з уявленнями спільнот, русалки – це діти, які мають низький соціальний статус через поведінку їх батьків або інших членів роду: нехрещені, прокляті батьками, позашлюбні [Галайчук, 2008, с. 320]. У консервативному суспільстві завжди вважалося неприпустимим незаміжній народжувати дітей – її називали покриткою, а дитину – байстрям. О. Замура конкретизує види «злої» смерті за допомогою віршованої збірки Климентія Зіновієва. У розділі «Про годину смертну» Климентій Зіновієв зазначає, що вмираючий мав бути охрещеним, бо ті, хто не пізнав цього таїнства, «лиця Христового бачити не будуть». Насамперед ця вимога стосувалася немовлят. Смертність у ранньомодерні часи серед новонароджених традиційно була найвищою в порівнянні з представниками інших вікових груп. «Зволікання із таїнством хрещення новонародженої дитини могло занастити її душу» [Замура, 2013, с. 321–322].

Існувала ціла плеяда соціальних законів щодо такої сім'ї, яка ставала вигнанкою у суспільстві. Відповідно, міфологізація таких померлих уособлює «бездіяльну» присутність померлих серед живих. Саме уявлення про таку категорію русалок лягло в основу поеми «Русалка» Тараса Шевченка, де фактично повністю відтворено процес перевтілення – від соціального аспекту, а саме про незаконнонароджену дитину, народжену з порушенням усіх соціальних норм тогочасного суспільства. Служниця народжує від пана – і це вже є вироком для дитини:

...А може, вже поєдналась  
З паном у палатах?  
Може, знову розкошує  
Моя грішна мати? [Шевченко, 2012, с. 323].

Охоплений також аспект дій утопленням такої дитини її рідною матір'ю:

Пливи, пливи, моя доню,

Дніпром за водою.

Та впливи русалкою... [Шевченко, 2012, с. 322].

Серед когорти українських класиків, у творчості яких яскраво простежуються мотиви метемпсихозу, виокремлюємо Лесю Українку та її драму, яка повністю присвячена питанню релігійних уявлень поліщуків про переродження, перевтілення, перехід душі з однієї субстанції в іншу – «Лісова пісня». Варто зазначити, що більшість персонажів драми-феєрії – це природні та надприродні сутності, в яких, згідно уявлень поліщуків, саме і перероджуються душі після смерті. Серед природних явищ у творі згадується «Той, що греблі рве», а серед надприродних – русалка, потерчата і Мавка. Ж. Янковська аналізує твір: «Легко переплітаючи давні міфологеми, збережені в народній пам'яті, із власними візіями витвореного її уявою сюжету, поетеса відтворила цілий пласт культури народної й авторської, задавши ритміку, мелодику, змістову форму як багатогранну цілісність, здатну до розгортання у різних напрямках гуманітарного пізнання» [Янковська, 2021, с. 105].

Звертаючись до матеріалів дослідників культурного ареалу Полісся, беремо до уваги аналіз О. Яковлевої щодо реінкарнації у природні явища: «душі померлих можуть перероджуватися у туман, пару, набувати інших природних форм, що можуть бути небезпечними для людини» [Яковлева, 2005, с. 80]. Також в українському фольклорі простежується перевтілення у форми, які несуть певну соціальну функцію, зокрема, у колядці «Ой стоїть явор» розповідається про конкретну функцію післясмертного використання попередньої тілесної форми:

...Там сокіл сидить

в водицю глядить,

з рибой говорить:

- Ой, рибо, рибо, поберемося!

З наших кісточок

зробимо лучок...» [Ой стоїть явор, 2017, URL].

Далі в колядці йдеться про те, що цей лучок дістанеться хлопчику, який росте у тій сім'ї, до якої прийшли колядувати, щоб він учився на ньому захищати свою родину й народ. У цьому випадку післясмертне буття персонажів колядки визначене як трансформація у зброю для захисту життя, проявом звитяги під час боротьби за щось важливе та цінне у житті майбутнього захисника. Такі перевтілення у надприродні явища зазвичай мають душі правильно померлих, але їх кармічна визначеність має саме таку форму – на відміну від русалок, згідно з релігійними уявленнями поліщуків, усі, хто помер природньою смертю, мають потойбічне визначення Богом. Персонаж «Лісової пісні» «Той, що греблі рве», хоча і має руйнівний характер, але не входить до категорії «зложних» мерців, що підтверджується у самому тексті драми-феєрії словами міфологічного персонажа Водяного, який практично не притаманний демонології Середнього Полісся та носить характер не перевтіленого померлого, а водного божества:

Нерідний він, хоч водяного роду...,  
 Стидайся, дочко! Водяній царівні  
 танки заводити з чужинцем сором! [Леся Українка, 2022, с. 13].

Тому припускаємо, що «Той, що греблі рве» – це вторинна вербалізована форма буревію, який постійно перебуває у водяному просторі.

Міфологічна суть потерчат асоціюється із дітьми, які померли нехрещеними. У віруваннях мешканців Полісся практично не згадуються такі міфологічні створіння у значенні «родинних» померлих, швидше це романтизований образ дітей у контексті загальної слов'янської демонології. Їх можна зарахувати до однієї з візуалізованих форм русалок: вони мають вигляд дитини, але їхня природа визначається процесом їхньої смерті:

...нас матуся положила  
 і м'якенько постелила,  
 бо на ріння, на каміння  
 настелила баговиння [Леся Українка, 2022, с. 8].

Також у творі вказано навіть «гріх», що вплинув на прижиттєву та післясмертницьку долю цих дітей – їхня мати так вчинила, адже народила їх поза шлюбом:

...Бо в нас немає татка... [Леся Українка, 2022, с. 9].

Природа Мавки має конкретну характеристику – вікову та гендерну. В таку сутність теж перероджуються душі нехрещених, але вже дівчаток-підлітків, дівчат дітородного віку, тому в міфологічних уявленнях ця істота характеризується сексуальністю, звабливістю, еротичною енергією, як зазначає В. Гнатюк, «заманивши когось своєю красою, розмовляють із ними, кокетують» [Гнатюк, 2000, с. 126–131]. Така характеристика соціальної природи цієї істоти відсилає до стереотипу давньогрецьких морських сирен, чия природа описана в «Одіссей» Гомера [Гомер, 2002, 574 с.].

Очевидно, їх процес реінкарнації відбувається за наступною схемою згідно з уявленнями поліщуків: душа виходить із мертвого тіла, що є аксіомою культури смерті усіх слов'ян, реалізовує усі дії своєї природи – перебуває з живими та в місцях свого перебування при житті, згодом повинна була би пройти митарства і отримати визначення, але формат смерті, який не передбачає християнської духовної підготовки згідно зі своєю раптовістю або відсутністю взагалі релігійної приналежності, що проводиться шляхом хрещення, повертається до свого тіла, в якому припинені всі природні процеси. Для підтвердження думки щодо таких уявлень, звертаємося до народного першоджерела, зокрема експедиційних записів від мешканки с. Сенчиці Вараського району Рівненської області Хоружої Зофії Степанівни, 1927 р. н.: «Як вже зап'єца, заручини роблять дівчина з хлопцем, ну, да не попаде поженитиса їм, да вона вмирає, вона вже, кажуть, не йде вона до Бога, душа її, але вона в русάλки попадає». Ключове – не йде до Бога! [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98]

У матеріалах польових розвідок багатьох дослідників Полісся досить рідко зустрічаємо інформацію про Мавку, бо, по-перше, надзвичайно мало було випадків смерті нехрещених підлітків (швидше нехрещені немовлята,

що природньо для періоду високої смертності дітей через соціально-побутові умови), адже в обов'язковому порядку дітей хрестили ще немовлятами. Така традиція на Поліссі, особливо в провінційному середовищі, побутує і донині. По-друге, поліщуки не розділяють сутності русалки і мавки, а асоціюють останню як іншу назву русалки [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98]. Щодо наявності саме такого персонажа в сюжеті «Лісової пісні», очевидно, Лесі Українці імпував романтизований літературний образ Мавки у контексті історії кохання. Т. Скрипка зазначає, що в образі Лесиної Мавки увага акцентується на її «містичних властивостях, зовнішності, жіночій сексуальній енергії, фемінного стереотипу повної влади над чоловіком та помсти за зраду, але не на релігійній природі, соціальній функції тощо» [Скрипка, 1988, с. 60]. Попри все це, присутність різновидів русалки у творі формує цілісну картину уявлень поліщуків про наявність цілої плеяди істот вторинного існування душі, що підсилює ідею реінкарнації в цьому архаїчному середовищі.

Яскравим прикладом уявлень про післясмертне існування душі в інших матеріальних формах у художній літературі романтизму є частина доробку відомого польського літератора і мислителя Юліуша Словацького, який походить із Волині. Творчість письменника багато в чому тяжіє до народних релігійних вірувань: їх містичності, природної релігійної форми, українського народного першоначала. Письменник часто апелює у своїх творах до фольклорного, релігійно-міфологічного сегменту регіональної народної культури Волинського Полісся. У передмові М. Зерова у книзі «Мазепа», зазначено, що мати письменника, Саломея Янушевська, «з якою він був дуже міцно пов'язаний усе життя», походила з греко-католицької родини, батько Евзебіуш Словацький був викладачем літератури і поетики в Кременецькому ліцеї» [Словацький, 1926, с. 9]. Сім'я була тісно пов'язана з життям цього закладу, тому Юліуша охрестили в греко-католицькому храмі, який діяв при ліцеї. Однозначно, його дитяча свідомість формувалася на народному світогляді, включно із притаманним йому менталітетом етнічної традиційності.

Для Словацького Україна та безпосередньо Волинь є частиною його буття, у якому автор весь час перебуває. У ранніх творах поет зберігає пам'ять про український простір, що характеризується звичністю й близькістю:

...w tej mojej krainie,

Gdzie po dolinach moja Ikwa płynie,

Gdzie góry moje błękitnieją mrokiem [Słowacki, URL].

Д. Павличко справедливо порівнює український патріотизм Словацького з патріотизмом Шевченка: «Його “українська самостійність” сягає Шевченкового рівня... Йдеться тут не так про схожість образів, метафор на тему воскресіння народного духу, а насамперед про релігійне, нездоланне переконання обох поетів у тому, що невмирущість нації походить із її страждань та непокори. Бо навіть могили Словацький не вважав світом померлих, в яких козацькі воїни та отамани не сплять вічним сном, а лише дрімають» [Павличко, 2017–2018, с. 424–425, 416]. С. Маковський апелює до того, що «ця схожість виражається не лише в образах та метафорах, що описують воскресіння народного духу, але й у глибокому релігійному переконанні обох поетів у тому, що невмирущість нації ґрунтується на її стражданнях та непокорі» [Маковський, 2006, с. 119]. Така думка підтверджується багатьма художніми образами, сформованими на основі регіонального релігійно-народного світогляду, однією із основних позицій якого є ідея реінкарнації. Серед творів Словацького є два, які найбільш пронизані елементами народних вірувань, української народної релігійної свідомості. Це драми «Лілля Венеда» та «Балладина». У передмові до книги Словацького «Мазепа» в українському перекладі М. Зерова висвітлений уривок з листа Словацького до Саламеї, де він наголошує: «І, поглядаючи на старий замок, мріяв я, що колись в оту корону вищерблених мурів понакидаю я примар, духів і лицарства. Відбудую зруйновані залі, освітлю їх огнями грозових ночей, а склепінням накажу повторяти старі Софоклівські зітхання. І за те наймення моє вчуватиметься в гомоні потоку під горою, і мовби веселка з моїх думок стоятиме над руїнами замку» [Словацький, 1926, с. 9]. На все своє подальше

життя письменник надихнувся Україною, Волинню, всесвітом свого краю – одухотвореного і сакрального для нього.

У творчості Словацького простежуються релігійні мотиви не лише в контексті міфології і народних вірувань, а й у відчутному духовному пошуку. Ця релігійність формувалася, як крізь призму містичності і сакральності тої народності, яка його наповнювала, так і через самотність, тугу за краєм, природну меланхолійність та тяжіння до містики, а також через душевний перелом, який відбувся в ньому влітку 1842 р. Під впливом містично-патріотичної проповіді Андрія Товянського, що зробила свою справу в переоцінці письменником свого внутрішнього світу, Словацький вступає до братерства товянчиків. У передмові книги Словацького «Мазепа» М. Зеров вказує на ці зміни: «Це зразу ж відбивається на тоні його листів до матері: замість живих дрібничок щоденного життя, літературних планів, чуток і новин, усе частіше й частіше в них стріваються моральні сентенції, історіософські міркування, спостереження й висновки з свого внутрішнього духовного досвіду» [Словацький, 1926, с. 13].

У своїй драмі «Балладина» Ю. Словацький звертається до уявлень про надприродні форми перевтілень, зокрема до русалок, для яких характерно перебування в місцях своєї смерті або в інших місцях смерті. У цьому випадку мова йде про персонажа Гоплану, яка до весняно-літнього періоду перебуває у озері Гопла. Образ русалки Словацького, як і Мавки Лесі Українки, романтизований, адже представлений натхненною, закоханою панною, яка надихається весною та своїми почуттями до земного чоловіка. У тексті простежуємо також мотиви метемпсихозу рослиного характеру – в таку форму перейшла душа зрадливого коханого Гоплани:

człowiek stał się wierzbą

jeszcze piękniejsza niż człowiek [Słowacki, 2020, URL].

Гоплана використовує свої надприродні здібності для помсти людині – спричиняє смерть та визначає сама її післясмертну форму існування. Словацький яскраво демонструє народні уявлення про демологічний характер

категорії «заложних» мерців, до якої відноситься і русалка Гоплана. Що стосується уявлень про переродження, то процеси метемпсихозу простежуються й далі по тексту – повернення чоловіка до свого людського тіла та перехід людського життя в рослинну форму. Іншим яскравим прикладом уявлень про життя душі в інших матеріальних формах у творчості Словацького є драма «Лілля Венеда», у якій оповідається про боротьбу двох племен: Лехітів і Венедів. У драмі теж неодноразово простежуються мотиви реінкарнації. Наприклад, у «Пролозі» відьма Роза пророкує вирішальний бій та загибель венедських рицарів, серед них – майбутній месник, якого вона мала відродити із праху. Бачимо і християнські мотиви – воскресіння із мертвих із високою ціллю – врятувати народ [Słowacki, 2020, URL]. Тут Словацький апелює до основної ідеї воскресіння, як життя в новому тілі після смерті: згідно з християнським вченням, помирає тільки тіло людини, а дух повертається до Творця. Після цього душа отримує нове, очищене та наповнене божественною енергією тіло.

Художні образи та персонажі «Ліллі Венеди» можна простежити й в інших поемах Словацького, наприклад, месник, подібний до Попеля, з'являється в іншій його праці – «Король-Дух». А сам мотив месника, що повинен народитися в майбутньому, має давню, античну традицію: взяти навіть до уваги відомі слова з «Енеїди» Вергілія: «З наших кісток повстане якийсь месник» [Вергілій, 2020, URL]. В українському фольклорі трапляється мотив відродження з попелу, зокрема в легенді про козацького отамана Семена Палія, яка, можливо, була відома Словацькому [Іваннікова, 2008, с. 281]. В цьому випадку прослідковується не лише релігійний сегмент крізь призму художніх образів Ю. Словацького – він апелює до меседжу про відродження з попелу національного світогляду, державності та етнічного воскресіння свого народу. Д. Павличко аналізує: «"Король-дух", містично проваджений Ю. Словацьким "з глибини століть крізь сонця й домовини", "вічний революціонер", дух, що його поет відчуває у своєму єстві, дух, що не дозволяє йому піддатися під жодну світову владу і не визнає жодних авторитетів, набирається земного життя, стає

людянішим, як тільки будяться в ньому спомини про місце, де він усвідомив себе, тобто про Україну» [Павличко, 2017–2018, с. 414].

Варто зауважити, що «Король-Дух» – це останній із передсмертних творів поета, а відтак, наповнений релігійно-філософським змістом сформованого духовного єства автора під впливом різних релігійних світоглядів – дитячого народного та зрілого синкретизованого, що залишався у постійному пошуку досконалості, в «релігійній екзальтації», як зазначено у передмові «Мазепи» Ю. Словацького: «... Велика нескінченна поема, де Словацький хотів дати синтез всієї польської історії у вигляді довгої низки послідовних втілень не то Гегелівського «абсолютного» духа, не то духа «національного» – «Короля-Духа» – в постатях великих обранців, народних вождів» [Словацький, 1926, с. 13].

Крізь міфологічні образи та персонажі у творах Словацького чітко простежується історико-соціальний та політичний підтекст того періоду і його духу, що панував у тогочасному суспільстві. У своєму дослідженні Л. Нагорна розглядає місце міфу в хронометричному часі й виокремлює єдиний домен знань, який сьогодні влаштований подібно до міфу, – це історія. Уявлення та образи, які ми створюємо про історію, у широкому розумінні є міфічними, оскільки вони цілком і повністю залежать від тієї позиції, яку ми займаємо в нашому сучасному світі. У тому або іншому вигляді міф постійно присутній у суспільній та індивідуальній свідомості, виконуючи «найважливішу функцію зняття екзистенційних і логічних суперечностей між історично минушим та позачасовим – культури у вічності та вічності в культурі» [Нагорна, 2012, с. 177]. М. Мурашкін виокремлює міф, як спосіб створення бажаного соціального буття. Через міфи давня людина створювала моделі ідеального устрою суспільства людей, серед яких вона жила, суспільства, яке може протистояти можливим природним небезпекам, через яке вона могла врятуватися як родова істота. Міф допомагає людині не просто існувати чи виживати, але й відшукувати сенс власного існування, адже він компенсує обмеженості людських можливостей, а не лише свідоме викривлення фактів

чи засіб маніпулювання свідомістю. Значно частіше людській свідомості притаманне прагнення до розгадки таємниць світоустрою, і коли раціональні пояснення не «спрацьовують», конструюється міф. Він може виступає також сакралізованим періодом, адже «ранній час розумівся як священний. Він був не просто зразком та ідеалом, на який рівнялися, а був сакральним, з якого виходило життєвірне начало. Водночас повсякденність, сьогодення, будучи наступними за сакральним, здавалися давній людині профанними, буденними, від того що не яскравими, не зворушливими, не натхненними» [Мурашкін, 2006, с. 4–18]. Ось чому історико-соціальний смисл творів «Балладина», «Лілля Венеда» та «Король-Дух» Ю. Словацького про національну, історико-державну, соціальну ситуацію подано крізь призму релігійного символізму.

Релігійний символізм не лише завуальовує суспільний підтекст, але й формує певні почуття, емоційний стан громадськості через специфіку вербальної комунікативної системи. М. Петрушкевич наголошує на впливові емоційної насиченості релігійних символів на формування ідеї для розуміння того чи іншого контексту, адже емоції ніколи не спрямовані на об'єкт. Зокрема, прикладом привабливості емоційного елемента є такий різновид невербальної комунікативної системи як спів у храмі: «Мелодійність його виконання, наспівуваність і гармонійність, на думку Отців церкви, впливають на душі тих, хто співає і слухає. Отці церкви приділяли духовному співу значну увагу. Вони вважали, що ніщо так не збуджує, не зміцнює духу, ніщо так не наповнює любов'ю до мудрості і байдужістю до земних справ, як священний спів, від якого стає святим все повітря. Мелодійність служить образом і подобою спокійного стану помислів, причина якого у згоді душі з духом. Мелодія виявляє і прихований смисл словесного тексту. Образно ці тексти відображені на іконах храму» [Петрушкевич, 2006, с. 79].

Для ідеї романтизму міф, його невербальна комунікативна система, що формує відчуття власної інтерпретації через низку образів, є важливим інструментом висвітлення бачення та розуміння природи буття суспільства, історії, соціальних, політичних сегментів, які формували сьогодення

представників романтизму. Не дивно, що тяжіння до релігійних символів – як народних вірувань, так і християнських ідей, а ще більше до їхнього синтезу – займало важливе місце у формуванні світогляду. Це не лише масштабувало ідею, яку варто було донести народу, але й підсвідомо підводило народний світогляд до зацікавлення і заглиблення в неї...

## **2.2. Культ предків в контексті архаїчних вірувань у поемі Адама Міцкевича «Дзяди»: поліські паралелі**

Віра в потойбічне життя у наших предків завжди супроводжувалася глибоким вшануванням пращурів. Такий зв'язок поколінь є не лише виявом родинної єдності та індивідуальної соціальності, а й формує окрему релігійну систему – культ предків. Дані архаїчні вірування мали поширення у східно-європейському регіоні, але з приходом християнства вони не зникають, а лише синтезуються із його релігійною філософією, займаючи чільне місце у світогляді народу. Полісся стало тим середовищем, у якому слов'янські архаїчні вірування збереглися до сьогодення. Особливо це стосується культу предків, адже саме тут, крізь призму численних обрядів і традицій, простежується співіснування живих і померлих. Полісся і його архаїчність, яка є сталою константою світогляду його мешканців, мали вплив на творчу діяльність Адама Міцкевича, визначного польського поета-романтика і діяча національно-визвольного руху, уродженця нинішньої Білорусі, який називав себе литвином. Не дивно, адже один із найяскравіших засновників польського романтизму мав можливість знайомитися із культурою Полісся, його архаїчними культами та віруваннями, давніми традиціями, звичаями та обрядами ще із дитинства, тому що народився письменник в Новогрудку – одному із осередків поліської архаїки. Варто зазначити, що особливості народної культури двох контактних територій України та Білорусі багато в чому мають однаковий характер, адже, як зазначає О. Боряк у своїй роботі «Як янгол вестиме до Бога...: поховальна обрядовість українсько-білоруського пограниччя: монографія», під історико-географічним регіоном Полісся передусім мали на увазі землі в басейні річки

Прип'ять. «Дослідники доводять, що в XIV–XVI ст. назва "Полісся" була характерна для земель давнього Турово-Пінського князівства і Берестейщини» [Боряк, 2021, с. 24].

Поєма Міцкевича «Дзяди» – один з найбільших творів як польського, так і європейського романтизму і це своєрідний маніфест національних принципів крізь призму народності, самобутності, соціокультурної емансипації етносу. Сьогодні поєма переосмислюється європейським суспільством як символ спротиву російській окупації. Зокрема, у 2023 році польська режисерка Майя Клечевська поставила п'єсу «Дзяди» за мотивами поеми у співпраці з Івано-Франківським національним академічним драматичним театром ім. Івана Франка. Сюжет вистави пов'язаний зі спільною історією українців і поляків та їхньою боротьбою проти російської агресії. Він пояснює антигуманну суть країни-ворога крізь століття та закликає не покладати рук у боротьбі за свободу, не ховатися від війни [У Києві вперше показали антиросійську драму «Дзяди» за поємою Міцкевича, 2024, URL].

Хоча твір соціально-політичного характеру, але візуалізація його смислів, ідейного меседжу представлена у найдоступнішій для всенародного розуміння формі – системі традицій та вірувань. Саме в цьому творі тема Полісся перегукується зі світоглядом А. Міцкевича, його патріотизмом та любов'ю до свого народу. Сюжет твору побудований на етнографічних, демонологічних, міфологічних знаннях Адама Міцкевича щодо вірувань мешканців Полісся, адже релігійна система вшанування померлих на всій його геокультурній площині однакова, а найяскравішою формою релігійно-обрядових та ритуальних дій поклоніння предкам тут є традиція святкування Дідів (Дзядов).

У поемі розповідається про одну з основних традицій шанування предків на Поліссі – поминальну обрядовість під час святкування Дідів (предків), що охоплює комплекс обрядів, пов'язаних з культурою приготування відповідних страв та проведенням ритуальних дій, пов'язаних з уявленням перебування померлих у середовищі живих. Основа культу предків несе в собі глибоке почуття єдності між поколіннями та кланами певного народу, сприяючи

основоположному людському прагненню до безсмертя, як індивідуального, так і соціально-культурного. У багатьох регіонах Полісся і сьогодні побутують обряди, пов'язані із святкуванням Дідів. Готують коливо (поминальна їжа, яку несуть до церкви на освячення, а потім на кладовищі споживають), рештки вечері у поминальні дні залишають на столі разом із великою кількістю ложок для того, аби родичі, які померли нещодавно, «повечеряли з живими».

Слід зазначити, що ложки мають велике значення у сервіруванні поминального столу: вважається, що виделками і ножами душі можуть поранити себе чи один одного, тому дідівську вечерю споживають виключно ложками. Варто зауважити, що релігійна ідея обряду святкування Дідів має розгалужену структуру ритуально-обрядових дій, які формуються з побутових деталей – починаючи від інтер'єру та сервірування столу, завершуючи культурою поведінки, харчування, споживання їжі учасниками обряду. В. Шевченко наголошує на ролі обряду, як інструменту прояву соціорелігійного буття спільнот: «Маючи напрочуд широкий арсенал вираження, обряд, зазвичай, формується на конкретному релігійному базисі та включає культурномистецькі засоби реалізації, етноментальні особливості втілення, політикоідеологічні фактори замовлення» [Шевченко, 2018, С. 17–27].

Повертаючись до одного з основних атрибутів елементу обряду – ложки, варто зауважити, що І. Несен підкреслює у ній субституцію людини і виокремлює три типи тверджень щодо кількості ложок: відповідно до числа живих учасників обряду, у максимальній кількості – для живих і померлих, або ж за числом померлих родичів, яких сім'я пам'ятає. «Якщо ж ложка падає на підлогу, то таку дію інтерпретують, як перебування одного з покійних під столом, якому знадобилася вона там» [Несен, 2015, с. 364–365]. Ложки також залишають разом із залишками вечері на ніч, щоб померлі, які не встигли на загальну трапезу, прийшли і спожили пізніше. Одарчук Марія Данилівна, 1944 р. н., із с. Немовичі розповідає: «Мати каже: “Треба оставить, бо прийде дид да баба, верха за каши знимле, а я думаю, Боже, баба прийшла да лежит верх той і не з'їла, як була мала (сміється)”. Я думала, що справді прийде тая

баба з дидом. А, як стояла та каша, так і стоїть. Так і ми зараз, ми повечераєм, потім прибираємо гразніє свої ложки, ложим чисті, але на той вечор не має бути виделок... Кажуть, на Вілію не можна стола прибирати, як єси. От колісь Галя Мацішина, вона каже: “Шо я прибрала і я лежу, і бачу, шо стоїть у дверях, каже їсти хочу. Як я кинулась – я все прибрала”. А хто тебе, – кажу, – научив... стол не прибирається, якщо повечеряв – ідеш од стола, хай на столі те і стоїть. Вранці прибереш стола, а вона прибрала. Душа пришла їсти, бо тило в землі, а душа є, душа ніколи не вмирає і вмирать не буде» [МЕД: Немовицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/27.08.2024].

Інформаторка із с. Кузьмівка Степанської громади Рівненської області розповіла ще й про суміжні дії, які виконувалися при ритуалі святкування дідів: «А вже як поминальниця була, насушували дуже багато грибов, бочка грибов була насушана, називала вона їх “бетки”. То вже поминальниця в її була осінню і весною. Но от я осінньої не пам’ятаю, а весною дуже пам’ятаю. Маю йти я в школу, то так, поїли, варила вона там тие блюда якіє хоч, шо там не було, я вже не знаю, але стояла завжди миска, ложка окремо і вже дідам, «діди» вже кожної миски клали тим дідам. То я бігла з школи, щоб тие діди їсти (сміється). То я прибігала, тако вже поїмо, і баба вже так хітро, вже потом я перейняла, шо вона хоче, а вона поїла-поїла, і вже так бабця моя крутиться-крутиться і потом так – вибігає на двор, а це весна, вибігає на двор і падає на землю. Падає на землю і качається і нас так стала заставлять і ми побігли за єю, тоже качаемса: “Бабаця, а чо ми так качаемса?” – «А то, – каже, – я перша грибов назбираю”. Хто перший вибіжить з-за стола поминальниці, то той перший назбирає грибов» [МЕД: Степанська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.08. 2024]. Варто зазначити, що гриби в культурі харчування поліщуків були одним із основних інгредієнтів страв. І навіть сьогодні мешканці далеких сіл північних районів Рівненщини заробляють гроші збиральництвом та реалізацією лісових ягід та грибів: для багатьох це є основний дохід.

Ритуальні дії обрядів, пов’язані з побутом, мали соціальне підґрунтя і були своєрідним інструментом для систематизації діяльності соціальних

спільнот, в основі якого лежав страх порушення чогось священного, сильнішого, впливовішого, що могло завдати шкоди заради помсти. Шевченко В. вказує на соціалізуючій функції обряду крізь призму релігійного світогляду: «На функціональному рівні свого впливу обряд сприяє згуртуванню віруючих довкола певних цінностей та усталених способів вираження релігійних почуттів, уявлень і переконань, а відтак і консолідації віруючих на соціальному рівні життя, ми маємо усвідомлювати, що культово-обрядовий комплекс у всі часи виступав і продовжує виступати ціннісно-нормативним регулятивом для віруючої спільноти, важливим, а іноді й визначальним елементом культурно-духовного вияву народу (а то й цілої ойкумени!)». [Шевченко, 2018, с. 17– 27]. Подібну структуру дій в рамках обряду святкування Дідів можна порівняти із структуризацією ритуальних дій у Старому Заповіті: «На чистім свічнику прирядить він ті лямподи перед Господнім лицем назавжди. І візьмеш пшеничної муки, і випечеш із неї дванадцять калачів, по дві десятки ефи буде один калач. І покладеш їх у два ряди, шість у ряд, на чистому столі перед Господнім лицем» (Лев. 24: 4–6).

В межах дослідження актуалізації обряду святкування Дідів у північних районах Рівненщини з метою аналізу соціокультурного об'єднання громади на основі даного релігійного чинника, було здійснено запис трьох інформаторок різних років народження у с. Маринин Соснівської громади Рівненської області – Литвинчук Валентини Миколаївни, 1939 р. н., Власюк Тетяни Михеївни, 1949 р. н., та Лашти Світлани Петрівни, 1984 р. н. Зі слів Литвинчук Валентини Миколаївни: «Варать посну їжу. Дий вже, як вечерають, то стола не прибирають. Колись розказувала мені Галіна та із хутора. Вона ж сама там жила на хуторі, хлопци ж озде. А вона каже: “Я вже вчеру посталила на столі, сама повечерала, дий вже повитирала ложки, дий вже поклала, шо вже будьте приходить, вечерать”. Як я вже лягла спать, то сницца мені сон, шо я бачу, шо батько ходить кругом стола. Ходить ходить не сяде. А я кажу: «А чого-сьо ви ходите, не сядаете. Вечерайте!» А вон каже: “Тут не хватає ложок. Комусь, – каже, – не поклала ложок. Не всіх зацітала”. Як я вранци встаю. Перещітала.

Да, комусь не хватило ложок. Як поминална, то сьо ж п'ятниця, то сьо ж все. Моя баба покойна, я пам'ятаю, кажуть, що в п'ятницю хліба не можна пекти... А вона і старіє люди колишніє, пекли в п'ятницю...у об'їд десь, щоб сьох хліб взять і на столі одну паляницю розломить, щоб пара пошла. Сьо, каже, для вмерлих душ. А я зараз юшки, мед поставлю, кампот поставлю, стакани поставлю, ложки положу, дий всьо» [МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25]. Подібні історії розповіли всі три інформаторки, що підтверджує поширення обрядової складової цієї релігійної традиції та її вплив на збереження окремих елементів способу життя, включаючи традиційні страви, заборони на певні види роботи тощо.

Підготовка до поминальних дій серед спільнот українського Полісся має певну структуризованість, що проявляється у тяглоті традицій обрядів, навіть якщо у цей процес не вкладається свідомий релігійний зміст. Все це ще раз підкреслює ідею розвитку слов'янського релігійного світогляду у формі двоєвір'я. Д. Базик у цьому випадку апелює до думки І. Огієнка про народні вірування і всю систему ритуально-обрядового сегменту, як про пропедевтичну форму релігійного самоусвідомлення українцями власної ідентичності: «Християнство є завершальним етапом розвитку вірувань українців, в той час як двовірство є реліктовою складовою сучасного християнства» [Базик, 2017, с. 24].

У «Дзядях» Адам Міцкевич апелює до ідеї національної самобутності через синтез філософії народності та сучасні засади релігії, як державотворчого сегменту. У цьому випадку ними є народні вірування, культ предків і християнство. Слов'яни мало уваги приділяли формуванню пантеону первісних богів, які відповідали за сили природи, адже, прагнучи до єднання з природою та не усвідомлюючи своє існування поза її межами, вважали, що вплив на долю має виключно таке гармонійне співіснування. Проте завжди тяжіли до формування потойбічних субстанцій, які могли здійснювати покровительство: у народних віруваннях – це духи, потойбічні істоти, померлі члени роду, а в християнстві – святі, ангели, душі праведників.

Серед когорти дохристиянських представників покровительних субстанцій – домашнє божество, яке охороняє дїм, сїм'ю, родину – домовий. Д. Базик та О. Завалїй виокреслюють символїку архетипу «Дїм» як сакральне середовище існування людини, в якому вона (як господар дому) може займати чїльне місце. «Дїм – це нїша для людини у всесвіті. В українській культурі «хата»/«українська хата» є загальною назвою житлового будинку, типу народної житлового будинку, типу народного житла в Україні. Для українців «хата» стала етнографїчною ознакою народу та стїйким символом національного духу» [Bazyk, Zavalii, 2023, s. 738–739]. Проте, Дїм варто вважати не лише осередком, де реалїзується особистїсно-побутове життя роду – це поняття ширше і охоплює не лише поняття локусу, місця. На думку Ж. Янковської, є три топоси – Дїм, Поле і Храм, які формують зосередження буття українського роду. Цї три складові «не є чимось закостенїлим, нерухомим – вони модифїкуються, відповідно до обставин набирають рїзних форм, є взаємопроникними» [Янковська, 2021, с. 105]. Тому оберїгальна функція відповідного надприроднього єства, однозначно, масштабнїша, і не лише в локальному планї.

У своєму дослідженні С. Плачинда подає мїфологїчні уявлення надднїпрянських українців, згїдно яких «на домовика перетворювався шанований член родини, який помирав» [Плачинда, 1993, с. 46]. Він надїляється розумінням певного приватного родинного устрою: традицій, побуту, обставин тощо. На Полїссї до середини ХХ ст. побутувала віра в домовиків та зв'язок через нього живих зі свїтом померлих родичів. В. Галайчук у своїх дослідженнях висвітлює уявлення поліщуків, згїдно яких домовик є у кожній хатї: «Стверджують часто, хоча відомостї про його походження, вигляд та локалізацію, як правило, відсутні: “Дамавик... Бог його знає [де він в хатї]. Його, наверна, нехто не бачив, я думаю” (с. Стахорщина). Усе ж, іноді (зокрема у Чистий четвер) домовика вдавалося й “побачити” на горищі. Зазвичай він як дїдок або котик. За описами – “кашлатий” або, навпаки, “голий”. За цими ознаками, як вірили, можна було передбачити добробут

господаря: “[Домовик] такій кашлатий” (с. Бирине), “Хтось... — це ще ста'риє люди старіє, каже, – бачів дамавіка. Як, каже, кашлатий, то значить, в багатстві вон буде, а як не кашлатий – то бєдний [господар буде]” (с. Бирине), “Рассказували. Шо адна ж [у Чистий четвер] пришла із церкви... І значить – уже ж хатієла взнать, де хату паставить. На яком мієсті ж уже. І треба з тою свієчкаю ж лізти на хату” (на горище. – В. Г.)» [Галайчук, 2022, с. 1096].

Паралельно померлі старійшини продовжують викликати почуття страху й покірності. Успадкований від минулих епох запас релігійно-міфологічних уявлень має сприятливе підґрунтя для ідеологічної обробки цих почуттів страху та покірності. У такому випадку Г. Спенсер зазначає, що складаються образи могутніх і благодійних духів, які можуть заступатися за своїх родичів, охороняти їх і опікуватися ними, як вони це робили за життя. Але й самі вимагають поваги і матеріального обслуговування, як вимагали цього за життя. «Так складається родовий умилостивний культ предків» [Spencer, 1898, URL]. Цей культ, зазвичай, перебуває в руках родових старшин, зберігачів традицій, які своїм авторитетом його закріплюють і освячують. Тому, на думку науковця, надприродні можливості померлого залежали від його соціального статусу в родині, а самі релігійно-магічні вірування, пов'язані з покійниками та з похоронним ритуалом, можна розділити на кілька основних груп:

- 1) приписування надприродних властивостей самому трупу – віра в «живого мерця»;
- 2) віра в душу померлого та уявлення про її посмертну долю;
- 3) образ духа чи божества — покровителя померлих, царя потойбічного світу.

Не дивно, що пізніше формується культ Роду, як загальної божественної енергії: його духовний простір знаходиться в середовищі формування родового ланцюга, родової пам'яті, родового дерева. Род виконує декілька функцій: є покровителем роду, долі роду, втілює єдність роду. Проте, ми припускаємо, що Род був найбільш пантеїстичним уособленням, адже Род – духовна енергія Пращурів. Г. Лозко наголошує на його унікальній функції – єднанні всіх

покоління: померлих Пращурів, їхніх живих нащадків і майбутніх, ще ненароджених гілок родів. Вона виступає формотворчим елементом нації, що втілюється у зв'язку минулого, теперішнього й майбутнього, а також є виразником історії свого етносу, яка формує його майбутнє: «Культ Роду є надзвичайно архаїчним, адже таким способом обґрунтовувалося життя. І разом з тим культ предків, який сформувався на основі вірування в це божество забезпечував єдність поколінь і, відповідно, цілісність нації. Род уособлював також і нащадків одного предка, тобто був пов'язаний з усім родом у сукупності: померлих предків, живих нащадків і майбутні, ще ненароджені покоління, єднав Род» [Лозко, 2009, с. 8].

Варто зазначити, що більш рання форма родового культу — це шанування сімейно-родових святинь і покровителів, і вона не вимагала формування такого авторитетного становища родових старшин, адже вони були раніше об'єктом поклоніння. Діди — особлива форма міфологізації померлого, яка культивується правильним, абсолютно священним відношенням нащадків до своїх померлих родичів. Ключовим тут є саме родовий зв'язок, який асимілюється родиною у наділення не просто пошаною, а своєрідною надприродністю померлих родичів, відчуття їх обов'язкового покровительства живої родини. Вони приходять у середовище спільнот не лише для відчуття покровительства, але й зобов'язань живих, як зворотнього зв'язку комунікації між паралельними групами. Сюди вкладається зміст як оберегу, так і контролю. На відміну від можливості душі перебувати у вищих світах, а покійника — у нижчих, Діди здатні існувати скрізь, залежно від потреб, поведінки родичів, а також так званої ритуальної сезонності.

Міфологічні уявлення про душі предків у поліській традиції організовані навколо ритуального комплексу, до якого входять обряди вшанування Дідів у поминальні дні, що відзначаються кілька разів на рік. Основною ідеєю цих уявлень є прихід душ предків на поминальну трапезу і приготування цієї трапези їхніми живими родичами. Комплекс ритуалів вшанування Дідів втілюється в поліській традиції у двох паралельних напрямках, що є

обов'язковими та нероздільними: вербальному, вираженому в наративах різних жанрів (биличках, повір'ях, заборонах, розпорядженнях), і в ритуальному, вираженому в приготуванні поминального застілля, дотриманні заборон на різні види домашніх робіт, розпоряджень щодо певних форм поведінки, магічних практик спостереження за дідами, способів позбавлення від залишків поминальної їжі тощо. Така форма «соціалізації» померлих важлива для формування певної рівноваги комунікації між спільнотами та групами померлих. М. Міленіна зазначає, що завдання соціуму – допомогти індивіду гідно і правильно утвердити онтологічну рівновагу в людській спільноті, зберегти усталений світопорядок, зокрема між живими та померлими, адже «через поховальну культуру розкривається система соціальної стратифікації, зберігаючи лінійну структуру в язичницьких віруваннях: потойбіччя усвідомлюється як продовження земного буття. Загробний світ моделюється в народній уяві як своєрідна проєкція актуального життєво-практичного досвіду, і це є однією з ментальних універсалій будь-якого суспільства на всіх щаблях його історичного розвитку. Інакше кажучи, повний цикл буття індивіда включає три етапи – народитися, народити і померти» [Міленіна, 2013, с. 58].

Подібне трактування, звернене до морального усвідомлення, зустрічаємо й у міркуваннях інших дослідників щодо розвитку уявлень про посмертні муки і загробну відплату. М. Міленіна наводить порівняльні приклади щодо подібних взаємодій між спільнотами та померлими, зокрема, посилається на Дж. Фрезер у праці «Страх перед мертвим у примітивних релігіях», який пояснював страх перед духами мертвих в архаїчної людини інстинктивним відчуттям, що «вони є ангелами смерті, які можуть схопити душу і перенести у потойбічний світ». Також науковиця звертається до британського антрополога Еванс-Прітчарда, який слушно зауважив щодо «відсутності протиставлення в танатологічній культурі архаїчної людини понять раціонального і містичного, живого і мертвого, натомість наголосив на їх співіснуванні і взаємопроникненні – взаємодії на кшталт фізичних сил» [Міленіна, 2013, с. 61]. В даному випадку М. Колесса апелює до поступового переосмислення взаємин між померлими й

живими: «утверджується розуміння їхньої взаємної залежності, що зрештою приводить до формування культу предків із розвиненою поминальною обрядовістю. Збережені до сьогодні в побуті українців окремі ритуали вказують, що споконвіку в ставленні до покійників простежується стійка боротьба між страхом перед гнівом, помстою, незбагненою природою покійника і шанобливим ставленням, намаганням задобрити, долучити як помічника й опікуна у різних життєвих справах – від побутової магії, зокрема плювіальної чи для порання хвороб, до родильної та весільної обрядовості» [Колесса, 2001, с. 27].

Відносини між живими і померлими родичами, згідно з релігійними уявленнями поліщуків, досить демократичні, а також гуманні збоку померлих та емпатійні збоку живих. Проте спостерігаються окремі випадки, наділені суперечливостями між ними, що тяжіє до світоглядних релігійних аспектів на основі відчуття першості, лідерства в існуванні повному та організованому світі. Т. Коберська в цьому разі апелює до світоглядної «зухвалості», підсиленої християнськими ідейними парадигмами. Християнський підхід до розуміння онтології буття змінює уявлення наших предків про смерть: вона тлумачиться лише як кінець земного життя, після якого душа людини відповідає за пройдений нею життєвий шлях: «Таким чином ідея смерті стає певним каталізатором духовних здобутків. Людина стає особисто відповідальною за свою долю, що поширюється у безмежність майбутнього» [Коберська, 2003, с. 168–169].

Остаточну долю християнина й людства вирішує Страшний суд, картини якого описані в книзі Об'явлення св. Іоана Богослова. Християнин набуває страху перед смертю, перед незвіданим, що чекає його після земного життя. Це яскраво ілюструє так звана «Розповідь філософа» у Літописі Руському за Іпатіївським списком, де проповідник «показав (Володимирі) запону, на якій було намальовано судилище Господнє». Показував же він йому праворуч праведників, що в радості попереду йдуть у рай, а ліворуч – грішників, що йдуть на муку. І Володимир, зітхнувши, сказав: «Добре сим праворуч, горе ж

тим ліворуч» [Літопис Руський за Іпатіївським списком, 1989, с. 59–60]. Тому спільноти живих відчують можливість сформувати свою участь у потойбічному існуванні, намагаючись абстрагувати свою свідомість від первісного страху перед померлим, котрий, як виявляється, не може самостійно нашкодити. Саме обряд Дідів дає можливість відчуття свого людського безсмертя крізь призму родової цілісності.

Не можна сказати, що на Поліссі поклоніння померлим родичам збереглося виключно як данина традиції. Святкування Дідів однозначно супроводжується релігійними почуттями – воно відбувається в поминальні дні, що збігаються з релігійними святами або періодами підготовки до них: останні п'ятниця-субота м'ясопустного тижня перед Масницею; один із днів у період між Великоднем і Радуницею; п'ятниця-субота або четвер-п'ятниця-субота перед Трійцею; п'ятниця-субота перед Дмитрієвим днем; набагато рідше поминальним днем вважалися п'ятниця-субота перед днем Кузьми й Дем'яна; у п'ятницю-суботу перед Михайловим днем незадовго до Пилипівського посту. Серед значної кількості поминальних днів календарного року найбільше на Поліссі вшановуються осінні Діди. У цей час уже зібрано весь урожай, природа завмирає, починаються великі поминки померлих родичів. Міцкевич акцентує увагу саме на них. Дмитрівська субота, яка припадає на кінець жовтня-початок листопада, є своєрідним художнім образом єднання живих і мертвих. У такому випадку простежується символізм історичного для поляків місяця листопада — періоду боротьби за власну національну та державну самобутність. Тут варто зазначити, що поема була написана саме після провалу Листопадового повстання.

Зазначені поминальні дні спілкування живих із померлими відзначаються два дні – у п'ятницю та суботу. У ряді випадків на ареалі Полісся розподіл поминання на п'ятницю та суботу має гендерний аспект: поминальна п'ятниця називалася Діди, а субота – Баби. Шкодич Уляна Федорівна, 1926 р. н., із с. Карасин Сарненського району Рівненської області розповідає історію про такі суботні відвідини померлою донькою своєї родини: «Була одна дочка в

матери, а був такіє летніє... в хату, і посадила в запічку, отак, на лавци тую дочку, а вона встала й не говорит, а вона й нічого й не їсть, але кожної суботи вставала, як мати наварит, да поставит, то так як у мене лавка. На лавку тие горшки, да пар іде, то вона схопиться, да стане над тим паром, да постоїт, то й назад сьдає. А як прийшла Троїца, вже год кончивса, то де вона поділаса – ніхто не знає, да ізникла, і більше... Та мати вже плакала, і кожен рік вже брала тую юпку і вивішала; таку зробила там вешалочку собі, да вже вішала її, щоб вже дочка носила. І плакала, шо чого вона не зробила так, як вона хотіла» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98].

У творі «Дзяди» Адам Міцкевич вводить варіант інтерсексуальності, адже душі, які прийшли святкувати дзяди – це ангели, які, згідно з християнськими релігійними уявленнями, не мають статі. Очевидно, таким чином автор хотів підкреслити священну суть польського народу, предками та померлими родичами якого є наближені до Бога сутності, Його посланці, предвісники Воскресіння. Це не дивно, адже Міцкевич наділяє всі ці душі статусом мучеників-поляків, знищених за прояв національної свідомості та протест проти російських завойовників.

Поліські уявлення про Дідів є частиною загальнослов'янських міфологічних вірувань про душі предків, наділених високим ритуальним статусом родоначальників і опікунів дому, які в певні календарні періоди повертаються з «того» світу на землю, до своїх осель. Щодо ритуально-обрядової складової цього поняття, то походять Діди (білорус. Дзяды, польс. Dziady, литов. Ilgos) з дохристиянського балто-слов'янського звичаю тризни, пов'язаного з культом предків. Як зазначає дослідниця традиції голосінь І. Коваль-Фучило, на Поліссі заходи, які пов'язані із тризною, мають своєрідний інтерактивно-споживацький характер збоку померлих і включають в себе як традиції культури приготування та частування померлих, так і аспект усної комунікації. Тут до нині збереглася традиція голосінь – особлива форма спілкування з померлими. Вона присутня не лише при поховальному обряді, але й під час відвідувань місць поховань у поминальні дні – Дмитрівську

суботу, Радуницю та інші. «Під час голосінь спостерігаються різні теми монологів, серед яких простежуються мотиви реінкарнації:

І якъ ти прилітатемешъ: чи соловеечкомъ, чи горобеечкомъ?

І на которой ти груші сідатимешъ,

До я вийду тебе познавати?» [Коваль-Фучило, 2000, с. 45].

Дослідниця наголошує, що «популярним мотивом поліської голосильної традиції, що зберігся до нашого часу, є перелік сільськогосподарських робіт, яких не виконав через смерть чоловік чи батько:

Охъ твоє поле не оранэ, твоя ніва не вубрана!

Хто жъ буде ту роботу робить? [Коваль-Фучило, 2000, с. 33–45].

Друга частина «Дзядов» присвячена такому усному формату «спілкування» з мертвими:

Czego potrzebujesz, duszeczko,

Żeby się dostać do nieba?

Czy prosisz o chwałę Boga? [Mickiewicz, URL].

Також у сюжеті чітко простежується запрошення предків до дій, які передбачені в рамках здійснення поминального обряду:

Teraz wszystkie dusze razem,

Wszystkie i każdą z osobna,

Ostatnim wołam rozkazem!

Dla was ta biesiada drobna;

Garście maku, soczewicy

Rzucam w każdy róg kaplicy [Mickiewicz, URL].

Фіксація живого виконання голосінь дала змогу усвідомити важливість багатьох обрядових дій, про які раніше не згадували дослідники української поховально-поминальної обрядовості. І. Коваль-Фучило має на увазі передусім ритуальну позу голосильниці, яка обов'язкова під час голосіння, проте «її не помічають самі виконавиці й місцеві жителі, та й навіть записувачі; ритуальне заспокоювання голосильниці, коли в разі важкої втрати голосить тільки найближча родичка, а інша її заспокоює і сама вже не виконує голосіння (цікаво,

що підстави для заспокоювання неоднакові в різних регіонах України); ритуалізовані короткі діалоги між родичами, які підходять до могили, де оплакують померлого тощо» [Коваль-Фучило, 2000, с. 33–45]. На початку Частини II поеми «Дзяди» Міцкевич згадує цей аспект у контексті звернення віщуна:

Zamknijcie drzwi od kaplicy  
I stańcie dokoła truny;  
Żadnej lampy, żadnej świecy,  
W oknach zawieście całuny [Mickiewicz, URL].

Живі зобов'язані шанувати та поминати своїх мертвих, а головне – годувати їх, готуючи для них поминальні трапези. Така взаємна «соціальна відповідальність» є гарантією підтримки норм світопорядку, ідеальної моделі світу. Даний обряд ритуального споживання дару є не просто релігійним чинником у контексті поклоніння, але й соціальною парадигмою єднання роду, своєрідною ініціацією посвячення членів роду у всезагальну сакральну його сутність. У поліській традиції другої половини ХХ ст. зберігалася основна структура поминального обряду, відома за дописами кінця ХІХ – початку ХХ ст., – число та набір поминальних страв, особливості сервірування поминального столу, виділення для предків спеціальної частки їжі в особливу тарілку, ритуальна поведінка за столом, що враховувала присутність невидимих душ, запрошення померлих родичів на трапезу та випроводження їх після неї. У тексті «Дзядів» представлений своєрідний «набір» поминальної їжі, яка запропонована душам для споживання:

Oto obchodzimy Dziady!  
Zstępujcie w święty przybytek;  
Jest jałmużna, są pacierze,  
I jedzenie, i napitek...  
Są tu pączki, ciasta, mleczko  
I owoce, i jagodki [Mickiewicz, URL].

На Поліссі до переліку ритуальних страв входять ті, що притаманні регіональним особливостям культури харчування: капуста, печеня (підлива), вареники, налисники, макарони з яйцями, пиріжки із сиром, локшина чи гречана каша з курячою юшкою, холодець. Обов'язково на стіл ставили або коливо з медом, або кашу також із медом. За словами Дячук Надії Ничипорівни 1950 р. н., жительки с. Бронне Малинської громади Рівненського району Рівненської області, «дідам то варили борщ капустяний, кашу, ну там може рибина, пампушки, я знаю, колись мати пекла. А вже бабам, то вже м'ясо, таке масло, вже тако добре, тож бабам треба добре» [МЕД: Малинська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/05.08.2024]. У наш час готують сити, борщ із грибами, вареники із чорниціями, квасолію з олією, млинці. Головна вимога такої вечері – наявність не менше трьох страв, в тому числі сити. Котяш Параскевія Данилівна. 1940 р. н. із с. Залужжя розповідає: «Борщ, кашу і куліш, ну і ще одной сем'ї варат юшку – суп такий, бульба називається юшка, і куліш варат, і борщ чи кашу. То зімають горшки, становляють, покуті били, лави, становляють на лави да зімають з кожного горшка по три ложки примерно кашу у мисочку, борщу. Одламають пиріжка чи хліба... Геть усе знімають той обід по три ложки і кладут у мисочку і на гукна – кашу і там, як м'ясо, то ше на гокно ше так кашу і пиріжка ложат» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. О. Боряк зазначає, що споживання поминальної сити на початку обіду (обмежувалося трьома ложками, «більше і не дадуть, хватить, бо не можна») залишається непорушним законом: «Баба Олександра померла, да не пом'янули її, канун – зроблять з сахару таку солодку воду, туди хліба накидають да поминають, як уже пообідають, поминають. А вони забули, що миска на покуті стояла, то та миска впала під стол, не розлилася, нічого, стала і стояла так нечепана. Кажуть, що то душа» (с. Кам'яне)» [Боряк, 2021, с. 124]. Дуже часто практикувалася традиція розломлення хліба для сити відразу гарячим, щоб пішла пара, адже вважається, що нею харчуються душі померлих. В. Галайчук висвітлює таке пояснення згідно уявлень мешканців с. Архипівка, що на Чернігівщині у статті «Демонологічно-світоглядні уявлення та вірування

поліщуків Чернігівщини (За польовими матеріалами з Новгород-Сіверського району)»: «[Хліб] Калісь... Ну, як вам ісказать... Клалі. От іс п'єчи вітягнеш – і пакладєть на стол. Хай-он пар ідєть. Ну, як цє називалі, – што далжон пар пайтїть. От – становєть абєд... Як адправа – абєд становяць, – кажут – давай же борщ бистрєй... Стараліся, штоб борщ був. Стано'вілі на стол, а пар то йдєть. Ну а кажет же – тїє радїтелі – па'ром толькі пользуютсе. [На обїд] блїни етїє абїзательна. Патаму што пар ідєть. А покойники толькі паром пользуюєцє. Што гарячєє: і картошка, і... Што ні стано'в. Нєхай, каже, ідєть пар» [Галайчук, 2022, с. 1318]. Слїд зазначити, що в поминальні дні на Полїссі для частування померлих ставили на стїл самє гарячу їжу, щоб родина, жива і мертва, мали однаковї можливостї споживання поминальної їжі. Перїоди повернення душ у свої оселі осмислюютьсє у текстах як можливїсть воз'єднання всїх живих і мертвих членів роду за загальною трапєзою, що не лише актуалїзує єднїсть роду, але й служить інструментом проєктування «їдеальної моделї життя».

Для всїх слов'янських традицій можна вважати універсальним припис дотримуватисє мовчаннє при зустрічі з душами померлих та демонами. І. Несєн зазначає, що «під час обрєду Дїдів мала бути повна тиша і відсутнїсть будь-яких розмов. Мовчаннє спїввідносить людину зі сферою смертї і є одним з ритуально маркованих способів поведінки при вступі в контакт з «їншим свїтом». Найбїльшою загрозою для порушення такої вимоги були дїти, тому для дорослих було багато приписів щодо регулювання поведінки дїтей: не пускати їх на пїч, під стїл, аби вони своїми рухами і смїхом не порушили комунїкацію між свїтами» [Несєн, 2015, с. 366].

Р. Кїсь наголошує на тому, що потреба у діалозі між паралельними спїльнотами знайшла мїсце у християнській культурі, де проявляєтьсє через релїгїйний жанр «visiones», їх називають «видіннє», у котрих відтворювалисє нїбито реальні відвідини живими людьми (найчастїше під час сну) потойбїчного свїту, чистилища та пєкла з подальшим поверненням у цей свїт. «Цей «контакт» із потойбїччєм сприймавсє та осмислювавсє настїльки натуралїстично, що дає підставу говорити про середньовїчний менталїтет, як

про своєрідний симбіоз язичницького світосприйняття та світорозуміння із порівняно поверховими (радіше антропоморфізованими, ніж спіритуальними) християнськими уявленнями про потойбічний світ» [Кісь, 1996, с. 11]. Наприклад, у Католицькій Церкві вшановуються такі святі, як Свята Тереза Авільська – іспанська черниця-кармелітка XVI століття, відома як духовна письменниця й містичка. Під час одного з видінь ангел встромив у її серце вогняного списа. Також шанують Святу Фаустину Ковальську – польську черницю, якій з'явився Ісус Христос. Це об'явлення стало основою для відомого зображення Христа, одягненого в білу одежу: одна рука піднесена в благословенні, а інша доторкається до грудей, звідки виходять два великі промені – червоний і блідий. О. Предко акцентує увагу на ідеї присутності чогось надприродного, яка саме й підсилює відчуття невидимого: «Містичні стани не завжди мають характер видінь чи голосів; іноді вони зводяться до “почуття присутності невидимого”, тобто набувають певної духовної реальності, яка чуттєво не сприймається. Ці почуття присутності настільки переконливі для тих, хто їх переживає, що ніхто не сумнівається в їх реальності. Вплив ідеї може підсилити це почуття; воно стає для нас реальністю, набуваючи статусу релігійного уявлення» [Предко, 2016, с. 41].

Встановлення каналів зв'язку із потойбічним світом мають різні способи, завдяки яким можна побачити душі померлих родичів, які приходять у будинок на поминальну вечерю: вони є «канонічними» варіантами традиційних для слов'янської культури методами. Зокрема, згідно уявлень, для цього важливим є місце, з якого ведеться спостереження, поведінка самої людини, а також деякі атрибути, що дозволяють бачити невидимі душі предків. «Звичайними місцями спостереження за Дідами є локуси, які осмислюються як універсальні медіатори між цим та «іншим» світом і призначені для контактів з ним — піч і простір навколо неї, пічна труба, вікно, замкова свердловина, а також такі атрибути, як хомут, діжа, тріски від труни, особлива нитка, випрядена із залишків пряжі». [Несен, 2015, с. 363–364]. На думку М. Еліаде, таке бажання бачити частини потойбічного існування, трансформовані крізь призму народного світогляду та

регіональних етнологічно-релігійних смислів, викликане первісним відчуттям потреби постійного існування в повному та організованому світі, у Космосі. Жертвоприношення виконувало роль священного ритуалу оволодіння простором, часом, природою, які спочатку не сприймалися як свої і які треба було заповнити собою, щоб створити «свій Світ». Стародавня людина і кроку не могла ступити, не задобривши попередньо надприродню істоту. «Будь-яка зміна в житті, будь-який перехід повинен був відбуватися по певній схемі, в іншому випадку бажаний результат був би недосяжним» [Еліаде, 2001 с. 233].

Згідно розповідей носів традиції, поминальний ритуал мав чітку й жорстку послідовність подій, що відбувалися, а за кожним з його учасників закріплювалася певна обрядова функція, що відповідала його соціальній ролі у сімейній ієрархії. Провідна роль у ритуалі належала господареві або найстаршому члену сім'ї, який починав дійство молитвою. Все це обов'язково супроводжувалося запаленням свічки – символу світла і, паралельно, поховально-поминальної атрибутики, куштуванням поминальної страви та кожної з наступних страв; інші члени сім'ї повторювали його дії [МЕД: Малинська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/05.08.2024]. У творі «Дзяди» господарем поминальної трапези виступає віщун – прототип забороненого народного лідера, який змушений таємно звершувати обряд возз'єднання усього польського роду. Поліські записи етнографічних досліджень кінця ХХ ст. свідчать насамперед про розмивання структурної жорсткості обряду, пов'язаної з руйнуванням соціальної ієрархії традиційної сім'ї: у записах відсутні згадки про верховенство господаря в поминальній трапезі, а сам обряд стає переважно жіночим. Як зазначає І. Несен, «у будь-якому випадку у структурі поліської поминальної трапези кінця ХХ ст. продовжували залишатися актуальними ті ритуальні елементи, які підтримувалися найбільш архаїчними міфологічними смислами, що включають солідарність живих і мертвих членів роду, які об'єднуються під час поминальних застіль; прихід предків у поминальні дні у свої будинки, їхня присутність під час трапези серед живих, їхня потреба в

ритуальній їжі, виділення їм особливої частки від загальної трапези» [Несен, 2015, с. 351].

Приготування поминальної трапези для Дідів вважається на Поліссі однією з найважливіших обов'язків живих перед померлими родичами, виявом турботи про їх благополуччя, знаком поваги до них, а також нормою соціальної та ритуальної поведінки. Якщо з якихось причин поминальна трапеза не була приготовлена, душі предків залишаються голодними та висловлюють своє невдоволення живим родичам. Одним із каналів комунікації між живими та мертвими часто є сновидіння, у яких душі предків спілкуються з живими. За неприготовлену поминальну трапезу чи неправильну поведінку в поминальні дні (найчастіше за порушення заборон на роботу) Діди можуть мстити безпосередньо господарям будинку, завдаючи шкоди їх здоров'ю або їх майну (найчастіше худобі) [МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25].

У день поминання Дідів існувала низка заборон, які насамперед стосувалися різних хатніх робіт. Заборонялося шити, прости, щоб не поколотити дідам ноги або інші частини тіла, не зашити їм очі, а також мазати хату і навіть замітати її: «На Деди не мелі хату. Казали, що замітаєш очі дедам. А не мазалі, бо очі замазуєш і запах вадить». Така поведінка аналогічна уявленням про заборони під час перебування в будинку душі після смерті людини. Котяш Параскевія Данилівна із с. Залужжя розповідає: «Нішо не роблять. Раньшей люді не підкальвали, не белілі до сорока день, нічого не робилі» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. Варто зазначити, що стосовно комплексу традицій вшанування померлих акцентується увага на приналежності покійного до того чи іншого роду і навпаки: ступінь родового зв'язку живого родича визначає ряд обмежень щодо діяльності у ці дні (як бачимо із цього ж джерела): «Батько рубав дрова у Русальчин тиждень і покликав мене, що я помог рубать. А мати стала кричать не своїм голосом: «Ти їм (покійним – від авт.) не род, то ти й рубай, а його не чепай, бо вон йому род». У цьому випадку це стосується померлого по материнській лінії.

У творі «Дзяди» піднімається тема і соціальної «низькопробності» крізь призму релігійних уявлень. Постать головного героя Густава, який покінчив життя самогубством через зраду коханої, що вийшла за багатого герцога, асимілюється у групу «ходячих» мерців, які померли неприродною смертю. Віра в живого мерця завжди ототожнювалася з міфологізацією покійного. Таку міфологізацію померлих дослідники вважають одним із найбільш продуктивних механізмів створення демонологічних образів у слов'янській традиції. Померлі «нечистою», «передчасною» смертю (самовбивці, грішники, відьми, чаклуни, люди, які не зжили свого терміну життя) поповнюють ряди нечистої сили. У «Требнику» Петра Могили зазначено, що «церковного поховання негідні дев'ять груп осіб: язичники (турки, татари і всі інші погани), євреї, аріани і всі єретики, схизматики, відступники, які не розкаялися, самогубці, п'яниці, нехрещені немовлята й ті, хто загинув на поєдинках» [Требник митрополита Петра Могили, 1996, с. 540–588].

Багато випадків неприродної смерті можна було попередити, дотримуючись спільнотами певних вимог до поведінки православного вірянина, зокрема, обов'язкова присутність священника, який контролюватиме процес розлучення душі від тіла; сповідь, як основна дія очищення душі від гріхів, що дає можливість душі позитивне визначення після смерті; відспівування тіла у церкві, яке символізує непохитну приналежність померлого до віри та можливість претендувати душі на перебування з Богом та ін. У «Требнику» передбачена і ситуація, коли після завершення всіх ритуалів, зокрема, сповіді, окроплення свяченою водою, читання за помираючого «Символ віри», якщо той невзмі, смерть не настала. «У цьому випадку священник повинен був запитати помираючого і отримати відповідь на вісім особливих запитань» [Требник митрополита Петра Могили, 1996, с. 540–588]. Серед них виділяються наступні:

- 1) чи вірить він у догмати Православної Східної Церкви?
- 2) чи сподівається на вічне життя?
- 3) чи любить Бога?

- 4) чи жалкує про свої гріхи і просить, щоб вони були відпущені?
- 5) чи шкодує про гріхи своїх ворогів і чи просить, щоб вони були відпущені?
- 6) чи перепрошує всіх тих, кого образив?
- 7) чи приймає із вдячністю ту хворобу, що йому її послав Господь за гріхи?
- 8) чи обіцяє стерегтися гріхів і слухатися Бога, якщо йому буде повернено здоров'я?

О. Замура також аналізує види «злої» смерті, про які йдеться у віршованій збірці Климентія Зіновієва. У розділі «Про годину смертну» кожному її варіанту присвячено окремий вірш. Перелічено вісім «злих» способів розлучення тіла й душі: пожирання людини тваринами («звіроїдна» смерть), падіння з висоти, засипання землею, утоплення, замерзання, згорання у вогні, раптова смерть «без жодних причин або приключок, нітрохи не хворівши і не лежавши» та самогубство), на які заслуговують лише «бусурмани». Смерть у дорозі, далеко від рідного дому, теж небажана, бо ускладнює процедуру передсмертного відпущення гріхів і заважає віддати майнові розпорядження. Велика увага приділялася також попередженню про самогубство, навіть для військових, які перебувають у певних безвихідних обставинах. Климентій наголошував про дві обставини, які здатні підштовхнути людину до самогубства. Перша, коли «печаль є клята», друга, коли «не хочеться в руках помирати в ката» [Замура, 2013, с. 321–322]. Також не рекомендувалося накладати на себе руки тим, хто очікує страти. Спершу автор «Требника» зазначив, що від смертної кари можна відкупитись, а біблійну історію про загибель Іуди навів лише як другий аргумент проти самогубства.

Тих, хто поповнив ряди нечистої сили, згадає і Міцкевич, а відповідного образу вони набувають і у візуалізованому форматі, про який описується в Частині IV поеми:

*Jak strach albo rozbójnik, co to mówią w bajce,*

Z różnych kawałków sukmany,  
 Na skroniach trawa i liście,  
 Wytarte płótno, przy pięknej kitajce?  
 (postrzega sztylet, Pustelnik chowa)  
 Jaka to na sznurku blacha?  
 Różne paciorki, wstążek okrajce?  
 Cha cha cha cha!

Dalibóg, waspan wyglądasz na stracha! [Mickiewicz, URL].

Поділ на добрих і поганих покійників довгий період побутував у селах Полісся та сформував обрядову традицію ставлення до них. Сорока Матрона Миронівна 1934 р. н. із с. Білятичі Сарненського району Рівненської області зазначає, що «так помер спокійно буде лежать спокійно. А то хто знав щось, то той мусив ходити... От хто дітя мале покинув, може прийти. Мати до маленького дитяти, може прийти мати. Хто відьморством займався може може ходити, той. А хто його знає, хто займається ведьмарством. На могилках усіх хавають. Даже і задовітца то на могилках хавать тепер. Колись не ховали на мугілках ж, а на розхуднуй дорозі де небудь...Ну, а хто втопітца, то вже нечаянно то везуть на могилки». Відомо, що «нечистих покійників» хоронили поза межами загального кладовища. Наприклад, було зафіксовано від Шкодич Уляни Федорівни 1926 р. н. жительки с. Карасин Сарненського району Рівненської області елемент обряду щодо поведінки з таким покійником: «Такіх, шо вбілі, або топілі – то клалі, а такіх, шо давляться – то за оплотом. І колись, як я з бабою, бо матери я мало пам'ятаю, почті шо й ні – то як ідем з поля, да йдем, то баба несе рузку якусь ізломить чи палку і кідає: “Ето тобі подарок”, – на той курган, де в нас там був, який пуд плотом лежав, на кладбіщі, да під кладбіщем – то вже як ідем, то вже баба несе палки якоїсь кусок, несе: “Ето тобі подарок”, – і кідає, там куча така» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98].

Переважно в українській міфологічній традиції подібні покійники після смерті перетворюються на вампірів, відповідною характеристикою яких є

ворожість до людини. Вампір прагне вбити, занапастити людину – це загальний лейтмотив вірувань у цього персонажа. Поліський образ «ходячого» покійника відрізняється від усіх «вампіричних» варіантів цього персонажа тим, що значно більше осмислюється в традиції як покійник, ніж демон. Характерним свідченням цього є відсутність у Поліссі особливого найменування для даного персонажа, зазвичай його називають мертвяком, небіжчиком, часто його позначають не іменем, а дієслівними формами: ходить, лякає (порівн., наприклад: Якщо знахар помре, то він буде ходити і лякати людей). Основна дія такого персонажа, через яку він себе виявляє, – «ходіння», яким у східних слов'ян повсюдно позначається поява покійника в земному світі. «Ходячий» покійник, безумовно, небезпечний для живих, але, швидше, своєю приналежністю до сфери смерті, зіткнення з якою шкідливе для живої людини. Мотиви, пов'язані з випиванням крові, «підрізанням» життя і конкретизацією способів вбивства людей вампіром, що характерні для південного заходу слов'янського світу, у поліських уявленнях відсутні. Тут «ходячий» небіжчик небезпечний тим, що може «стягнути», забрати з собою живу людину, особливо того, хто порушує заборону надто оплакувати покійного. Можна зробити висновок, що уявлення про посмертну демонічність «нечистого» небіжчика належать до загальнослов'янської спадщини. Водночас ступінь цієї демонічності та конкретні форми її прояву, як зазначає С. Жовтий, мають діалектні особливості: у східнослов'янському ареалі вони менш інтенсивні, ніж у південно-західних регіонах слов'янського світу [Жовтий, 2015, с. 384–387]. Суспільство тримає дистанцію з таким померлим, що чітко простежується у «Дзядях»: самогубець Густав приходить додому до ксьонза, але сім'я священика відразу намагається відігнати його:

Ach, trup, trup! upiór, ladaco!

W imię Ojca!... zgiń, przepadaj! [Mickiewicz, URL].

Поневіряннями такої душі Адам Міцкевич розпочинає свій твір, аби зосередити увагу читача на стражданнях душ, загублених через жорстокість царя Олександра та переслідування поляків. На той час цар ототожнювався з

всемогутнім вершителем людських долі і життів, а його вороги вважалися «соціально низькопробними», згідно з визначенням узурпатора. Монолог «нечистого покійника» і є прологом твору. Власне, образ головного героя можна охарактеризувати, як опоетизованого автором привида, який не має багато спільного з усталеним у фольклорі образом упиря, що ночами ссе людську кров. Більше того, автор не стверджує однозначно, що герой – то достеменно мрець, самогубець. Може, йдеться про зранену уяву живої згорьованої істоти. У вказаному творі Адам Міцкевич висвітлює самогубство крізь призму художнього символізму нещасливого кохання, проте ми гадаємо, що у поемі, приуроченій національно-патріотичному вихованню громадськості, смерть через нещасливе кохання ототожнюється з несприйняттям проросійської позиції багатьма поляками. Тому головний герой драми пише на стіні: «Сьогодні Густав помер, сьогодні народився Конрад» [Mickiewicz, URL]. Конрад – ім'я з попереднього роману А. Міцкевича «Конрад Валленрод». Валленрод був героєм, який пожертвував своїм життям і щастям заради Батьківщини.

Якщо розглянути такий «соціальний поділ» покійників крізь призму релігієзнавчого аналізу, то бачимо, що різні відтінки цього невиразного почуття виявляються в похоронному ритуалі чи не всіх народів: в одних дається взнаки боязнь повернення мерця з могили, в інших – почуття нечистоти трупа, боязнь осквернитися від дотику до нього, у третіх – віра в злого демона. М. Міленіна наголошує на тому, що «в основі поводження з померлими лежить реалізація культу померлих, що вибудовується на одному з полюсів дихотомії – умовно позитивному і умовно негативному ставленні: прихильність – неприязнь; безбоязність – страх; залишення серед живих – витіснення зі світу живих; трупозбереження – трупознищення; виставлення – поховання тощо» [Міленіна, 2013, с. 174]. Реалізація цих відношень призводить до конкретних типів поховань, а вибір способу визначається характером суспільних відносин. Зрештою, така релігійна та народна терпимість і толерантність у контексті привітного спілкування та емпатійного настрою простежується у четвертій

частині поеми «Дзяди», коли «живий» мрець з'являється у будинку ксьонза. Можемо трактувати цей сюжет, як символізм підтримки католицькою церквою, що є символом духовності, моралі та культури серед польського народу борців за національну ідентифікацію та запеклих опонентів чужого поневолення та монархічної диктатури:

Patrz, oto ogień służąca nakłada,  
Siądź i pogrzej się; tobie potrzebny spoczynek.

.....

Jednak do nitki przemoczony wszystek,  
Zbladłeś, przeziąbłeś strasznie, drżysz jak listek.  
Ktokolwiek jesteś, długą przejść musiałeś drogę [Mickiewicz, URL].

Паралельно відчуттю власної приреченості сприяв і особистий досвід: ув'язнення, заслання, еміграція та знайомство з російським декабристським рухом, а також драматичне передчуття неминучих змін. Водночас сила художнього узагальнення дозволила кинути виклик не лише самодержавній сваволі, що спалахнула з новою силою під час написання твору, а й тиранії майбутніх часів. У тексті твору «Дзяди» ми спостерігаємо синтез народних вірувань та християнських уявлень, зокрема католицького обряду, де згадується чистилищна субстанція, притаманна уявленням винятково католицької церкви:

Czyscowe duszeczki!  
W jakiegokolwiek świata stronie:  
Czyli która w smole płonie,  
Czyli marznie na dnie rzeczki,  
Czyli dla dotkliwszej kary  
W surowym wszczepiona drewnie,  
Gdy ją w piecu gryzą żary,  
I piszczy, i płacze rzewnie;  
Każda spieszcie do gromady! [Mickiewicz, URL]

У контексті цього уривка спостерігаємо вчення католицької церкви, як основної підвалини польської національної свідомості. У ньому згадується

чистилице – післясмертне середовище душ, у якому вони готуються до перебування в раю. У своєму трактаті «Про град Божий» св. Августин стверджує: «Але із тих, хто відбуває тимчасове покарання після смерті, ніхто не приречений на вічні муки, які настануть після Суду; бо для деяких – як ми уже говорили – те, що не було прощене у цьому світі, може бути прощене у грядущому. Це означає, що вони не покарані навечно у прийдешньому світі» [Аврелій, 2022, URL]. Процеси, які відбуваються у чистилиці відрізняються від тих, які проходять душі під час митарств: у чистилиці здійснюється повне очищення душі від гріхів, яке супроводжується абсолютним фактом майбутнього перебування у Царстві Небеснім. Автор згадує чистилиці душі не лише в релігійному контексті, як такі, що відбувають покуту на тому світі – у повітрі, вогні, воді чи землі – залежно від ступеня гріховності. Водночас це має й спеціальний вимір: душі перебувають у місці, відведеному для попереднього визначення їхньої подальшої долі – раю чи пекла. Католицьке духовенство відіграло в цьому значну роль, зокрема шляхом видачі індульгенцій для померлих. Тут, в першу чергу, закладено смисл єднання польського народу в контексті повстання, боротьби, протистояння:

W jakiejkolwiek świata stronie:

....

Każda spieszcie do gromady! [Mickiewicz, URL].

Поєма Адама Міцкевича «Дзяди» несе свій історико-соціальний меседж крізь призму архаїчних вірувань Полісся – культу предків. Духовно-вербальний зв'язок поколінь сформував цілу плеяду традицій – обрядів поклоніння, обожнювання та постійного перебування в єдності зі своїми членами роду, які залишили цей світ. У поемі «Дзяди» чітко розкривається обрядова складова культу предків, представлена реалізацією одного із основних обрядів – святкування Дідів. Дана традиція має свої особливості: визначений період (дні, час доби), приготування та споживання ритуальної їжі, правила поведінки під час проведення таких днів тощо. Усі ці аспекти несуть глибокий символічний зміст, сформований на основі регіональних особливостей життя та побуту

мешканців Полісся, його геокультурний та історико-соціальний характер має власну самобутність та унікальність. Саме таке явище ще раз підкреслює прагнення людини залишатися безсмертною як в індивідуальному, так і в соціокультурному плані, апелювання до відчуття культурної, історичної та смислової самоідентифікації. А ці складові і є своєрідним ідентифікатором того чи іншого народу, нації серед інших.

### **Висновки до другого розділу**

Архаїчні уявлення про посмертне буття людини в релігійному світогляді слов'ян знаходили відображення переважно у фольклорі, усній традиції, обрядовості та проявах традиційної культури. У ХІХ ст. з'являється активне зацікавлення народною культурою: фольклором та віруваннями, які знаходять своє відображення у літературі, оскільки література є однією із культурних форм осмислення основ буття людини, зокрема й метафізичних. Зокрема, у письмових текстах яскравих представників творчої інтелігенції України та Польщі, представників романтизму – Тараса Шевченка, Лесі Українки, Юліуша Словацького та Адама Міцкевича. У певних їхніх творах крізь призму фольклору мотиви народних вірувань знайшли відлуння в окремих художніх образах, архаїчних символах, народних архетипах тощо.

Варто зазначити, що ідея метемпсихозу стала вагомим чинником формування європейської релігійної світоглядної системи, яка ґрунтується на вірі в можливість людини змінити хід історії – як власної, так і людства, адже вона передбачає ідею людської безкінечності. У творчості української та польської інтелігенції вона стає символом всенародного переродження, втілення у нове життя, ідею, форму. Така думка знайшла місце в контексті історико-культурного періоду, коли інтерес до народної культури, як маркера державності та національної ідентичності, піднімає пласти архаїчності та першоджерел. Отже, можемо говорити про вагомий внесок Тараса Шевченка, Лесі Українки, Юліуша Словацького, Адама Міцкевича у розвиток формування унікального релігійного процесу у світогляді поляків та українців, зокрема

спільнот, які проживають на території Полісся, та підсилення процесу народного самоствердження через глибоку традиційну культуру обох народів.

Серед народних вірувань українців про безсмертя побутують як рослинні форми перероджень, притаманні певним регіонам із природними та географічними особливостями, так і форми перебування душі у надприродних субстанціях згідно прижиттєвої соціальної поведінки, становища та статусу померлого. Асоціальні члени спільноти мали окрему післясмертну визначеність – русалки, упирі, вовкулаки. В ідеї їх комунікації між живими та померлими лежить відсутність конструктивності, що спонукає спільноти живих постійно шукати можливість соціалізації таких померлих членів роду. Усі ці процеси пошуку соціального порозуміння через релігійну складову народного світогляду чітко простежуються у творах Тараса Шевченка «Тополя», «Русалка», «Лілея», Лесі Українки «Лісова пісня», а також Юліуша Словацького «Балладина», «Лілля Венеда» та «Король-Дух». Варто зауважити, що релігієзнавчий аналіз цих творів був здійснений вперше.

Окремим випадком релігійних уявлень спільнот Полісся є віра в унікальну форму перебування душ — родових покровителів з-поміж членів роду. У поемі «Дзяди» Адама Міцкевича чітко розкривається обрядова складова культу предків, представлена реалізацією одного із основних обрядів – святкування Дідів. Дана традиція має свої особливості: визначений період (дні, час доби), приготування та споживання ритуальної їжі, правила поведінки під час проведення таких днів тощо. Усі ці аспекти несуть глибокий символічний зміст, сформований на основі регіональних особливостей життя та побуту мешканців Полісся, його геокультурний та історико-соціальний характер.

Вказані аспекти є прецедентом для висвітлення розвитку культурної дипломатії на основі культурної спадщини українців та поляків, безпосередньо релігійних культів та уявлень населення Полісся про смерть. А також методологічною основою для дослідження актуалізації архаїчних уявлень мешканців Полісся про смерть та метемпсихоз, проведення оцінки їх ролі в

контексті розвитку національної ідентичності та духовних цінностей населення громад Полісся.

### РОЗДІЛ 3

## ФОРМИ АКТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК, ПОВ'ЯЗАНИХ ІЗ КУЛЬТОМ ПОМЕРЛИХ

*У третьому розділі висвітлено форми актуалізації архаїчних уявлень мешканців Полісся про смерть та метемпсихоз, а також наведені приклади та здійснено релігієзнавчий аналіз релігійних практик пов'язаних із культом померлих – ритуальні жертви через культуру харчування, поминальний хліб, елементи творення тризни, голосіння та бебі-паті біля могил померлих родичів, а також форми вшанування загиблих військових, які активізувалися в період російсько-української війни.*

*Визначено підхід громадськості до похоронно-поминальних процедур крізь призму культурно-соціального перформансу, як своєрідної суспільної акції горювання – вербальна та невербальна форма донесення інформації про горювання, дії в контексті державних заходів поховальних процедур цивільних та військових, що мають релігійний чи культовий характер, проведення поминальних акцій на громадському та індивідуальному рівні із залученням традицій ритуального характеру та традиційної тяглості.*

### **3.1. Трансформація народних релігійних обрядів та ритуалів у сучасні перформативні практики вшанування померлих**

Ми говоримо про культ предків, як своєрідну унікальну релігію, притаманну українцям у своїй релігійній та соціально етичній парадигмі. Це соціалізуючий і водночас індивідуалізуючий сегмент особистісного людського буття, який визначає історико-світоглядну та соціокультурну притаманність особи, приналежність до певного родинного ланцюга поколінь, а в глобальному контексті – народності, національності. Культура пам'яті передбачає набір заходів, які супроводжують загиблого героя відразу після настання героїчної смерті – від дій вшанування, що застосовують до усіх померлих в контексті

поклоніння померлим, які набувають статусу надлюдини, до міфологізації, сакралізації, фольклоризації. Сьогодні на майданах населених пунктів громад чи не щодня проходять масові урочисті заходи вшанування загиблих військових – відспівування церквами різних конфесій, виголошення офіційних промов місцевим керівництвом, громадськістю, здійснення похоронних традицій: покладання квітів, вистелення квітами дороги, якою несуть померлого, споживання поминальної страви – колива, супроводження похоронної процесії грою духового оркестру тощо. Багато з цих елементів втратили релігійну ідею надприроднього, а швидше – це дань традиції. Проте все це – відлуння релігійного світогляду наших предків. Релігійний символізм та обрядовість ушанування померлих були настільки вкорінені в менталітеті українців, що ритуально-перформативна складова похоронного обряду залишалася незмінною. Використання квітів, вінків, рослин, наряджання покійника, поминальна процесія та похоронна музика свідчили про глибинні пласти народної поховальної традиції, у якій переплелися язичницькі та християнські елементи.

Радянські десятиліття, коли релігійні практики були обмежені, також вплинули на формування похоронних традицій. Свого часу радянська ідеологія намагалася змістити фокус уваги в поховальній обрядовості з покійника на суспільство: обряд громадянських похоронів трактувався як прояв поваги до людини, її трудової та громадсько-політичної діяльності, де соціальне переважало над індивідуальним. У кожному разі вірування та обряди, зокрема й похоронні, передаються з покоління в покоління, тому доволі міцно закорінені в людській свідомості. Щоразу вони передбачають особливу презентацію чуттєвості, тілесності та вербальності, особливо ті, які пов'язані із соціальними процесами втрати, горювання, які супроводжуються похоронними та поминальними діями. М. Карповець наголошує на тому, що дії, пов'язані зі смертю, мають перформативний характер, адже так само, як і решта соціальних дій, покійник є смисловим та символічним центром поховального обряду, який реалізується перформативно за чітким сценарієм у конкретному місці й часі;

автором перформативних дій є не покійник – його родина створює перформативне підґрунтя для поховального обряду як своєрідної акції смерті та задає певну символічну чи композиційну рамку для цієї виняткової соціальної дії: «В українській поховальній обрядовості перформативне інсценування, коли «абстрактні» правила набувають реального значення, впливають навіть на потойбічне перебування душі покійного» [Карповець, 2024, с. 59–61].

Існує два види перформативних способів донесення інформації в контексті поховального обряду – вербальний та невербальний. Останній передбачає візуальні дії щодо донесення ідеї горювання, зокрема траурне вбрання учасників та відповідне оформлення приміщення, особливо тієї локації, де знаходиться покійник. Наприклад, виставляють похоронну атрибутику – церковну (хоругви, хрест), і ту, що пов'язана з народними віруваннями (миска з зерном, хліб зі свічкою, встромленою у хліб тощо); закривають дзеркала, щоб душа не злякалася свого відображення; умикають у димівці світло, щоб душі не було страшно пересуватися тощо [МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25]. Для перформансу важливо, що така атрибутика в певних діях має різні символи, меседжі, але в цьому випадку вони ототожнюються зі смертю, потойбіччям, післясмертним існуванням. С. Гаєвська апелює до думки Е. Касірера, що «символ завжди є символом чогось і, в кінцевому рахунку, виступає суб'єктом, принципом формотворення та створення культурної реальності. Тому надмовні форми тлумачаться як сама реальність, адже поза мовою немає мислення: мова формує саму думку як реальність. Так само можна сказати і про міф, мистецтво чи релігію. Символи чи «символічні форми» – це апріорні структури, завдяки яким певний духовно-смісловий зміст пов'язується з конкретним чуттєвим знаком і внутрішньо приписується цьому знакові» [Гаєвська, 2015, с. 79].

До вербальної форми похоронного перформансу можна віднести ряд дій, що мають характер дохристиянських вірувань українців, але трансформовані у релігійний світогляд окремими, синтезованими з християнським вченням елементами, або ж реалізуються, як дань традиції попередніх поколінь

спільноти. Зокрема, під час похорону простежуються інценізоване спілкування присутніх із померлим чи його родиною: «Куди ж ти йдеш, а нас залишаєш?», «Як же нам жити без тебе?» тощо. Такі вислови не несуть ідеї отримання відповіді, а швидше висловлення присутніми своєї участі в одному з соціальних процесів як осіб соціальних. Висловлення співчуття – це теж перформанс, акція, що супроводжується ідеєю донесення до члена спільноти його подальше перебування в цій спільноті, відчуття соціального процесу, зрештою, дотримання певного сценарію традиції. В одній із громад північних районів Рівненської області, а саме у с. Яблунька Степанської селищної ради, навіть зберігся обряд запрошення на похорон. Місцева жителька Котелюх Людмила Василівна 1955 р. н. розповідає про його актуалізацію в житті спільноти: «В Яблонці ходять на похорон тільки, як кличуть. Якщо тебе не звали – ти туди не маєш іти. Ти можеш прийти до могілок, побуть, но в хату ти не заходиш. І так до цих пір. Да. Мерець умер, кідаєш мерца, когось коло мерца, щоб не встав, і ідеш просить, як на весілля, в Яблонці так: “Приходьте, бо мати померла”. І всіх, хто йде, всі потом ідуть, кого звав, хресного не позвеш і не прийде, і всі хто йдуть, несуть їжу, обов’язково з собою несуть їжу. Будь що, той може там якусь курку стушить, той може консерву взяти, той може цукерки взяти, так і заре: в їх – з голими руками, в нас ідуть так, ставлять на столі, його ж потом на обід, і там вже щось приготують із його» [МЕД: Степанська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.08. 2024]. Власне, представлена ціла постановочна частина жалобної події, яка є важливим чинником для подальшого формування аудиторії.

У с. Маринин Соснівської громади Рівненської області є подібний захід перформативного характеру, пов’язаний із постановочним запрошенням ритуального характеру – запрошення нареченими померлих батьків на своє весілля. Місцева жителька, Литвинчук Валентина Миколаївна 1939 р. н., розповідає: «Приходить Федорка ся – поїдемо вперед батька покличем на могілці. Пошли на могілці кликати батька. В її нема батька і в мене нема. Просим: на хліб, на соль, на коровай приходь, тату, до мене. То як попадали ми на сіх могилах – вона свого батька, а я на свого, дий так там сплакалися...»

[МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25]. Отже, вербальний складник є, безперечно, частиною поховального перформансу, оскільки відповідає класифікації К. Вулфа, зокрема є різновидом драматичної взаємодії, у якій тісно поєднані між собою тілесні та мовленнєві дії [Wulf, 2010, s. 44].

Сьогодні рідко де можна зустріти «причитання» над померлим, тим паче «фахівців» цієї справи – голосильниць. Проте сама традиція голосіння зберігається на Поліссі і практикується у формі традиційного обов'язку членів спільноти реалізації комплексу поминальних обрядів. Найбільш виражена ця традиція в с. Сварицевичі Сарненського району Рівненської області. Цей ритуал відбувається в поминальну суботу перед Трійцею, а також на Трійцю після церковних богослужінь. Сама ж релігійна традиція голосіння, як форма вшанування померлих, має глибинні психофізіологічні, морально-етичні й світоглядні основи. В. Гузій аналізує, що найдавніші відомості про її побутування на українських і загалом східнослов'янських теренах містять писемні пам'ятки XII–XVI ст. Про похоронні «плачі» згадується в «Повісті минулих літ» і Галицько-Волинському літописі, у «Слові о полку Ігоревім» та «Житті Константина Муромського», у творах Я. Менеція, С. Кленовича тощо. Відображено цей звичай і в пізніших літературних, історичних та етнографічних джерелах [Гузій, 2006, с. 581].

В окремих регіонах України існують традиції передпохоронних зібрань, особливо обрядових ночувань односельців у домі покійника, характерними були ігри біля домовини, залишки яких у багатьох гірських селах зберігалися ще в 70–80-х рр. ХХ ст. [Гузій, 2006, с. 582]. На Гуцульщині А. Свенціцьким було зафіксовано також обов'язкове привселюдне оплакування небіжчика його родичами під час «посижіння» й використання в траурному контексті музики (гра «у тугу» на скрипці та сопілках). «Бувало, що під музичний супровід відбувалися окремі ігри» [Свенціцький, 1912, с. 28]. На Центральному та Північному Поліссі практикувався винятково обряд голосіння. Дослідниця голосильної традиції І. Коваль-Фучило зазначає, що, на відміну від наддніпрянської, бойківсько-опільської та гуцульсько-подільської голосильних

традицій, «поліська голосильна традиція має оригінальність мотиву, що полягає в пошуку і впізнаванні померлого, який може повернутися до своєї оселі в іншому вигляді» [Коваль-Фучило, 2012, с. 68]. Наші пращури були переконані, що ті прохання та побивання за померлими, які проголошуються під час цього ритуального перформансу, змусять його душу перебувати поруч зі своїм звичним оточенням:

Ой моя ж родинонько,

Та моя ж годинонько!

та куди ж ти йдеш,

Та чого ж ти мене з собою не береш! [Коваль-Фучило, 2012, с. 263].

або

Та мій же ти й, хазяїн дорогесенький,

та ти ж і любив людей,

та подивися, скільки ж їх до тебе прийшло,

а тебе ж і нема!

А ти ж очечки свої та не одкриваєш... [Коваль-Фучило, 2012, с. 263].

У с. Сварицевичі обов'язково голосять за недавно померлими, точніше за тими, які померли впродовж останнього року, однак, якщо є потреба, жаль за рідним, то голосять і за давно померлими. Єфемець Марія Іванівна, мешканка с. Сварицевичі Сарненського району Рівненської області розповідає, що довго плакати не можна, оскільки це шкодить живим і навіть ненародженим: «Як багато плачіт – не можна! Кажуть, у вас, що в сльозах лежить? В сльозах лежить. Да і... я не знаю... Яка жінка розказувала, що дочка приснилася, каже: “Мамоу! Я пу пояс мокра! Не можу ніяк і висушитися”» [Шевчук, Ф.14–3, од. зб. 1196].

У контексті релігійної практики на заміну загальній традиції голосіння, як формі поминального перформансу, приходять практики горювання християнського обряду. Голосіння замінюються проповіддю священника, виконанням поминальних псалмів, зрештою, сам текст чину похорону побудований на сумних гіперболах, алегоріях, художніх образах, уривках зі

Святого письма – все це далеко не має заспокійливого характеру, а навпаки – стимулює атмосферу горювання, що є важливим для об'єднання спільноти навколо даної соціальної дії. Саме ж християнство пояснює такі дії приверненням уваги присутніх до власної індивідуальної поведінки богоугодного життя, а померлий підсвідомо є наочним прикладом «як не робити», він має «навчити» через свій стан дотримуватися законів, встановлених Богом через релігійні інституції. У сучасному Требнику в тексті Чину поховання мирських у 2 стихирі самогласній преподобного Іоана Дамаскина зазначено:

О, як тяжко душі з тілом розлучатися;  
 як тоді плаче вона, і нема, щоб хтось помилував її.  
 До ангелів очі підводячи,  
 даремно вона молиться;  
 до людей руки простягає, але немає допомоги.  
 Тому, улюблені браття мої,  
 помисливши про скороминуче життя наше,  
 просімо у Христа упокоєння для спочилого (спочилої)  
 і душам нашим великої милості [Требник, URL].

Поховальний перформанс як соціальна дія підсилює релігійну монополію на питання смерті. Тому роль священника та притчу (хористів, паламарів), які беруть участь у відспівуванні, є найвищою в соціальній ієрархії – від них за замовчуванням очікують надприродних дій, пов'язаних із післясмертним перебуванням померлого. Саме їхня роль має найбільший вплив на згуртування навколо релігійних обрядів у контексті травми. Л. Малккі доводить, що травматичний досвід може сприяти згуртуванню у вигляді «стихійних меморіальних спільнот». На думку дослідниці, вони постають у часи лиха, як об'єднання людей, що пов'язані біографічним, мікроісторичним, уривчастим відчуттям випадково виниклої спільноті пам'яті та минушого досвіду. Смерть та поховальні дії, що гуртують спільноту навколо померлого, як носія певної спільної інформації, мають певну значимість у період самих похоронних,

підготовчих та післяпохоронних заходів, а також в період поминальних днів, в які відбуваються певні соціальні дії релігійного характеру. Звичайно, тут прослідковується найнижчий рівень соціальної травми, ніж під час стихійних та масштабних втрат, але для тої чи іншої соціальної групи така подія несе травму, яка визначається як емоційними та психологічними шрамами, так і посткризовим життям, яке ці спільноти структурують згідно з власним досвідом. Їхня спільна пам'ять про травматичну подію може впливати на ідентичності, ідеї, бажання та вірування, «сформовані та трансформовані в минулі обставини, які були пережиті спільно незнайомими людьми» [Malkki, 1997, p. 91–92].

Згаданий дослідник Л. Малккі комплекс психологічних почуттів, що виникає в очевидців або учасників певної трагічної події, досвід переживання та подальшого проживання якої складно висловити без тривіалізації, прийнято називати колективною травмою. На відміну від особистої травми, колективна травма «прокладає собі дорогу повільно й навіть підступно через свідомість тих, хто переніс її, і тому вона позбавлена раптовості, яка зазвичай асоціюється з «травмою». Між тим вона залишається формою шоку» [Malkki, 1997, p. 154]. Тому релігія сформувала окремі форми реабілітації через поминальні періоди, дії, відвідування культових середовищ. Часто можна спостерігати, як представники родини померлого після втрати близької людини починають частіше відвідувати релігійні осередки, шукаючи внутрішньої реабілітації, і нерідко стають членами релігійної спільноти, до якої раніше не мали стосунку.

Варто зазначити, що в Україні нещодавно з'явилася практика, яка не пов'язана безпосередньо з релігією та в певній мірі нівелює монополію релігії на питання смерті – доули смерті. Вони займаються підготовкою людини до вмирання, коли воно вже неминуче, та допомогою родичам померлих в проходженні стадій трауру. Доули смерті як нова професійна фракція з'явилися у 2000-х. Навчати цього однією з перших почала Медична школа Гроссмана при Нью-Йоркському університеті, і тоді піонерами доул смерті стали медики та волонтери, що працювали в госпісах. Після створення

програми в Нью-Йорку техаська лікарня Бейлора та Комітет з клінічної етики розробили 6-тижневе навчання з медицини, психотерапії та соціальної допомоги для майбутніх доул при госпісах. Їм викладають не лише клінічні та психологічні практики, але й пояснюють, як розв'язувати пов'язані зі смертю технічні та логістичні питання: організувати похорон, скласти заповіт, розібрати речі померлого, зрештою, купити труну. У багатьох країнах цей процес називається шведським прибиранням або передсмертним прибиранням (*döstädning*), філософію якого розробила шведка Маргарета Магнуссен. Вона радить, наприклад, завчасно потурбуватися про долю домашніх улюбленців чи рослин або зробити коробку з написом «Викинути, не відкриваючи», куди можна покласти речі, не призначені для чужих очей [Війна віднімає не тільки право на життя..., 2023, URL].

В Україні до доул смерті за послугами зазвичай звертаються вже на етапі горювання, коли люди намагаються опанувати життя після смерті близького; під час активного вмирання, яке триває кілька днів або годин, в людини поступово вимикаються всі функції організму, допоки не залишаться останні – слух та дотик, тож доула може радити близьким говорити з людиною, тримати її за руку, щоб полегшити перехід до смерті. На практиці доули можуть включатися вже на етапі підготовки до похорону, одразу після смерті, через кілька років (під час затяжного трауру) або навіть у випадку, коли людина відчуває страх смерті [Я достатньо доросла, щоб витримати твоє горе..., 2024, URL]. Теоретично, доула смерті може проводити бесіди щодо післясмертного перебування душі, якщо родина помираючого чи померлого є віруючою і сама апелює до таких розмов, спільних молитов, відвідування храму для панахид тощо. Проте релігійний світогляд українців досить кардинально відрізняється від середовища, яке сформувало професійну функцію доул смерті, тому релігійні практики, зокрема, здійснення таїнства сповіді та/або причастя помираючого, соборування перед смертю, хрещення та вінчання літніх родичів є пріоритетними в українському суспільстві.

Якщо брати до уваги сільське середовище, то необхідно враховувати народний світогляд, зокрема аспекти народних вірувань. Особа, яка супроводжує підготовку до похорону та допомагає родичам у його проведенні, повинна знати, наприклад, перелік речей та їхнє значення у потойбічному перебуванні померлого, розміщення похоронної атрибутики відповідно до її сакральної та обрядової функції, а також ритуально-обрядові правила поведінки кожного учасника похорону. Тому українська інституція доул смерті повинна апелювати до національних особливостей менталітету українців, принаймі, до навчальної підготовки фахівців варто додати окремі аспекти навчальних ретритів для капеланів, помічників капеланів, а також курс історії релігій в Україні чи філософії релігії.

Варто зазначити, що в сільській місцевості до нині зберігається традиція «наражальниць» – це жінки, які мають комплекс знань щодо символізму тої чи іншої атрибутики, значення дій та процедур, які важливі для потойбічного життя покійника, а також є своєрідними контролерами ходу подій під час реалізації обрядового комплексу. Вони беруть участь у підготовці всіх похоронів у селі – їх кличуть відразу, як людина помирає. «Наражальниці» застосовують не лише релігійні ритуальні практики, але й володіють практичними навичками щодо фізичних та побутових особливостей померлого та його фізіології і способу життя. Котелюх Людмила Василівна 1955 р. н., с. Яблунька Степанської громади Рівненської області є сільською «наражальницею» ще змолоду, адже вона є третьою в поколінні, що займається даною практикою і виконує таку функцію у своїй спільноті: «Я до цього часу не боюсь тобі ніякого ні мерца, мені мерець шо – шо живий, шо мерець, мені все одно. Дей на другий день вихожу... на ту призьбу сядаю, беру якусь палочку і нитку, зв'яжу зроблю собі хреста такого, поставлю того хреста на призьбі і под окном сяду – голошу, геть усе те саме, шо голосили. Бабці не треба йти було, слухать, бабця все вислухала, шо голосили. Вона виходить, дай каже: “Ти вже перестанеш, чи не перстанеш голосить?” – “Бабцю, то ще там казали ж. Ще таке казали ж...” (сміється). Я виголошувала, це мені було 5 років». Інформаторка

також розповіла про свою функцію у жалобному процесі: «Якщо вже лежить і бачать, що вона буде вмирать, вона обмита геть на нет, але її обов'язково треба помить. Застилаєм клійонку на постіль, подкачали її, клійонку заслали, її положили, все зробили, що треба, положили, а воду обов'язков вилить туди, де ніхто не ходить, под якесь таке десь дерево окреме, що нога людини не буде ступать. Це так уже. Рушник цей що мили чи витирали, він спалюється. Одяг, так само цей, що людина лежала, спалюють в нас його. Сорочка день нічого не роздають, ніякого одягу, нічого не роздають. Ни ціє зав'язки з рук, з ног в'яжемо, слідкують на гвалт єдиний, щоб ніхто не забрав. Розв'язали – зразу в труну поклали і всьо, і на тому годі. А так, я знаю... А так, щоб мрець добре лежав, то треба йому влить горілки...». Далі інформаторка подає особливість звичайного бальзамування небіжчика крізь призму містифікації дії та збереження ритуального характеру: «Зразу тільки... чим раніше. От Ніна, яка була наша, вона ж була, Боже, яка зболена. Я прийшла, кажу, давайте-но так Зайцу так і Ніни, я влила їй, ну, 3 ложки, там буде десь грам 50 горілки... Не треба ніяке не заземлення, не тра тобі ніяке нічого, дівчата, тільки ше треба витирать спіртом весь час...» [МЕД: Степанська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.08. 2024]. Таким чином відбувається не лише здійснення ритуальної функції щодо вшанування померлого, але й прояв підтримки горюючої родини, яка має можливість перекласти емоційний і світоглядний обов'язок на «професійну» частину спільноти.

У контексті проведення заходів в межах проєкту «Культура пам'яті через традиції та мистецтво» із залученням жінок із родин військових, загиблих та зниклих безвісти захисників України в Рівненській області було проведено усне опитування щодо форматів відновлення ментального здоров'я. У підсумку більшість жінок визнали більш результативним відвідування культових місць, комунікацію всередині релігійних спільнот, спілкування з лідерами релігійних громад (священниками, пасторами), ніж, наприклад, звернення до представників соціальної сфери (психологи, арт-терапевти, фахівців із ментального здоров'я). У період війни робота релігійних лідерів та фахівців з

духовної реабілітації потребує підвищення кваліфікації за допомогою додаткових міждисциплінарних знань, тому в Україні починає активно розвиватися процес формування освітніх програм освітніми та релігійними закладами для відповідної підготовки.

Ще однією вербальною формою перформативної похоронно-поминальної практики є ритуальні елементи закарбовані в народній пам'яті традиції проведення тризни. Це повний комплекс заходів, присвячений вшануванню покійника, до якого входять формування високого насипу-могили, а також обрядові дії з обдаровуванням померлого всіма життєвими радощами. Початково тризну справляли за військовими, і лише значно пізніше вона перетворилася на похоронний банкет. У праці І. Огієнка є інформація про те, що над тризною пили й їли, проводили ігри та показові військові бої: «Душа покійного ще була тут, і тішилася грами» [Ларіон, 1992, с. 246]. Зокрема, проведення ігор під час похоронних ритуалів у цьому випадку є традиційним аналогом проведення військових ігор на честь богів у Римі та Греції. Наприклад, у Римі в травні проводилися ігри, присвячені богині Флорі, у яких, окрім ігор, відбувалися також і театралізовані дійства. Також у червні в Римі і Греції проходили ігрища на честь бога Аполлона: скачки, заїзди на колісницях, біг, силова боротьба та панкратіон. Найімовірніше, через зв'язок сутності цього бога з Купалом, трансформація подібних військово-спортивних заходів відбулася і в середовищі слов'ян, зокрема, купальські свята, які зберігають ідею ігрищ, фізичних ініціацій, розвитку тіла, духу, енергії. У контексті обрядових ігрищ, окрім театралізованих дійств та змагань, водилися хороводи – ритуальні танці, які нагадували рухи бойових тактик. С. Наливайко зазначає, що по-новому тепер можна поглянути й на знаменитий танець гопак. Маючи на увазі, що «гопа» та «гопала», які походять від другого ім'я Крішни – Гопало синоніми, що вони означають «пастух», «воїн», «цар» і пов'язуються з Крішною, який був божеством воїнів-кшатрїїв, можна припустити, що гопак колись був ритуальним пастушим або воїнським танком. Чи тим і тим водночас, оскільки Крішна, як і Аполлон, уособлює і пастуха, і воїна. Тут варто зазначити, що

грецький Аполлон, і український Купала, й індійський Крішна-Гопала тотожні не тільки функціонально, їх об'єднує спільне походження та однакове значення їхніх імен: Пастух, Захисник, Охоронець, Воїн, Цар. Тому дослідник апелює до думки про те, що «улюбленим танком запорізьких козаків був саме гопак, а запорізькі козаки – такі ж професійні воїни, що й індійські кшатрії» [Наливайко, 2000, с. 97–98]. Українські фахівці окремих бойових практик, зокрема лідер руху для розвитку духу й тіла нашої української молоді «Школа бойового гопака» В. Пилат, апелює до міркувань Платона, який, у свою чергу, споглядаючи танці озброєних воїнів, відзначив, що «танці легіонерів нагадують захисні рухи, стрибки назад та вбоки, а також елементи наступу. Військові стратеги розглядали танці, як військові маневри, бо танцювальні рухи могли об'єднувати ціле військо в єдину військову одиницю. Рух бойової фаланги був би неможливим, якби піші воїни не володіли танцювальними рухами. Танець – це найкращий спосіб вишколу рухів ногами» [Пилат, 1999, с. 29].

Відголоском бойових ритуальних танців є аркан, який називають танцем опришків. Він поширений серед гуцулів у Івано-Франківській, Чернівецькій та Закарпатській областях. Сам аркан – це частина важливого ритуалу гуцулів, посвяти хлопця у легіні. Після такої ініціації юнак отримував право не тільки танцювати в колі побратимів, а ще й використовувати у вбранні символи чоловічої сили: бартку (топірець) та черес (високий пояс з кількох шарів шкіри, який захищав тіло від протягів, а м'язи попереку – під час важких фізичних навантажень, звичних у горах). Традиція танцю аркану сьогодні є невід'ємною складовою окремих обрядових дійств гуцулів, тому відповідно до наказу Міністерства культури та інформаційної політики від 5 серпня 2020 р. № 2008 танець «Аркан з Ковалівкою» внесений до Національного реєстру нематеріальної культурної спадщини України для охорони, збереження та розвитку державою та безпосередньо громадами, де ця традиція побутує. Щодо особливостей танцю, то він включає в себе цілу плеяду закодованих рухів, які демонструють як аспект бойового мистецтва, так і ритуальні дії, пов'язані із певним релігійним змістом ритуалів ініціації: Аркан з Ковалівкою – чоловічий

танець з двох частин, який відрізняються за хореографією та музикою. У побуті танець завжди танцюють з двох частин, загалом називаючи його «Аркан». Перша частина – відома мелодія Аркану, яка в Печеніжинській ТГ має особливість у вигляді включення ще однієї музичної теми. Аркан танцюють в колі, кладучи руки на рамена (плечі). Основний крок: на «раз» права нога ставиться вправо, на «два» ліва нога йде вправо позаду правої, на «три» права нога знову рухається вправо, на «чотири» танцюрист злегка підстрибує на правій нозі (наче балансує, не відриваючи носка від землі), а ліва нога підноситься вправо вгору. На «п'ять» ліва нога ставиться на підлогу, на «шість» танцюрист злегка підстрибує на лівій нозі, а права нога підноситься вліво вгору. Автентичний танець «Аркан» танцюють так, як «проводить» поводитир. Поводир імпровізаційно комбінує відомі йому та танцюристам команди, задалегідь вигукуючи їх. Музики слухають поводитиря. Друга частина – Ковалівка – починається із вигука поводитиря – «Ковалівка», який є сигналом для музик змінити мелодію. За командою «А рісна на місци» чоловіки, трохи відпочивши, знову кладуть руки на рамена і починають дубасувати: сильно вибивати ногами на місці. На початку Ковалівки, за командою «Співай», чоловіки приспівують [МКІП включило три елементи до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України, 2020, URL].

Обряд творення тризни має глибокий соціально-культурний, релігійний та історичний контекст. В Іпатієвому Літописі описується тризна Ольги по князю Ігореві під 945-м роком: «І послала вона послів до деревлян, кажучи так: «Се вже йду я до вас. Тож зготуйте медів много коло города, де ото вбили ви мужа мойого. Хай поплачу я над гробом його і вчиню тризну мужеві моєму». Вони ж, почувши це, звезли медів вельми багато. А Ольга, взявши трохи дружини і йдучи без нічого, прийшла до гробу його і плакала по мужеві своєму. І повеліла вона людям своїм насипати могилу велику, а як вони насипали, звеліла тризну творити. Після цього сіли деревляни пити, і звеліла Ольга отрокам своїм прислужувати перед ними... і потім наказала отрокам сікти їх. І посікли їх п'ять тисяч» [Літопис Руський за Іпатіївським списком, 1989, с. 33].

Ідею «творення» тризни мешканці Полісся ідентифікували з місцевими географічними особливостями та перенесли до свого ареалу побутування значення давньої традиції, адаптувавши не лише історичні факти, але й створили власне підґрунтя для її передачі і сучасного обґрунтування. Смик Пелагея Трохимівна, 1911 р. н., уродженка с. Біловіж Сарненського району, розповідає про місцевий релігійно-обрядовий та географічний комплекс, який знаходиться на території того ж с. Біловіж: «А знов там пуд Буловижем є Тризна... Їгор з військом, і там бітва була, і там його вбілі, і там такий великій бруд був, така ричечка текла і бруд, ух, його вже те вуйско забрало і десь повезлі. Через кулкось день приїхала його жінка, вже Ігорова, із своїм вуйском, да над тим бродом справляла поминкі, да ми кажем поминки да похорун, а вони, в їх казали тризна, тризна... То назвали Їгоров. А те, а тепер кажуть за те – Женській Бруд і Тризна... О таке, а там вже за Буловижом, туди де, як до Олевська, знов Завишень є... То його там повісили і назвали Завишень» [МЕД РФЕТ за Договором з УСЗННА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98].

В Іпатіївському літописі згадується, що в контексті тризни Ольга плакала над своїм чоловіком, а отже, цей обряд включав у себе не лише розважальні видовища ігрового характеру, але й показову оплакувальну дію, драматизацію самої суті події [Літопис Руський за Іпатіївським списком, 1989, с. 33]. Звісно, що християнство намагалося викорінити даний обряд з поминального комплексу, адже згідно християнської позиції, смерть тих, хто покався і вів благочестиве життя, або «коли хто душу свою кладе за друзів своїх» (Івана 15:13), трактується як радісне завершення гріховного земного життя. Проте голосіння як релігійно-фольклорний аспект, що відображав дану складову справляння тризни, вдало асимілювався в християнську церковну традицію – було створено, як заміну, ряд віршованих поминальних текстів, які утворили канон поминальних богослужінь та відправ. Хоча в основі текстів і спостерігаємо глибокий психологічний зміст жалоби до людського тіла, для прикладу у тексті Самогласної стихири Івана Монаха, Голос 8:

Плачу і ридую,

коли роздумую про смерть... [Требник, URL].

«Але кожен вірш завершується позитивним настроєм самої душі, яка звільнилася від усього земного і йде до свого Творця» [Пастирські та літургійні роз'яснення щодо Чину християнського похорону, 2009, URL].

На сьогоднішній день елементами традиції обряду справляння тризни, які збереглися у народній релігійній свідомості українців та є традиційними обрядами в контексті похоронно-поминальної традиції є:

- масові відвідування місць поховань, зокрема похоронні церемонії, поминальні періоди та загальні дні жалоби за померлими;

- ритуалізована культура харчування на кладовищах – приготування, освячення та споживання обрядово-ритуальної їжі, залишки такої їжі на могилах;

- перформативна поведінка під час поховань чи поминальних заходів (зокрема голосіння та сучасні форми візуальної комунікації під час процесу горювання);

- форми вшанування загиблих військових, які активізувалися в період російсько-української війни.

Наймасовішим періодом здійснення спільнотами перформативних дій релігійного характеру є Навський Великдень. Це загальна релігійна акція, пов'язана із шануванням українців «живих і мертвих, і ненароджених...», яка реалізовується крізь призму синтезу релігійної свідомості, релігійних практик, народних традицій та вірувань. Слід зауважити, що пошанування означеного свята не є загальнопоширеним явищем на всій території України. Ю. Пуківський вважає, що у цьому відношенні «терени історико-етнографічної Волині якраз можуть вважатися одним з основних ареалів побутування цієї реалії народної культури» [Пуківський, 2014, с. 264]. Архаїчність назви «Навський Великдень» засвідчує вже те, що слово «нав» сягає праслов'янського періоду, коли означало «мерець», «домовина». Інша назва – Рахманський великдень. І. Огієнко у своїй праці вказує, що мерці здавна зветься в українців також рахманами; «живуть вони на південному Сході і в

далекій країні. Під рахманами дехто з дослідників бачать брахманів, цебто індусів. “В Азбуковнику з моєї бібліотеки поч. XVI ст.” читаємо на л. 93: “Рахмани – человъци”, а на л. 249: “В рахманех за Индією”. Земля померлих далеко за морем, куди збігаються річки. Навський чи Рахманський Великдень буває трохи пізніш від нашого, – у нас на Великдень шкаралущу з освячених крашанок кидають у річку, щоб вона сповістила померлих (рахманів) про Великдень» [Ларіон, 1992, С. 246]. У переказах, зібраних І. Франком, згадується звичай, що на Рахманський Великдень, у Великодню суботу, «кидають шкарлупу з яєць, котрими помазано паску, на воду, бо під землею є рахмани. Заким шкаралюща допливе до них, то переміниться в яйце. Шкарлюща пливе до них чотири неділі, тому Рахманский Великдень припадає четвертого тижня по нашім» [Франко, 1898, с. 208]. С. Наливайко аналізує такий сакральний зв'язок через історико-культурний аспект: «У народній пам'яті українців, очевидно, збереглася згадка про те, що рахмани-брахмани живуть на півдні, біля Чорного моря. Саме тут упродовж майже тисячоліття, починаючи з VI ст. до н. е., існувала колись могутня Боспорська держава, до якої входили численні сіндо-меотські, тобто індоарійські племена. А в пониззі Дніпра античні автори засвідчують існування держави, яку вони називають – Сіндика» [Наливайко, 2000, с. 12].

Аби не акцентувати уваги народу на традиціях Навського Великодня, християнська церква дозволила священникам розпочинати поминальні обряди згідно регіональних історико-культурних традицій. Варто зазначити, що саме такі традиції формуються на основі історичних, географічних особливостей тієї чи іншої спільноти. Л. Нагорна аналізує роль традиції крізь призму позиції Г.-Г. Гадамера, згідно якої це саме той простір, в якому розташовуються і історія, і пам'ять. Традиція формує середовище колективної пам'яті, яка трактується як мережа звичок, стереотипів мислення, умовностей, лінгвістичних протоколів, що надають смисл будь-якій історичній ситуації. Вона зберігає й оновлює усе те, що було значущим у минулому, і сам історик зрештою опиняється у полі її впливу. «Інтерпретація завжди виводиться з надр традиції, а щоб уникнути тих

передсудів, які остання несе з собою, і потрібна герменевтика – засіб наближення до минулого, яке здається чужим і дивним з сучасного погляду. Головним у ставленні до минулого є не дистанціювання чи свобода від нього, а неупереджене злиття з ним» [Нагорна, 2012, с. 85].

Поминальні обряди Навського Великодня спільноти разом із церковними громадами здійснюють у четвер на Світлому тижні, а в місцевостях, де він має назву Рахманський, нерідко його взагалі справляють окремо і святкують у середу четвертого тижня після Великодня на так зване Переполовлення, коли маємо половину терміну між Пасхою і Трійцею. На Рівненському Поліссі обряди починають проводити з четверга Світлого тижня, як підготовчий період до основного християнського свята поминання мертвих – це наступна, друга неділя після Пасхи, що називається за традицією східного церковного обряду Антипасхою (від грецького «замість Пасхи» – друга, нова Пасха). Вона має ще назву Неділі про Хому, або Хоминої неділі.

Один із важливих компонентів святкування Навського Великодня – розділення ритуальної трапези. У с. Великі Селища Рівненського району освячене під час поминальної треби коливо, (сьогодні це цукерки та дрібне печиво), споживається біля могил померлих родичів та кладеться на тарілку на могилу біля хреста. Саме ж освячення священником могил у цей день символізує собою надання покійному духовної їжі – молитви та окроплення свяченою водою його теперішнього фізичного місця перебування. Практикується також «віртуальна» ритуальна трапеза, яка відбувається вдома, але присвячена єднанню з померлими. За матеріалами зібраними Ю. Пуківським на Славутчині, тутешні інформатори стверджували, що «оставляють свячене на цей день» (с. Великий Скнит), «вранці ставлять свічку і так снідають, як на Паску» (с. Губельці). Досі подекуди побутує переконання, що «мусиш так пообідати на Навський Великдень, як ти обідав на Паску» (с. Великий Скнит). [Пуківський, 2014, с. 265–266]. Саме трапеза була основним епізодом великоднього поминання, позаяк символізувала розговіння померлих.

Активне повернення багатьох елементів творення тризни можна спостерігати під час поховань загиблих українських військових окремих підрозділів. Поховальна церемонія перетворюється на перформативне дійство: виступи побратимів та капеланів, які абстрагуються від спогадів про полеглого героя, а здебільшого говорять про національну ідею, роль свідомості українського народу у майбутній Перемозі; пускання диму, як інтерактивної форми відчуття потойбіччя, візуалізації атмосфери війни, середовища померлих, оповитих туманом; спільне промовляння молитви «Україно, свята Мати Героїв», зверненої до Матері-України, як до одухотвореної сутності, божественної особи, якій приноситься жертва у формі життя військового тощо.

Щодо останнього аспекту, то «Молитва українського націоналіста» є художньою інтерпретацією релігійних культів пов'язаних із військовими героями в контексті синтезу основних засад історико-соціального розвитку нації та релігійних уявлень українців про посмертне існування душі, метемпсихоз, первинні слов'янські культи, пантеон богів тощо. Текст молитви складений Осипом Мащаком, крайовим провідником ОУН на західно-українських землях (липень 1934 – серпень 1934) під час Львівського процесу, апелює до уособлення України, як священного культу, прототип християнського «милостивого бога», який змінює ідею жертви для задобрювання, на альтруїстичну жертву, а також розуміння, пізнання, злиття у єдину сутність із цим культом, а не ситуативне взаємоперебування із ним: «Бо Я милості хочу, а не жертви, і Богопізнання більше від цілопалень» (Ос. 6, 6)». Це простежується у тексті молитви:

Україно свята, мати героїв, зійди до серця мого.  
 .....

Нехай душа моя в тобі відродиться, славою твоєю опроміниться,

Бо ти, пресвята, все життя моє, бо ти все щастя моє.  
 .....

І розплинуса у тобі я і вічно житиму в тобі... [Молитва українського націоналіста, Ф.3 оп.1 од.зб.23, URL].

У тексті присутня ідея жертви, жертвоприношення Україні, як культу, божеству і Україні, як підґрунтя для породження таких же героїв. М. Еліаде наголошує на тому, що жертвопринесення усвідомлюється як спосіб відродження життя через смерть, а сама жертва набуває циклічного характеру: кожна колишня жертва стає матеріалом для нової, і цей цикл нескінченний. Особливого значення в цьому зв'язку набуває антропофагія – людські жертвопринесення, які здебільшого пов'язані із землеробством. М.Еліаде зазначає, що «смерть, сама по собі, не є певним кінцем або абсолютним знищенням, як іноді вважають у сучасному світі. Смерть прирівнюється до насіння, яке засівається в череві Матері-Землі, щоб дати народження новій рослині. Люди у своїй смерті та похованні були жертвопринесеннями Землі. Зрештою, саме завдяки цьому жертвопринесенню може продовжуватися життя, і люди сподіваються після смерті повернутися назад до життя. Жахаючий аспект Матері-Землі як Богині Смерті пояснюється космічною неминучістю жертвопринесення, завдяки лише якому є можливість перейти від однієї форми існування до іншої, а також забезпечує безперервний кругообіг Життя» [Еліаде, 2001, с. 219–220].

Характер жертви залежить від типу культури, тому в релігійній культурі жертвує всім заради Бога, в науковій – заради знань, в ідеологічній – заради інтересів нації. У цьому питанні є й інша сторона медалі – у кожному з цих випадків жертва є двигуном тієї чи іншої культури. І така жертва приноситься не для того, щоб щось сталося, бо вона сама є подією, процесом, після чого настане бажане – стале, довготривале, постійне. Водночас жертвоприношення є головною ідеєю розплати, викуплення, а добровільна жертва, жертвність є символом подальшого розвитку ідеї культури та тієї чи іншої культури загалом. Д. Базик, аналізуючи концептуальне переосмислення поняття війни, апелює до інтерпретації відповідної жертви і зазначає, що прикладом може бути виокремлення деякими рідновірами зі слова «війна» двох складових частин: «Вій» і «на», трактуючи їх як акт принесення треби (пожертви) персонажу давньослов'янської демонології, підземному володарю пекла і нечистої сили, на

ім'я Вій. У цьому випадку слово «війна» трактується як «Вій, на!», тобто отримай пожертву певної кількості людських життів. Оскільки вважається, що саме так мислили в давнину пращури-язичники, які намагались задобрити требами (пожертвами) лихі сили, для того, «щоб надати можливість для більшості людей продовжувати жити далі в кращих умовах та достатку» [Базик, 2024, с. 70].

Крізь призму художніх образів, їх романтизацію та літературне оформлення алегоріями яскравих прикладів національного змісту, у тексті «Молитви українського націоналіста» також прослідковуються релігійні мотиви ідеї метемпсихозу:

...Прилинь бурею вітру кавказького, пошумом карпатських ручаїв,  
Славою боїв Завойовника, батька Хмеля тріумфами,  
Ревом гармат революції, радісним гомоном софійських дзвонів.

.....

Задзвони мені брязкотом кайдан, скрипом шибениць в понурі ранки  
[Молитва українського націоналіста, Ф.3 оп.1 од.зб.23, URL].

У тексті також присутній релігійний аспект взаємної комунікації від культу до спільноти, яка очікує від нього покровительства, здійснення прохання, приналежності до нього:

...Щоб віра моя була гранітом, щоб зросли завзяття й міць,  
Щоб сміло йшов я у бій, як ішли герої

.....

Щоб пімстити ганьбу неволі, стоптану честь, глум катів твоїх,  
Невинну Кров розстріляних під Базаром і Крутами

І тисячів безіменних борців твоїх [Молитва українського націоналіста,  
Ф.3 оп.1 од.зб.23, URL].

У цьому випадку божественну сутність, інтерпретовану крізь призму України, можна порівняти з жіночим військовим образом Матері-Слави (в окремих варіантах перекладу – Матір-Сва або Перуниця). Вона представлена в напівзооморфному образі жінки-птиці або птиці з жіночою головою у

військових обладунках. Також її можна зіставити зі слов'янськими жіночими божествами, що мали функцію захисниці, войовниці, тієї, що ототожнюється з героїчними діями щодо етносу та народності. О. Знойко згадує дослідження С. Семчинського про пісню-міф про Дану-Дойну, в якому розповідається про той персонаж войовничої діви-богатирки, котра гасала по світу на бойовому коні, а той «з-під копита на два постріли каміння шпурляв». Вона також виступає під назвою Анастасії-Королівни (дружини Сонця), Непри (Днепра) та Непри-Королівни: «Божественне Сонце, відоме на ймення Хорса, або Ярила, в великоруських билинах постає в особі богатиря Чурила». Далі він подає один із списків билини про Непру-Королівну:

Говорить Непра-Королівична:

Та немає стрільців-добрих молодців

Супроти мене, Непри-Королівични [Знойко, 1989, с. 158].

Треба зауважити, згідно фольклору, який дійшов до наших днів, праслов'янська Дана мала три функції: вона була Дівою-войовницею, водночас дружиною Сонця (обряд Купала – обряд одруження), а ще, як і Марена, була причетна і до смерті. Такі паралелі можна провести з валькіріями, які мали подібну функцію, пов'язану зі смертю – «богиня ран», жадає «виснажених жил». Валькірій зазвичай зображають на конях, у шоломах, у кольчугах і панцерах, озброєних щитами та списами. Своїми списами вони спрямовують списи воїнів, а своїми щитами допомагають їм відбивати удари. Згідно з релігійними уявленнями давніх германців, Валькірії – це помічниці бога Одіна, власника Вальгалли. Вони виконують його волю при відборі воїнів, які потрапляють у Вальхаллу. У «Пісні валькірій» розповідається, що вони тчуть стяг і підбивають його мечами. У цей час на полі бою воїни б'ються закривавленими списами, кров стікає по щитах, усе поле червоніє від крові. Автор дає зрозуміти, що валькірії невидимі на бойовищі, але знаходяться у самому епіцентрі подій. «Вони тчуть полотно, переплітають нитки і таким чином вирішують результат битви, кому впасти за мертво від руки ворога, а кому ще продовжувати здійснювати подвиги» [Хоменко, 2022, с. 138–139].

Ще одним перформативним актом під час поховань військових є запалення димових засобів, як створення символічного антуражу військової атмосфери – кожен має проникнутися війною, пахнути війною, вдихнути війну. Дим також є символом туману, який теж, згідно досліджень О.Яковлевої, «може часто виступати як форма перевтілення душі після смерті» [Яковлева, 2005, с. 80]. Важливо згадати, що окрім похоронних заходів, сьогодні також практикується запалення димових шашок вагітними дружинами біля могил померлих військових у контексті ідеї єдності сім'ї попри смерть і всупереч смерті. Якщо має народитися дівчинка – жінка запалює шашку із рожевим димом, а якщо хлопчик – із блакитним. Така дія має релігійний характер, адже здійснюється, згідно з народними релігійними уявленнями, на місці перебування померлого – могилі. Могила – це ще один локус післясмертного перебування члена спільноти. Такі дії, пов'язані із підсвідомим потягом до релігійних практик, зосереджуються не лише у сільському середовищі, де, на думку Д. Базика, воно мало коріння свого функціонування у притаманних йому обрядових формах минулого, «зрослого на характері господарки і способу життя язичника-землероба, а в середовищі інтелектуальних та міських спільнот» [Базик, 2011, с. 256].

Важливо зазначити, що всі ці заходи щоразу мають певну формулу відтворення, але повторюваність дії щоразу інша. К. Вулф пов'язує таку особливість із міметичними процесами, що унаочнюють символічні знання в культурі. Ідеться про «повторення й відмінність», завдяки чому формується потужна креативна енергія під час інсценованих дій: «Повторення соціальної дії ніколи не призводить до її точного відтворення, а завжди створює нову ситуацію, у якій відмінність щодо попередньої постає конструктивним елементом» [Wulf, 2010, р. 18]. Це й обумовлює перформативну природу поховального обряду, «який трансформує, перетворює на певний час профанне в сакральне» [Карповець, 2024, с. 61]. На думку Е. Гофмана, дослідника соціальних театралізацій і перформансів, люди в різних ситуаціях поведуться по-різному, але не виходять поза межі усталених норм і цінностей. Теоретик

зазначає: «Ми послуговуємось терміном “перформанс” у тому сенсі, що він окреслює всю діяльність індивіда протягом певного періоду перед спостерігачами, безпосередньо впливаючи на них» [Goffman, 1956, p. 13]. М. Карповець тлумачить це в контексті поховального перформансу наступним чином: «Якщо це померла дитина, то дії присутніх мають драматичний характер, який переходить у істерику, невгамовний відчай, невимовну жалобу рідні. Проте, коли помирає довгожитель або людина, яка довго хворіла, дії присутніх мають кардинально інший характер та наявний підтекст радості за людину, яка «відмучилась», «гарно прожила», «заслужила у Бога довге життя» тощо. Як бачимо, важливим аспектом культурного перформансу у поховальній обрядовості має суспільний контекст, який безпосередньо впливає на інсценування і тон події» [Карповець, 2024, с. 64].

Сьогодні жалобна, пов'язана із питанням смерті, перформативна практика виходить за межі релігійного культу і часто керується питанням безсмертя, як окремою філософією чи соціальним явищем. Наприклад, у 2017 році академія у партнерстві з агентством Gres Todorchuk PR створила проект «Uncounted since 1932». З того часу щороку вони організовували вуличні поп-ап ресторани, де кожен охочий міг скуштувати страви часів Голодомору. Такі заходи студенти провели у семи містах України, а також в Ізраїлі та Бельгії. Акції демонструють світові, як українці в період Голодомору 1932–1933 років боролися за виживання, використовуючи для харчування те, що могли знайти: шишки, кору дерев, траву тощо. У меню: трав'яники (випечений хлібець із натертої трави, замішаний на гарячій воді з додаванням насіння льону); караваї (спечені дрібно подрібнені картопляні відходи із залишками зерен, замішані на гарячій воді); затеруха (запечене тісто з борошна, кори берези та води) та інші [Українцям показали, що їли люди у роки Голодомору, 2022, URL].

Іншим прикладом є акція у м. Рівне до Всесвітнього дня вишиванки: біля Свято-Воскресенського собору відбулася виставка-перформанс, на якій були представлені вишиті сорочки загиблих Героїв України. Організатори

акцентували увагу на увіковіченні пам'яті про військових, що віддали своє життя у битві з ворогом. З 22-ох сорочок, представлених на виставці, які мали свою історію, пов'язаних із їхніми власниками, загиблими військовими, була вишиванка Богдана Семенчука, що героїчно захищав українську землю на Херсонщині. За словами його матері, Алли Семенчук, син отримав вишиту сорочку у спадок від батька. Серед сорочок – вишиванка із бісеру, яку для 22-річного Альберта Шнайдера його мама, Наталія Козік, вишила власними руками (10 жовтня 2022 року він загинув) [У них ходили Герої: виставку вишиванок загиблих військових провели у Рівному, 2024, URL].

Такі приклади не пов'язані з релігійним аспектом буття українців, але вони порушують питання національного, народного безсмертя, уявлення про яке сформовано та розвивається на основі традиційного релігійно-духовного світогляду нашого народу. Сьогодні українська культура перебуває на передовій жорстокої війни. Український народ воює саме за національну культуру та національну ідентичність. Без них територія держави – це лише квадратні кілометри. А перше, що роблять окупанти на захоплених українських територіях, – демонтують національну пам'ять, знищують культурну спадщину, мову, церкву. Тому будь-який прояв філософії безсмертя засобами народності – це є вагомий внесок у підтримку національної ідентичності з усіма її цінностями та тисячолітніми процесами духовного самоствердження.

### **3.2. Роль поминального хліба в актуалізації культу померлих**

Тяглість багатьох аспектів народних вірувань щодо культу померлих – піклування, задобрення, очікування заступництва і покровительства від померлих – базується на уявленнях людини про принесення жертви, які збереглися та практикуються і сьогодні. Для осілого народу, після людського та тваринного жертвопринесення, найбільшим даром, який може принести людина надприродній сутності, є плоди її земних трудів. До сьогодні можна спостерігати відголоски традиції принесення їх в жертву Богу в межах святкування Спаса. Жертвою для померлих став хліб, у який українці

вкладають надзвичайно глибокий зміст. Передусім, хліб – філософія, яка включає в себе багато аспектів цивілізованого суспільства: релігійний, економічний, історичний, політичний та культурний. Тяглисть вагомої ролі хліба збереглася здебільшого через обрядовий хліб, який використовується в контексті релігійних та традиційно-обрядових ритуалів. Серед них – дохристиянські традиції, в основі яких лежить ідея переродження за принципом зерна, яке хоронять у землю і яке через певний час народжується знову колоссям і згодом дає життя багатьом через виготовлений із нього хліб. Процес смерті ототожнюється з врожаєм, а померлий сприймається в аграрних образах як персоніфікація плідності землі. Це пов'язано із функціонуванням у релігійній свідомості нашарування вірувань землеробського культу, який виникає в період матріархату, у той самий період, коли формується релігійна система культу предків. Відповідно сформувалося слушне уявлення – все, що помирає і хорониться в землю, через певний час воскресає і народжується в новій суті [Яковлева, 2005, с. 81]. Отже, померлого ховають у землю, щоб він міг постати з неї подібно до рослини – зерна.

У цей період основним видом виробничої діяльності було мотичне землеробство, яке виросло зі збиральництва. А збиранням раніше займалися жінки, тому новий виток суспільної діяльності сформував відповідні релігійні уявлення та соціальний устрій, що мали невід'ємний синкретичний характер. Відповідно, формується образ смерті – старої жінки, яка в певний час приходить з косою забрати життя. Коса є теж небезпідставним атрибутом, адже застосовується у землеробській діяльності нею косять колосся із зерном. Тобто, за допомогою цього сакрального предмета здійснюється дія розірвання зв'язку із середовищем свого початку, зародження, проростання, життєвого функціонування, для продовження життя у іншій формі – зерні, яке або знову помре в землі для подальшого воскресіння, або матиме іншу форму життя – хліба, який у свою чергу дає життя людству.

Основною складовою усього комплексу атрибутики поховальної обрядовості є хлібина. Так називається круглий хліб, який постійно

супроводжує померлого – від моменту, коли його, вже нарядженого, кладуть на лаву чи в труну, до опускання труни в могилу. Буханець обов'язково має бути круглим (не цеглинка), що символізує коло – вічність, яка не має ні початку, ні кінця. Хліб також символізує людину, яку Бог створив із божественного тіста та вдихнув у неї життя. Хліб – земля, з якої народжується плоть, у яку йде плоть після відходу душі тощо. Навколо хлібини виставляють свячену воду, свічку в горнятку із пшеницею (вона ж може бути встромлена у хлібину), сита (коливо), ікони Спасителя та Богородиці, портрет померлої людини. Після виносу померлого/померлої із дому, хлібину кладуть на віко (кришка труни). На зображення Розп'яття простеляють по горизонталі віка маленький рушник, який має назву «колода» і на ньому лежить хлібина, яку забирають перед опусканням труни яму.

Традиційно хлібину віддають дяку – «хай споживає і поминає» або ж забирають на поминальний обід, де її розрізають і дають кожному з присутніх по шматку. О. Боряк зазначає: «Найархаїчнішим видається його «рух» від хати мерця разом із труною (тілом) до кладовища, а після поховання – зворотний рух до вихідної точки» [Боряк, 2021, с. 149]. Мається на увазі дім, родина. Вже вдома родичі її сушать і зберігають шматки поруч із атрибутикою, що лишилася зі стола біля покійного/покійної (ікони, свічка, портрет) до сорока днів, а потім споживають. У деяких селах Рокитнівщини, що на Рівненщині, прийнято відразу давати хлібину худобі або кришили курям, гусям, качкам. Боряк також зазначає, що у с. Старі Коні, що на Зарічненщині, старожили наголошують, що така поведінка з хлібиною не припустима: «Худобі не можна дати, то я носіла на ріку... Пустила, хай собі пливе. Риба поїсть». Також дослідниця наголошує, що в цьому випадку хліб варто розглядати в контексті метафори встановлення зв'язку зі світом померлих через водну стихію. Подекуди в Північних селах Рівненщини зустрічається звичай іти додому до покійника/покійниці з хлібиною – «щоб не з порожніми руками» [Боряк, 2021, с. 136].

Х. Вовк вказує на те, що звичай давати мерцям хліб також дуже давній і грав досить поважну роль в похоронному ритуалі багатьох народів. «Індуси бременських часів вкладали хліб у руки своїм мерцям перед тим, як класти їх на ватру. Як свідчать хроніки, старі чехи клали пів буханця хліба коло могили; литовські русини, як свідчить Meletius, також клали в головах мерця хліб та ставили глечик з вином; сучасні чехи роблять це ще й тепер. Той самий звичай знаходимо в сербів та поляків; вживання хліба в похоронному ритуалі існують також у германських та романських народів» [Вовк, 1995, с. 333].

Ж. Янковська апелює до ідеї надприродньої функції хлібної жертви, яку також приносили хатнім духам, зокрема домовику, духам поля (на добрий врожай), водянику, аби, з одного боку, задобрити, а з другого – знешкодити їхню згубну силу, бо вони також вважалися істотами межовими. Фразеологізм «ділити з кимось хліб-сіль» означає переживати разом радість і труднощі, а «з'їсти разом не один пуд солі» – пережити разом багато незгод. «Окраєць хліба (раніше – обов'язково з рідної печі), взятий у дорогу, також виконує функцію оберега» [Янковська, 2021, с. 7].

Хліб набуває релігійного символізму й у християнстві та розглядається як тіло Ісуса Христа. Церква формує систему ритуалів і обрядів, що базуються на ідеї хліба як божественного Тіла – хто його споживатиме, матиме життя вічне. (Івана 6:54). Поступово, із формуванням християнського богослужбового обряду, створюється ритуальний хліб, який має символізм жертвовної плоті, адже ідея переродження душі через споживання людського тіла, яке мав Христос, потребувала зрозумілого, примітивного формату – спеціальний священний хліб, який містичним чином перетворюється під час євхаристії у плоть, але зберігає свій хлібний традиційний смак, запах, вигляд. Такий євхаристичний хліб у католиків латинського обряду та в англіканстві – гостії, назва яких походить від латинського «hostia» (жертва), випікаються з прісного тіста, що складається винятково з борошна й води, символізуючи перероджену душу через водне хрещення. Ритуальний хліб християн східного обряду – просфора, включає в себе ще й третю складову – сіль, яка, згідно з

тлумаченням Отця Церкви Симеона Солунського, знаменує розум і вчення Христа, який визначив цим терміном самобутній та унікальний статус своїх послідовників: «Ви – сіль землі» (Мф 5:13) [Пояснення Святої Літургії: просто і доступно, 2022, URL]. Просфора також символічно складається з двох частин, які виготовляються з тіста окремо одна від одної, а потім з'єднуються разом, що символізує два начала Ісуса Христа – Божественне і Людське. Це означає, що людина, яка споживає такий хліб, може розраховувати після своєї фізичної смерті, виходу з людського тіла, на божественну, метафізичну форму буття.

Сакралізація хліба, як рятівної сутності, виразно прослідковується у християнстві. В апокрифі «Слово святого отця нашого Агапія про людину, котра залишає дім свій, бере хрест і йде за Христом, як велить Святе Євангеліє» з Успенського збірника (XII ст.), описується випадок із головним персонажем, Агапітом, який вирушає з Божою допомогою до поцейбічного раю, що розташований на периферії Ойкумени за Океаном, і зустрічає там пророка Іллю, який дарує йому цілющі хліби та супроводжує потойбіччям. О. Пелешенко аналізує, що далі в сюжеті акцентується увага на хлібові як рятівній субстанції – Агапій потрапляє на корабель, де потерпають дванадцять мореплавців (алегорія душі, що гине без святого причастя в морі житейському, спорідненого з пустелею як місцем випробування Мойсея, Іллі та Христа). «Ми [пливемо вже] третій рік, заблукали в морі й не знаємо, куди плийти. [За цей час] брати наші вмерли від голоду, холоду й бур. Ми ледь живі. Ні хлібом, ні водою не насичувалися ми багато днів. Сьогодні чи завтра ми помремо». Там він «бере шмат хліба, що дав йому Ілля в раю, перехрестив його хресним знаменням на чотири частини, воздав хвалу Богу й віддав їм. їли хліб, і наситилися, частина ж лишилася цілою» [Пелешенко, 2016–2017 с. 63–64]. У Біблії подібний символізм згадується в наступних частинах: із двадцяти ячмінних хлібів наказав пророк Єлисей, єдиний очевидець вознесіння Іллі, нагодувати людей, на що «слуга його сказав: «Що оце покладу я перед сотнею чоловік?» Та він відказав: «Дай народові, і нехай їдять, І [...] вони їли й позоставили, за словом Господнім» (2 Цар. 4:43–44).

Формула створення євхаристичного причастя – тіла і крові, через яке людина може мати нову безсмертну форму існування, синтезувалася із окремими елементами народних вірувань слов'ян, у зв'язку з чим виник новий вид обрядового хліба – коливо. Його використовують виключно в поховально-поминальній системі традицій, що апелює до ідеї переходу душі з однієї матерії в іншу, де смерть є лише засобом для цього. Саме коливо включає в себе три елементи, як і просфора: хліб (це може бути і зерно, як першопочаткова стадія хліба), вода і сіль.

На Поліссі побутує традиція приготування різновиду колива – сити – солодкої води з медом. Дослідниця О. Боряк виявила, що «розмаїття лексем на означення основної поминальної страви, зберігається назва «сита», що вживається стосовно цієї страви. Тим часом у с. Дроздинь, розташованому на кордоні з Білоруссю, зафіксована номінація «кана» (але також і «коливо»), трохи південніше, у селах Березове, Кам'яне – «канун», і в решті сіл – «коливо» [Боряк, 2021, с. 124]. Валюшко Галина Петрівна, 1932 р. н., із с. Городець Сарненської громади Рівненської області розповідає: «От коливо, ще як я пам'ятаю, то коливо було таке: вода, мед і просфора, а зараз вже більше вже варять рис, чи ізюмом прикрашають чи різнокогльоровими цукерками. А колись, я так пам'ятаю, якщо з церкви йдем і є вже паляніца, то тоді з паляніци робілі коливо і плюс мед. З паляніци робілі, бо просфори не було, бо служби ще не було як такої. Як, допустім, померла людина, а служби ще за нею не було, то кришили паляніци в оту воду з медом і з цукром. Ну а зараз вже вбільшості рис варять да там чи ізюмом прикрашають чи кольоровими цукерками, а колись не було рису, в нас даже голубці були з пшона... Було коливо – вода з цукром або медом. А рис, то вже пішов не так вже й давно. Я ще помню...» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. Ідея цієї священної солодкої страви схожа на амброзію – їжі богів з води і меду, про яку часто згадують в історіях грецької міфології. Відтак сита – їжа потойбічного, вищого світу, де перебувають вищі сили.

У багатьох селах Рівненського Полісся зберігається обряд приготування сити шляхом поєднання з покритим хлібом, а частіше – зі спеціальними похоронними коржиками. Їх печуть символічно три, як символ Трійці, але можна припустити й таку версію – тривимірність світу: Прави (світу богів), Нави (світу померлих) і Яви (світу живих), адже під час смерті душа померлого може перебувати в різних вимірах. Тому коржики печуть винятково на похорон. Їх обрядове призначення стосується тільки перебування померлого/померлої у тілесній формі серед живих, тому тісто замішували відразу після смерті людини. Тематика цієї страви існує навіть у фольклорі – проклинаючи кривдника, кажуть: «Щоб по тобі скоро коржики пекли!», що означає бажання швидкого наближення його смерті. Один із коржів розділяється у чистому вигляді серед учасників похорону на кладовищі – місці перебування тіла, а два – розламують в хаті – місці перебування душі, та вкидають у ситу – солодку медову воду, що є аналогом приготування церковного причастя ортодоксальної традиції. Варто зазначити, що в народі Причастя асоціюється з медом, яке «батюшка дає в церкві».

Сита споживається з окремої посудини, яка використовується тільки на похороні і поминальних діях, оскільки несе тематичний характер приналежності до смерті, подій, що розділяють душу з тілом. Споживають її однією ложкою, як причастя церковною ложницею, що символізує єдність роду, спільну ідею вічності для усіх присутніх. Споживання поминальної сити на початку обіду (обмежувалося трьома ложками, «...більше і не дадуть, хватить, бо не можна») залишається непорушним законом: «Баба Олександра померла, да не пом'янули її, канун – зроблять з сахару таку солодку воду, туди хліба накидають да поминають, як уже пообідають, поминають. А вони забули, що миска на покуті стояла, то та миска впала під стол, не розлилася, нічого, стала і стояла так нечепана. Кажуть, що то душа» (с. Кам'яне)» [Боряк, 2021, с. 124]. Дуже часто практикувалася традиція розломлення хліба для сити відразу гарячим, щоб пішла пара, адже вважається, що нею харчуються душі померлих. Слід зазначити, що в поминальні дні для частування померлих ставили на стіл

саме гарячу їжу, щоб родина, жива і мертва, мала однакові можливості споживання поминальної їжі. А це ще раз підтверджує уявлення про матеріальне перебування душ, перероджених в іншу форму, сутність.

Варто зазначити, що ритуальне споживання меду і хліба, поєднання яких у поховальній традиції символізує переродження в іншу матерію, часто зустрічається в українській весільній обрядовості. Наприклад, згідно досліджень С. Маховської про «медовий місяць» зазначено, що цей період передбачає традицію споживання меду і хліба ще від перших етапів весільних обрядів: «Обрядова практика зустрічі молодих хлібом і медом широко побутувала з різними локальними відмінностями на теренах карпатського і прикарпатського регіонів, на Східному та Центральному Поліссі тощо» [Маховська, 2021, URL]. До слова, на території Дубровицької громади Рівненської області ще донедавна існувала традиція пригощання «потапцем» – змоченим хлібом у солодку воду з медом. В межах християнського віровчення існує своєрідне метемпсихологічне обґрунтування такої думки: у Євангеліє зазначено, що «залишить чоловік батька й матір і приліпиться до своєї дружини, і будуть двоє однією плоттю. Так що вони вже не двоє, а одна плоть. Тому, що Бог поєднав, того людина хай не розлучає» (Матвія 19:5–6). У церковному переданні про посмертні митарства (перепони душі) преподобної Федори є відіння преподобного Григорія (учня преподобного Василя Нового) про митарство блюду, в історії якого лежить образ тіла Федори, з яких злилися тіла чоловіків, з якими вона вступала в статевий зв'язок – своєрідне гріховне переродження її душі в контексті маси інших тіл [Українська література XIV–XVI ст., URL]. Побутує думка, що метемпсихоз є не лише результатом посмертного переходу душі в іншу матерію, але й при життєвому існуванні плоті людина може перероджуватися в інші форми: наприклад, тіло дитини, потім сформоване доросле, а потім старіюче і немічне, а також – форма перебування у лоні матері.

Аналогом солодкого хліба, що замінює поліську «амброзію», є пироги. Термін «нести пироги» на поминальні дні за померлим до церкви означає цілий

комплекс, пов'язаний із поминальними заходами щодо конкретного померлого. Самі пироги є невід'ємним харчовим атрибутом похоронної обрядовості – їх печуть на «жалобний обід», на який запрошують родичі померлого/померлої на кладовищі після поховання покійного/покійної. А під час їх приготування та подавання на стіл періодично приказують, ніби в контексті розмови з покійним/покійною: «По твоей голове пирогов напекли». Готують їх традиційно: начиняють солодкою начинкою з ягід чи фруктів або з маку і родзинок. Ця поминальна страва символізує собою своєрідну солодку розраду родичам та близьким, які прийшли пом'янути померлого/померлу.

В окремих громадах Полісся зберігається традиція жертви померлим через безхатків – на вікнах дому чи жердині могильного хреста в день поминальних заходів щодо певного померлого або на Великдень залишають поминальні пироги, щоб такі люди їх споживали і «поминали». Вважається, що Бог жаліє таких осіб з низьким соціально-економічним рівнем життя і через їхні поминальні дії полегшить долю душі покійного «на тому світі». Котяш Ялина із с. Залужжя Сарненського району Рівненської області розповідає: «Напечут пшеничних перажков, да в миську, в миську, черепяна міська така, а ходілі старці мешті із торбамі такімі, бо були бідні люди всякі, приходят із других сьол. А були Проводи в нас посля Паскі, тепер в неділю, а колісь були в понеділок. То то вже як началі, ето так при союзі, вже як началі ету, перейменовалі і в неділю вже йдут. Заходят люди да кладут пірожки тиї, пшеничні пірожки, на хрести широкі були, то на ті хрести, на могілки кладут, а ті вже старці мешті ходять збірают. І поминалі души. Тепер поминки – несем панахиду в церкву, батюшка моліца, читає за тіх, кого вже подамо, а тоді люди віка звалі, ето так поміналі саме ті, хто збіралі пірожки. Ну там кажеш: помяні, Господі, душу Іванову, а там вже той старец чи старченка каже: помяні, Господі, знающих і незнающих, которих на воді потопалі, котори на войні погібалі» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023].

Також велику роль відігравала форма випікання пирогів. Інформаторка наголошує: «Пеклі пірожкі, якщо потопельник є, то велікі довгі, а не круглі, а

маленькі пеклі в міскі, да й в міскі і носілі на могілкі. А там стілілі настольнецу да абісали да старці душі поменалі: “Помяні, Госпаді, Льоньову душечку, помяні, Госпаді, Любину душечку”. Сколькo родні закопани, то стоко душей помінают. Тепер дехто гроші дає тому, хто душі помяне, то в місочку, а там старцям вісипалі» [МЕД: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023]. На Поліссі, а саме в с. Харалуг Рівненського району Рівненської області, збереглася традиція випікання пирогів «стовпчиком». На сьогодні вона не лише поминального характеру – жінки печуть його як повсякденну страву. Раніше він випікався для поминальних днів або ж на весілля. Ця традиція має глибокий символічний зміст – випікання хлібних ярусів відносять до уявлень про Дерево життя або Дерево Роду [Дмитренко, Іванникова, Лозко, 1994, 140 с.]. У народній обрядовості українців зберігається традиція хліба, який символізує заміну кривавої тваринної жертви на безкровну. Насамперед мова йде про універсальний як для весільної, так і поминальної традиції ритуальний коровай. Х. Вовк. зазначає, що «його назва дуже близька до санскритського, грецького, латинського слів, які означають «м'ясо» (сюди стосуються теж слова крава, корова, кров, кге^у тощо). Ця назва натякає на те, що його вживають замість тварин, яких колись приносили в жертву. На український коровай приплітають зверху, крім образів сонця та місяця, ще тваринні символи: виліплених з тіста голубів, а іноді й різних інших тварин та їх частини» [Вовк, 1995, с. 198]. Можемо спостерігати окремі приклади розвитку ідеї реінкарнації у контексті синтезу культу предків і тотемізму. Зокрема, на думку С. Ульяновської, священними вважаються білі голуби – «їх забороняють їсти, бо можна накликати лихо» [Ульяновська, 1989, с. 39].

Знову ж таки, жертвний меседж короваю апелює й до християнської позиції жертви Ісуса Христа, що уособив ідею старозавітного покоління жертвної тварини й приніс себе в жертву, як Агнець Божий. Піфагорійці не вживали м'ясної їжі, бобів, деяких видів риб, дотримувалися численних приписів та заборон [Кралюк, 2024, с. 84]. Зокрема, такі окремі заборони, як заборона вживати м'ясо та боби, як основні аспекти славнозвісного

«піфагорійського шляху». Також припис не вживати в їжу м'яса тварин чудово укладається в контекст ідеї про метемпсихоз. Якщо душі людей можуть переходити в тіла тварин, то їсти тварину – це все одно, що їсти людину. Адже не випадково заборони аналогічного типу існували й існують у багатьох релігійних навчаннях Індії, де також поширилося вчення про переселення душ.

Ще одним видом поминального хліба, який символізує безкровну жертву, є паска. Згідно з християнським вченням про смерть і воскресіння Ісуса Христа, це означає виведення душ померлих із пекла, куди вони всі потрапляли, доки Бог не приніс Себе в жертву. Отже, після такої божественної дії наступила вічність. Спочатку душі існують у тілесній людській субстанції, створеної за образом і подобою Бога: «І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою. І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх» (Буття 1: 26–27). А потім, після смерті, вони перебувають в оновленому тілі: «А наше життя – на небесах, звідкіля ми чекаємо і Спасителя, Господа нашого Ісуса Христа, Який перемінить тіло смирення нашого так, що воно буде відповідне славному Тілу Його, силою, якою Він діє і підкоряє Собі все» (Флп. 3: 20–21). Тому паска, як ритуальний хліб свята Воскресіння, приноситься як жертва і для споживання живими, так і частування померлих на Навський Великдень.

У цей день на кладовище зазвичай несуть паску та крашанки, як символ вічного життя. Раніше поліщуки влаштовували поминальні трапези на кладовищі. Яковець Галина Макарівна, 1947 р. н., мешканка с. Карасин Клесівської громади Рівненської області, розповіла дуже цікаву древню традицію свого села, яку вона ще застала, коли прийшла сюди в невістки. Замість традиційної Поминальної неділі поминання відбувалося в понеділок, тобто на другий день Великодня: зранку лише старші жінки йшли на кладовище, обходивши свою «умершу родню» і сідали вечеряти там же, між могил. Але ділилися на групки не по родичах, а так, з ким по сусідству були розташовані їхні поля. Найстарша жінка в такій групі замість священника читала молитву «Отче наш» і розламувала хліб, всі жінки брали по шматку і

віддавали його одна одній, аби кожна мала таку скибку хліба. З'їла трішки і ще й занесла шматок у свою родину [МЕД: Клесівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/08.04.23]. Сьогодні ж на Провідну Неділю не прийнято споживати їжу на кладовищі. Родина після відвідування могил рідних, організовує поминальні обіди вдома. Усі члени родини, які з'їхалися, споживають коливо, крашанки та паску, згадуючи померлих словами: «Царство Небесне. Хай нас ждуть довго...»

Іншою ритуально-обрядовою стравою є кутя, котру споживають вперше на Святвечір перед Різдом та яка супроводжує усі різдвяно-новорічні празники. Символізує вона, звичайно, перероджені в зерно душі померлих. Сучасна кутя має різні нововедення: її готують з горіхами, родзинками, печивом, цукерками. Проте першопочаткове її призначення – це каша. Х. Вовк виводить походження цієї страви ще з неолітичної доби та зазначає, що для каші найчастіше вживаються зерна гречки, проса, ячменю, рідше – пшениці (для ритуальних страв). Отож, саме для поминальної традиції використовувалася пшениця як символ хліба в його первісному значенні. Ритуальні страви цієї вечері, кутя та узвар, мають дуже старовинний характер: одварені в воді зерна пшениці або ячменю з медом та зварені також у воді сушені овочі нагадують ще неолітичну епоху. Розміщення їх на сіні «під богами, на покуті», цебто на найпочеснішому місці в хаті (чого ніколи ні з якими, навіть ритуальними стравами, не роблять), свідчить про релігійну повагу до них, що підкреслена до того ще й звичаєм посилати дітьми ці потрави своїм старшим родичам, які ще живуть, та залишати на столі разом з ложками на цілу ніч для померлих предків [Вовк, 1995, с. 84].

Такий різновид «українського» хліба уособлює, найперше, релігійний світогляд нашого народу, що стосується вшанування померлих українців як членів єдиного роду. Через архаїчний символізм ритуального хліба відбувається з'язок із предками у формі взаємопіклування. Завдяки міфологізації та сакралізації кожного із зазначених видів хліба, зберігаються уявлення про єдність живих і померлих поколінь, що так важливо для відродження національної свідомості та збереження національної ідентичності.

### 3.3. Релігійні архетипи героїв та їх актуалізація під час російсько-української війни

Проблема національної ідентичності та боротьби народу за незалежність у період війни актуалізує культ національного героя. Масові втрати українських військових формують пласт культури пам'яті та культури горювання. Їхній розвиток у значній мірі не обходиться без релігії, адже залучає аспект народних вірувань, що зберігся у колективній пам'яті народу, християнського світогляду, їх синтезу. Дослідження процесів міфологізації та фольклоризації проходить в контексті порівняльного аналізу архетипів народних вірувань, релігійних уявлень, поєднаних із історичним розвитком українського суспільства та державотворчими наративами. Розвиток культу героя відбувається крізь призму релігійного світогляду, в основі якого лежать характерні для східноєвропейських народів уявлення про метемпсихоз, культ померлих та пізніші релігійні традиції. Основним релігійним архетипом культу героїв є ідея жертвності задля порятунку свого народу. Можна провести аналогію із жертвністю Осіріса чи Христа – ідея приходу спасителя, визволителя від темної сили, смерті, як негативного завершення, вічної муки та страждань. Зокрема, у с. Городець Сарненського району Рівненської області від Юрок Євгенії Володимирівни 1955 р. н. було зафіксовано інформацію, яка підсилює ідею жертвних мук воїнів УПА: «Ну а як в цього Шулекового Матвія...То ше я буля така маленька дівчинка, кулі його везлі комуністи. Руки прив'язані до ручок, а ноги до других сіх... І повезлі до цього, в Гандзюрову хату, то вони туді завізли його, того хлопця, зловілі без оружия, без нічого. Молоде, було йому 19 год. І тая тьотка вже розказувала, шо вони йому отрежут пальця одного, отрежут вуха, а он говоріть все шо каже, шо “Україна всерівно буде, і ві мене одного заб'єте, а нас сто стане”/ То вони взяли языка йому витягли і ше повисіли на дерево. Таке вироблялі, шо хто його знає...» [МЕД: Сарненська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.04.2023]. Такі жертвні дії збоку захисників впливали на формування у світогляді спільнот величчї та всемогутності героїв. Такий

приклад, що стосується створення образу національного героя, записано у с. Мутьчиці Вараського району Рівненської області від Кутинець Юхимії Олександрівни, 1934 р. н.,: «Ето тиє співали, шо Вкраїну будували! Такі ходили ну чоловік 300-400 і ходили Україну будувати. Вони прийдуть, побудуть да й пошли далі. Вони оно прийдуть, такі хороші люди були. “Ми, – кажуть, – Вкраїну збудуєм. Будем жити добре”. Я ету пісню добре запомніла: “Наші жонки, за плечима фйонки. Наші діти, за плечима квіти...”. О якась така во. Я ше ж мала була, але ето добре спом’янула, шо вони так співали гарно» [МЕД: Вараська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/18.05.2024].

Мотиви обожнення українських героїв можемо спостерігати через ідею метемпсихозу у фольклорі, інтерпретування їх жертвовного подвигу в сакральному мистецтві, церковній канонізації, побудові культових споруд на місцях боїв та масових розстрілів захисників. Відповідно архетипи героїв мають окрему сакральну нішу – статус напівбогів, причислення до лику святих, місце перебування в Ирїю, автоматичне потрапляння душі в Царство Небесне тощо. Пантеони Слави, кургани, братські могили та спеціально відведені для військових поховань ділянки кладовищ мають особливий статус, ставлення й атмосферу, що відрізняються від місць звичайних поховань. Відчуття, які вони викликають, швидше асоціюються з тими, що в народі називають «святими місцями».

Мотиви культу померлих захисників червоною ниткою проходять крізь українську історію – від доби Античності й до сьогодні, коли культура вшанування пам’яті загиблих воїнів є фундаментом національно-патріотичного виховання української громадськості та важливим аспектом державної політики. Культура пам’яті українського соціуму, якому притаманна релігійність у різних її культурних та моральних проявах, формується на засадах народних вірувань і християнському віровченні, які синтезувалися та мають самобутній характер, притаманний українцям. «Ми не будемо боятися вмирати, бо, вмираючи, будемо свідомі того, що станемо добривом української землі. Це наша рідна земля потребує ще багато добрива, щоб у майбутньому виросла на ній нова

українська генерація...» [Роман Шухевич – нескорений командир, 2022, URL]. Ці слова про безсмертя захисників, які належать українському політику й державному діячу, борцю за незалежність України в ХХ сторіччі, генерал-хорунжому Роману Шухевичу, можна проаналізувати як символізм переродження, безкінечного продовження народних героїв, військових, які поклали свої життя в боях за націю і державу, борців за волю й долю свого народу.

У період російсько-української війни проблема національного безсмертя українців і безсмертя українських військових набула особливого статусу в сучасній соціокультурній площині. Паралельно піднімаються пласти пам'яті героїзму їхніх попередників – вояків Української повстанської армії, козацтва, української військової шляхти, отаманів, князів-полководців, які є не просто попередниками аналогічної ідеї, адже в цьому випадку сучасні військові підсвідомо сприймаються переродженням національних героїв.

В українському мистецтві полегли військові герої часто зображуються на іконах серед загальноприйнятих християнських святих. У Свято-Покровській церкві м. Нікополь зберігалася січова ікона з портретом П. Калнишевського, останнього кошового отамана, копія ХІХ ст. Угорі зображено Богородицю з небесними покровителями Січі – святим Миколаєм і архістратигом Михаїлом. Внизу розміщений картуш, а з боків – дві групи сивих запорожців, серед яких і Петро Калнишевський. Вони постають як уособлення всього Війська Запорізького й водночас як ктитори своєї церкви. Композиція вписується в контекст Розп'яття Христа, який приніс себе в жертву заради спасіння людства. [Ласка, 2007, URL].

На різдвяних листівках Ніла Хасевича бачимо повстанців біля новонародженого Ісуса Христа і Діви Марії, що наголошує на їхній сакральній сутності, причетності до божественості, євангельської ідеї жертви заради спасіння та порятунку. У військовій каплиці Воздвиження Чесного і Животворящого Хреста на Аскольдовій могилі фрески Марини Соченко – на центральній іконі під Покровом Богородиці зображені 65 захисників України

від часів Київської Русі, Козаччини, Української Народної Республіки, Української повстанської армії до портретів полеглих Героїв Небесної Сотні, добровольців, «кіборгів», військових Збройних сил України. А над ними — Покров Пресвятої Богородиці.

У храмах окремих українських парафій ПЦУ можна спостерігати сучасні форми пантеонів загиблих військових громади, наприклад, розміщені вздовж стіни храму фотографії чи стенди зі світлинами загиблих Захисників України. Було проаналізовано таку практику у Святоріздвобогородичній парафії ПЦУ (до 2019 р. УАПЦ) м. Березне Рівненського району Рівненської області: на стіні храму, біля кануну (місця для проведення панахид), розміщені фотокартки загиблих військових Березнівської громади, біля них поставлений окремий свічник, відтак відвідувачі храму можуть окремо вшанувати пам'ять українських військових, які віддали життя за порятунок кожного з нас. Така інсталяція візуально формує ідею новітніх святих, мучеників та підсилює національну ідею всенародного порятунку. При парафії щоп'ятниці організовано поминальні треби за полеглими військовими, по завершенню яких учасники церковного дійства ідуть хресним ходом до площі, де розміщені банери зі світлинами загиблих військових громади. Там теж священник відслужує літію (фрагмент панахидної треби квіти), присутні покладають квіти та запалюють свічки.

Варто зазначити, що сакралізація майбутніх святих шляхом церковної канонізації, відбувається так, як і процес героїзації військового, винятково після смерті. Враховуючи навіть той аспект, що день вшанування того чи іншого святого припадає на день його смерті. У переліку православних святих в патериках багатьох українських святинь є військові діячі, які прославилися перед Церквою тим, що зробили багато для оборони українського народу. Серед них відомі постаті преподобних отців Києво-Печерських: Федір, князь Острозький – військовий, державний та релігійний діяч Великого князівства Литовського; Тит Воїн, про якого у написі над його гробом говориться: «Преподобний Тит Воїн, бувши на війні поранений у голову зброєю, ледь не до

смерті, і через те облишив воювання. Ледь трохи оправився, прийшов до монастиря Печерського, і, прийнятий будши від преподобних отців, що тут жили, облікся в чин іноцький контексті обоженості постаті військових, яка принесла в жертву власне життя за інших»; Мойсей Угрин, що в юності був дружинником князя Бориса, сина князя Володимира, згодом потрапляє у полон в Польщу до хтивої жінки; відкинувши її залицання був катованим і пророкував їй та королю Бориславу, який долучився до цієї справи. скороу смерть. Король Борислав раптово помер, а в країні спалахнуло народне повстання [Дива печер лаврських, 2011, с. 94, 108]. Окрім обоження цих постатей, передусім за оборону віри, держави та народу, підсилення їх героїзації Божим промислом та нагородою вищими силами за благочестя й стійкість у вірі, всі ці святі «відповідають» за «військові питання», до яких віруючі молитовно звертаються: оберігати українських воїнів, боронити нарід від знищення та смерті, наблизити українську перемогу тощо.

У релігійних уявленнях українського народу існує традиція розміщення на місцях масової загибелі військових героїв культових споруд, які не лише маркують такі осередки духовною символікою, але й стають середовищем живої пам'яті крізь призму релігійного культу – храми, монастирі, чернечі скити. На Рівненщині є відразу два таких осередки. Один із них – Свято-Георгіївський чоловічий монастир на Козацьких Могилах, розміщений на місці бою під Берестечком. Монастир побудований на місці відомої битви козаків та поляків. За кількістю війська битва під Берестечком була однією з найбільших в європейській історії: загальна кількість учасників перевищувала 300 тисяч чоловік. У битві брали участь козацьке військо Богдана Хмельницького (підтримане повстанцями-селянами) і польське військо короля Яна II Казимира. Через зрадництво союзників-татар сам гетьман опинився в полоні, а його військо – в оточенні поляків. Трагічна для козаків доля битви була неминучою, але наказний гетьман Іван Богун вивів козаків з оточення і врятував 100-тисячне військо. Як зазначає Свешніков, «...битва на полях сіл Пляшева і

Острів...була однією з найбільших подій другого періоду Визвольної війни 1648–1654 рр.» [Свешніков, 1992, с. 5].

Інший – Свято-Воскресенський чоловічий монастир на Повстанських могилах – місці бою між військами НКВС СРСР і силами УПА, що відбувся під час переходу частин УПА через німецько-радянські фронти та закінчився тактичною перемогою радянських військ та виходом з оточення українських повстанців. Кількість загиблих військових і цивільних осіб точно не встановлена. Історія монастиря почалася з того, що представники громадськості Рівненщини прийняли рішення вшанувати пам'ять Героїв Гурбенського бою та збудувати в урочищі Гурби Пантеон Слави, в якому будуть перепоховані знайдені останки вояків УПА і солдатів. А поруч з Пантеоном Героїв спорудити Свято-Воскресенський чоловічий монастир на Повстанських могилах. До роботи над створенням меморіалу було запрошено представників компанії «Ренесанс», які виконували подібні роботи на Личаківському кладовищі. 2006 р. відбулося перепоховання останків знайдених загиблих вояків УПА, 2007-го – перепоховання ще двох знайдених останків та встановлення колони зі скульптурою Божої Матері-Покрови. Голова «Товариства пошуку жертв війни «Пам'ять» Любомир Горбач зі Львова прозвітував: виявлені в процесі пошуково-ексгумаційних досліджень людські останки учасники експедиції передали місцевій владі. За участі військових 13-го армійського корпусу ЗСУ з Рівного їх урочисто перепоховали 18 травня 2007 року в криптах Пантеону Слави «Герої Гурбенської битви» біля Свято-Воскресенського чоловічого монастиря в урочищі Гурби. Рештки двох вояків пройшли всі відповідні ексгумаційні процедури у Львові, де було встановлено насильницький характер їхньої смерті. Сотенний «Сокіл» і кулеметник «Калина» [Свято-Воскресенський чоловічий монастир на Повстанських могилах, URL]. Бачимо, що сакралізація таких святинь формується на основі суспільної емпатії до великої жертви – божої і людської.

У процесах розвитку культу героїв крізь призму історії роль архетипів займає чільне місце, адже забезпечує певну релігійну обґрунтованість. Тому в

цьому випадку архетипи та історія формують комфортне підґрунтя для розвитку ідеї безсмертя національних героїв. Б. Андерсон аналізує думку історика Ж. Мішле, який «найчіткіше висловив народження національного уявлювання, адже він першим свідомо писав від імені померлих»: «Так, кожен небіжчик залишає щось по собі, свою пам'ять, вимагаючи, щоб ми подбали про неї. Якщо ж у нього немає друзів, їх має заступити суддя. Адже закон і справедливість є надійнішими від нашої короткочасної жалоби, від наших сліз, що так швидко висихають. Цей суддя – Історія. А померлі, як стверджує римське право, це ті нещасні, ким має опікуватися суддя. Ніколи протягом своєї кар'єри я не знехтував цим обов'язком історика. Багатьом померлим, котрих так часто забувають, я надав допомогу, якої потребуватиму й сам. Я їх ексгумував для другого життя... Тепер вони живуть із нами, немовби зі своїми батьками й друзями. Так твориться родина, спільнота мертвих і живих» [Андерсон, 2001, с. 243].

Проблема обоженності героїв розвивається ще з античності – стародавній світ наділяє їх двоїстою сутність – напівбоги-напівлюди, які народжуються від земних жінок, але через зачаття богами або навпаки – народжувалися від богинь та земних чоловіків. До речі, Гомер в «Іліаді» й «Одіссей», які можна назвати першими творчими доробками уславлення народних героїв, теж творить свою міфологію. Власне, за таким принципом і «працює» процес надання статусу героя для тої чи іншої особи, яка здійснює жертвний вчинок для суспільства, адже при житті альтруїстична поведінка може трактуватися з різних точок зору. Стосовно самих богів, що стосуються військової справи, варто звернути увагу на міфологічну постать бога Аполлона – олімпійського бога, котрий часто ототожнювався з сонцем, а в різних згадках виступає учасником війни із гігантами, переможцем циклопів, величним воїном, влучним стрільцем тощо. С. Наливайко проводить паралелі і доводить, що Аполлон і український Купало, Купайлон – це тотожні божества. Аналізуючи окремі фрагменти зі «Слова о полку Ігоревім» він наводить приклади: «Саме з країни гіперборейської, тобто з Північного Причорномор'я, щовесни,

закликуваний величальними співами, повертається Аполлон на Парнас у колісниці, запряженій білосніжними лебедями. Аполлон справді прибув до Греції з півночі, він – прийшло божество в грецькій міфології, як, до речі, й Артеміда, статую якої, за давньогрецьким міфом, принесли до Греції з Таврики (сучасний Крим) юна Іфігенія, донька мікенського царя Агамемнона, та її брат Орест» [Наливайко, 2000, с. 76]. Також дослідник аналізує, що Аполлона іноді зображали в одязі скіфа.

Сучасне неоязичництво апелює до проблеми своєрідного ребрейдингу культу героя на рівні національної релігійної свідомості, у контексті повернення українського народу до першовитоків. Серед героїчних символів пантеону слов'янських богів, які безпосередньо пов'язані з військовими діями, дослідники виокремлюють образ давньослов'янського бога Перуна. У давньоукраїнській міфології Перун фігурує в образі бога-громовержця, воїнів. Бога перемоги, котрий постійно бореться з богом Велесом в образі змія (символ нечистої сили). Етимологія слова «Перун» походить від назви самого військового походу або від самої битви (пря). Галина Лозко викладає власне конфесійне вчення «Про полк Перунів», яке стало підґрунтям для створення рідновірських молитов-звернень до Перуна та Перуниці під час військових дій на теренах України, фіксуючи основні його постулати в нижченаведений спосіб: молитвою до Перуна розпочиналась кожна битва: «Слава Богу Перуну вогнекудруму, який стріли на ворогів верже і вірно по стежці вперед веде, бо єсть він воїнам суд і честь, і яко златорун, милостив – всеправеден єсть!» [Велесова книга – Волховник, 2007, с. 40–41]. Саме перед образом Перуна присягали княжі дружинники на вірність своєму воєначальнику перед походом, а також при укладанні міждержавних угод саме Перун викував русичам чарівний меч, яким вони завжди перемагали ворожу силу; з Перуном пов'язане вчення про переселення душ загиблих воїнів до Перунового Полку (Божественної армії). Полк Перуна живе у Сварзі вічно, до нього входять тільки хоробрі лицарі, які загинули на полі брані і впали, затуливши свою рану рідною

землею. Ця грудка землі є їхньою перепусткою до Лук Сварожих. Отже, смерть воїна за рідну землю давала йому безсмертя, тому смерті не боялися.

Саме слово «герой», згідно з дослідженнями С. Наливайка, походить від індоєвропейського «вірос» – похідне від назви давнього племені сувірів, яких індійська епічна традиція виводить від легендарного предка – царя Сувіри. На грецькому ґрунті воно прибрало форми «герос», а в грецькій міфології Герос – це Діоніс [Наливайко, 2000, с. 5–6]. У свою чергу Діоніс, як і Адоніс – грецький варіант вмираючого і воскресаючого бога, подібного до єгипетського Осириса, шумерсько-акадського Тамуза (Думузі), римського Юпітера. Зокрема, тіло Діоніса було розірвано на шматки, а з пролитої при цьому крові виникло гранатове дерево, згодом тіло було зібране і воскресене богинею-матір'ю Реєю. Подібна історія з Осірісом, тіло якого, за давньоєгипетськими уявленнями, було розчленовано на 14 частин і розкидано по цілому Єгипті, згодом шматки тіла збрала його дружина Ісіда, а син Гор його воскресив. Щодо культу Марса, то спочатку він був хтонічним божеством дикої природи, усього невідомого і небезпечного, що містилося за межами поселення роду. З розвитком рільництва Марс був переосмислений як охоронець кордонів (тобто «свого» світу, протиставленого «чужому», неосвоєному світу), покровитель «культурної» природи, пізніше трансформувався у бога війни. Навесні здійснювався й обряд вигнання «старого Марса» – Mamurius Veturius, який припадав на 14 березня і полягав у вигнанні зими та закликанні весни. Під час цього обряду на місце старого Марса (життєвий цикл якого завершувався в березні) кликали нового, який мав забезпечувати врожай у новому господарському році. Всі вище згадані культури мали однакову роль – дати нове життя людству, втративши своє, а також й однакову можливість – помираючи, воскресати, коли приходить період пробудження всього живого. Подібну паралель помираючого і воскресаючого бога, який ототожнює себе з рослинним апріором продовження життя для багатьох, можна провести й з культом Христа: «Я – лоза, ви – галузки. Хто перебуває в Мені, і Я в ньому, той приносить багато плоду, бо без Мене не можете робити нічого. Якщо хтось в Мені не перебуває, – він

відкинутий геть, мов та гілка, і всох; їх збирають і кидають у вогонь, і вони згорають. Якщо ж будете перебувати в Мені, і Мої слова перебуватимуть у вас, то чого б тільки забажали, просіть – і станеться вам» (Йн. 15, 1–8).

Серед відомих наслідників божественного народження – обожнений скіфський герой Ахілл, персонаж гомерівської «Іліади», який став уособленням бога вмираючої і воскресаючої природи... В одних міфах він згадується як син царя Пелея або Пелазга і морської богині Фетіди, а в інших – сином Геракла від його другої дружини Деяніри. Згідно з міфами, Ахілл мав скіфське походження, адже його батьківщиною вважається Ольвія: острови Березань і Зміїний, розташовані на північному заході Чорного моря. Острів Березань наче замикає Дніпровсько-Бузький лиман: південно-західні береги його омиваються морем. Острів Левка (тобто «Білий»), що нині носить назву Зміїний, колись називався островом Ахілла. Є переказ, що його підняла з дна моря Фетіда для свого сина і що на ньому живе Ахілл. Славнозвісний острів Зміїний сьогодні є символом військової незламності та героїчної стійкості українських військових під час сучасної російсько-української війни. А. Острорверхов зазначає, що також він відомий тим, що на ньому із VII ст. до н.е. по IV ст. н.е. функціонував храм Ахілла, де, згідно з міфами, він і був похований: «На острові є храм Ахілла з його статуєю давньої роботи. Людей на острові немає, на ньому пасеться тільки трохи кіз; їх, кажуть, присвячують Ахіллу всі приїжджають сюди. Є в храмі багато й інших приношень – чаші, персні і дорогоцінні камені, а також написи, одні латинською, інші на грецькій мові, складені різними майстрами в похвалу Ахілла...» [Острорверхов, 2007, с. 26–59].

Героїзм, військова звитяга, перемога над ворогом, саможертвність у бою стали підґрунтям для обоженості постаті Ахілла серед багатьох народів. О. Мустафін зазначає, що Ддорійці, які вийшли з території Центральної та Південної України у II тис. до н. е. і завоювали Балкани і басейн Середземного моря, перенесли праукраїнський культ скіфського царя Ахілла з Чорного на Середземне море. «У V ст. до н. е. Піндар згадував про культ Ахілла на «світлому острові» (φαειννά νῆσος) Чорного моря та наводив переказ про Ахілла,

який після смерті живе на географічно невизначеному Острові Благословення разом з іншими героями, такими як його батько Пелей і Кадм» [Мустафін, 2018, с. 134]. Варто зазначити, що у формуванні культу героя важливим є відокремлене, унікальне середовище для його післясмертного перебування, – часто такі лакмуси ідентифікують із островом.

Уявлення щодо надприродної, напівбожественної сутності героїв включає також і аспект жертви, піклування та задобрення їй для подальшого захисту з «того світу». На Поліссі особливе ставлення звернене до місць поховань вояків УПА. Тому збережені обряди, пов'язані із культом померлих, здійснюються спільнотами не лише стосовно членів свого роду, але й невідомих повстанців. Зокрема, нарядження могильних хрестів або дерев, каменів на місцях масових розстрілів, окремих їх вбивств. Зафіксовано інформацію щодо таких випадків від Юрок Євгенії Володимирівни, 1955 р. н., із с. Городець Сарненського району Рівненської області: «Тут у нас є урочище Тріщове, там колісь в войну багато людей загинуло – повстанці наші, то вона знала хто і де був захоронаний, то вона ложила перш каменя, щоб знать, що там є людина, бо ше й не можна було, щоб був горбік. Ну з часом вона зробила там так як треба, по-українськи, і поставила хрести. То вона тоже на хрестах ото пов'язувала рушники» [МЕД: Сарненська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.04.2023].

У контексті народних вірувань українців про безсмертя полеглих воїнів побутують мотиви метемпсихозу героїв : зооморфні та рослинні переродження їх душ після смерті. Візуальні образи перевтілення душі в релігійних уявленнях про трансформацію її після смерті займають значну позицію щодо розуміння смерті, її філософію та предмет релігійного усвідомлення українського народу. Найчастіше українцями надаються душам зооморфні образи літаючих істот. Це пов'язано з головною характеристикою душі – її здатністю літати. «Душа перевтілюється у птаху, метелика, муху, бджолу, комара» [Яковлева, 2005, с. 80].

У козацьких піснях зазвичай героїчно загиблі воїни перетворюються в орла чи сокола, який повертається в Україну, до матері, батька чи коханої.

Міфологічне мислення ототожнювало людину з рослинним і тваринним світом, смерть – із зникненням, відродження – з поверненням, тому птахи ототожнювалися з померлими, адже прадавня людина кожного року мала можливість у природі регулярно спостерігати появу і зникнення саме птахів. [Яковлєва, 2005, с. 81]. У повстанських піснях спостерігаються перевтілення у неживу природу – вітер, туман. Окрім зооморфних іпостасей, душа в поліських віруваннях (саме на Поліссі народжується УПА) може представляти собою різні види повітря, вітру, тіні (у зв'язку з семантикою «душа — дихання»), найбільш поширеним серед них є стовп пари або повітря, який знаходиться над могилою нещодавно похованої людини або поблизу її.

Найчастіше для пісень у жанрі громадянської лірики притаманні мотиви рослинних перевтілень. Переважно душі загиблих воїнів перероджуються у трави і квіти: маки, мальви тощо. Ці уявлення формувалися на народних віруваннях про постійне вмирання й оживання природи в кожному новому циклі життя. Серед пісень військової тематики «Балада про мальви» В. Івасюка, яка отримала друге дихання в період російсько-української війни та переспівується багатьма сучасними вітчизняними виконавцями: Оксаною Мухом, Олегом Шумеєм, Сергієм Лазановським:

Не плач же, мамо, ти ж бо не одна –

Богато мальв насіяла війна.

.....

Життя, як пісня, що не відзвенить,

Я в мальві знов для тебе буду жить [Балада про мальви, 2012, URL].

Варто зазначити, що уявлення про переродження душі підсилюється також християнською ідеєю, згідно якої всі мертві воскреснуть під час Страшного Суду. Якщо говорити про логічну послідовність такого воскресіння, то душа повертається до тіла, яке, фактично, повністю видозмінене під впливом різних природних процесів і не може бути повністю відтворене аналогічно власному матеріальному першопочатку. Тобто, матеріальна складова людини теж проходить своєрідну репродукцію, репліку, відтворення форми й

візуалізованості, формуючи себе як нове. І в контексті розвитку культури пам'яті щодо національних героїв присутня складова їхнього усвідомлення смерті та підсвідоме апелювання до безсмертя, яке формується релігією та релігійною свідомістю українців. Саме остання сформована на історико-культурному народному підґрунті як така, що тяжіє, найімовірніше, до питання безсмертя, ніж підготовки до смерті.

### **Висновки до третього розділу**

Актуалізація процесів, що стосується уявлень про смерть, форми прояву безсмертя через метемпсихоз, обряди культу померлих, розвиток архаїчних культів та їх синтез із християнством, активно розвивається у сучасному суспільстві. На Поліссі збереглися уявлення та пов'язані з ними релігійні практики, що стосуються вшанування померлих шляхом задобрення, піклування, годування, одягання та інших дій, пов'язаних із жертвою. Попри сучасні підходи до вирішення питання безсмертя, у похоронно-поминальній практиці українців, у процесі горювання, долання психологічних травм після втрат, зберігається потужний пласт народності, релігійної свідомості, що формувалася історично, економічно, культурно, соціально впродовж тисячоліть, проявляючи тим самим національну ідентичність.

Чисельна кількість релігійних практик горювання, які використовують сучасні українці, мають перформативний характер: похоронно-поминальний комплекс традицій є своєрідною соціальною акцією травми щодо втрати одного із членів спільноти. Це пояснюється підсвідомим проявом культу предків, пошануванням померлого, як носія колективної національної пам'яті, емпатійного ставлення до горювання родини померлого в контексті сформованих на основі християнських цінностей. Можемо спостерігати обряд годування померлого в період Навського Великодня, елементи творення тризни, спілкування з небіжчиком через особливу ритуальну мову голосіння, принесення жертви у формі хліба, що замінила тваринні та людські жертвопринесення тощо.

Останнє сформувало цілий комплекс ритуальних дій в межах поминального обряду. Хліб став символом безсмертя, формою перевтілення душі, а також створив потужне підґрунтя для розвитку ідеї метемпсихозу в уявленнях наших предків: зерно, яке хоронять у землю, народжується у новій формі. Проаналізовано вісім видів поминального хліба, які сьогодні побутують у релігійних практиках вшанування померлих на Поліссі та мають ряд архетипів та символів: хлібина, сита, коржики, пироги, кутя, коровай, паска та просфори. За результатами аналізу систематизовано та запропоновано відповідні рекомендації для охорони, збереження та розвитку традицій, пов'язаних із вшануванням померлих у громадах північних районів Рівненської області.

Паралельною проблемою є актуалізації уявлень про смерть та метемпсихоз, що стосується культури пам'яті військових. В українському релігійному світогляді форми релігійного впливу на розвиток культури пам'яті є достатньо – соціальний процес героїзації таких постатей має глибоке історичне підґрунтя, а також формується за допомогою міфологізації, канонізації та інших процесів сакралізації та обожнення. Зокрема, наділення загиблих військових та жертв боротьби за свободу народу божественною сутністю за рахунок принесення себе в жертву задля порятунку багатьох, можемо спостерігати у сакральному мистецтві – впровадження в український іконопис присутності національних героїв серед канонічних святих; церковній канонізації тощо. Часто жертвовність воїна розглядається в контексті культу помираючих та воскресаючих богів, це стосується навіть добровільної жертви Христа, який помер за спасіння всіх та воскрес для життя вічного усіх людей.

Окремої уваги заслуговують практики актуалізації проблеми безсмертя та культури горювання. Це простежується також у підготовці фахівців з цієї проблематики в релігійному середовищі через підвищення кваліфікації шляхом створення і реалізації освітніх програм, курсів та ретритів. Адже для збереження релігією довіри в питанні безсмертного людського існування потрібно враховувати наявність сучасних інструментів впливу та задоволення

духовних потреб громадськості, зокрема духовної опіки в процесах національних та індивідуальних втрат.

У межах дослідження проаналізовано релігійну стратегію формування заходів комеморації, а також підходи до процесів горювання українців. Відповідно окреслено інноваційні форми актуалізації архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз мешканців Полісся в контексті похоронно-поминальних практик і процесів горювання спільнот, що мають втрати, особливо тепер, в період російсько-української війни. А також запропоновано релігієзнавчі підходи щодо підготовки фахівців з роботи із втратою та горюванням через традиційні форми практик вшанування померлих.

## **ВИСНОВКИ**

Релігієзнавчий аналіз історичних та соціокультурних процесів розвитку уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз, їхня актуалізація в культурі є важливим аспектом для розвитку окремих питань національної ідентичності в період російсько-української війни, а саме: охорона, збереження та розвиток регіональних особливостей традиційної культури мешканців Полісся, що стосується вшанування померлих та культури пам'яті.

У межах визначеної мети дослідження та поставлених завдань, можна стверджувати, що наукові пошуки привели до таких результатів:

1. Наведено результати теоретичних підходів до витоків релігійних культів, пов'язаних з уявленнями про смерть, ідеї метемпсихозу та розуміння історико-культурного прецеденту їх поширення на території Полісся; вплив соціальних, історичних, економічних процесів, географічних та природних особливостей регіону, а також синтезу народних вірувань із християнськими засадами та наративами церкви. Культ померлих виявлено, як один із первісних культів, що масштабувався у інші культури: аграрні, землеробські, зооморфні тощо. Тому уявлення про післясмертне існування пов'язане із загальною парадигмою «того світу», що має свої форми і виміри. Відповідно, має місце і процес піклування про померлого, що там перебуває, що проявляється через задоволення його потреб, які він мав при житті: спілкування, годування, одягання, власне, повна підтримка його післясмертницької життєдіяльності. Вона відбувається за допомогою заходів комунікації – дотримання правил поминальних періодів (девятин, сороковин, церковних поминальних днів); через забезпечення «всім необхідним» померлого «на тому світі»; формування культури жертвоприношень (хліб, коливо, просфори) для задобрювання померлих членів спільнот, наділяючи їх надприродними здібностями та можливостями тощо.

2. Виокремлено основні характеристики моделей прояву архаїчних уявлень про смерть, метемпсихоз, рослинних, аграрних та зооморфних культів, окреслено релігійні практики їхнього побутування через ритуальні дії, обрядовість, сезонність. На основі теоретичного аналізу сконструйовано

концептуально-динамічну модель перевтілень в рослинну, аграрну, зооморфну форми перевтілень душі, а також індивідуальність перебування її в локусах на основі сезонності або безпосередньої функції. Наприклад, ідея переродження душі в рослину яскраво виражена в межах вшанування офірної сосни в с. Вежиця Сарненського району Рівненської області, яка слугує оберегом, захистом і допомогою для людей, що вбачають у ній перероджену людську душу в надприродну істоту. Іншим прикладом є традиція залякування та задобрювання садових дерев, які не плодоносять. Якщо говорити про сезонність перевтілень, то яскравим прикладом є ритуал Водіння Куста, зміст якого полягає у прихід душ померлих членів роду через рослиний сегмент перевтілень.

3. Здійснено загальний аналіз сучасного стану побутування архаїчних уявлень про смерть та метемпсихоз крізь призму їх синтезу із християнськими засадами. Найбільш вираженим прикладом є поминальні дні, які церква монополізувала та адаптувала до християнських засад – це батьківські суботи, Неділя Антипасхи, Святвечір перед Різдом Христовим тощо. За своєю релігійною природою вони пов'язані з культом предків як частини роду, спільноти, що поєднані родинними зв'язками. А обряди, що здійснюються в ці періоди, мають характер жертвоприношень, задобрення померлих родичів. На Поліссі збереглася та побутує унікальна традиція «святкування Дідів», пов'язана з уявленнями про прихід померлих родичів та спільного споживання їжі живими і померлими родичами. Вона має свої особливості сервірування столу, наявність на столі освяченого під час церковної панахиди колива і хліба, приготування та споживання ритуальної їжі, правил поведінки під час проведення таких днів тощо. Окрім цього, проаналізовано традицію наряджання могильних хрестів, що передбачає забезпечення одягом померлих, душі яких втілюються в надгробний хрест, а також традицію оброкової жертви для хрестів у с. Луко та ритуальної культури харчування представленої в межах обрядових заходів Навського Великодня.

4. Здійснено аналіз осмислення образу смерті та культу померлих у художній літературі, зокрема, в текстах Тараса Шевченка, Юліуша Словацького Адама Міцкевича, Лесі Українки – представників періоду національного відродження українського та польського народів, коли з'являється активне зацікавлення дослідниками народною культурою: фольклором та віруваннями. Вони знаходять своє відображення у художніх текстах і записах, адже до того передавалися через усну народну творчість, тому не завжди відповідно фіксувались традиції, звичаї, релігійні ритуали. Архаїзм народних уявлень Полісся про комунікацію між живими і померлими, культ предків, рослинні та зооморфні культу, віра в «заложних» мерців: русалок, мавок, потерчат, вовкулак — лягли в основу сюжетів окремих творів даних письменників. Коли йде мова про певні образи, то важливо виокремити форми осмислення уявлень, архетипів, метафізичних понять. А художня література є найдоступнішим способом їх пояснення та репрезентативною практикою, що послуговується мовою образів. Тому найбільшу увагу було приділено представникам романтизму, для яких характерна апеляція до народної творчості. Вона передбачає поетизацію природної основи, реставрацію, імітацію, а часом навіть містифікацію традицій. Паралельно, література доби романтизму – це період популяризації релігійних народних уявлень, ідеї метемпсихозу, яких намагалися нівелювати релігійні ідеологи раніших періодів, починаючи із Середньовіччя. У відомих творах Тараса Шевченка («Тополя», «Русалка», «Лілея»), Юліуша Словацького («Король-Дух», «Балладина», «Лілля Венеда»), Адама Міцкевича («Дзяди») та Лесі Українки («Лісова пісня») червоною ниткою проходить комплекс архаїчних народних уявлень, притаманних саме населенню Полісся.

4. Висвітлено точки дотику культурної спадщини українців та поляків, що пов'язані з уявленнями населення Полісся про смерть, а також їх форми прояву та актуалізації в культурі з метою розвитку культурної дипломатії. Проаналізовано рівень зацікавленості архаїчними уявленнями представників української та польської художньої літератури доби романтизму та вперше

здійснено релігієзнавчий аналіз творів Лесі Українки «Лісова пісня», Тараса Шевченка «Тополя», «Русалка», «Лілея», Юліуша Словацького «Балладина», «Лілля Венета», «Король-Дух» та Адама Міцкевича «Дзяди». У сюжетах зазначених творів містяться елементи народних вірувань про душу та післясмертне існування «чистих» та «нечистих» покійників. У межах дослідження виявлено основний фактор такої класифікації небіжчиків – соціальне маркування форми смерті, прижиттєва поведінка померлого та суспільні стереотипи, що визначають подальшу долю душі. У цьому випадку «чисті» покійники поповнюють групу родових духів, а «нечисті» – надприродних істот, що завдають шкоди.

5. Проаналізовано вплив сучасних релігійних, соціальних, інформаційних, урбаністичних, технологічних чинників на процес актуалізації архаїчних уявлень населення Полісся про смерть та метемпсихоз.

У межах цього аналізу визначено підхід громадськості до похоронно-поминальних процедур крізь призму культурно-соціального перформансу як своєрідної суспільної акції горювання. Вона включає в себе вербальну та невербальну форми донесення інформації про горювання, дії в контексті державних заходів поховальних процедур цивільних та військових, що мають релігійний чи культовий характер, проведення поминальних акцій на громадському та індивідуальному рівні із залученням традицій ритуального характеру та традиційної тяглості. Наведено приклади та здійснено релігієзнавчий аналіз релігійних практик, пов'язаних із культом померлих, що й досі побутують серед населення Полісся – ритуальні жертви через культуру харчування, поминальний хліб, елементи творення тризни, голосіння та «гендер-паті» біля могил померлих родичів, а також форми вшанування загиблих військових, які активізувалися в період російсько-української війни. Можемо спостерігати обряд годування померлого в період Навського Великодня, елементи творення тризни, спілкування з небіжчиком через особливу ритуальну мову голосіння, принесення жертви у формі хліба, що замінила тваринні та людські жертвопринесення тощо.

6. Здійснено міждисциплінарний огляд стану рівня залучення громадськості до охорони, збереження та розвитку релігійних обрядів та ритуалів, пов'язаних із архаїчними уявленнями про смерть та метемпсихоз, а також передачі знань та навичок регіональних традицій вшанування померлих в контексті способу життя та через неформальну освіту в громадах Сарненського, Вараського та частини Рівненського районів Рівненської області. Розроблено план з охорони, збереження та виявлення елементів нематеріальної культурної спадщини, що пов'язані з темою дисертації. Він включає експедиції та наукові дослідження, проведення заходів та подій, які сприяють зацікавленості місцевими громадами щодо розвитку даних традицій, поширюють наративи культури пам'яті та національної ідентичності українців.

7. Простежено наявні підходи до заходів комеморації російсько-української війни, а також запропоновано нові – у контексті підготовки фахівців з роботи із втратою і горюванням через форми традиційних народних практик вшанування померлих. Безумовно, питання актуалізації уявлень про смерть та метемпсихоз стосується культури пам'яті військових. На сьогодні мають місце багато дій релігійного характеру, які можуть застосовуватися як інструмент розвитку культури пам'яті. Соціальний процес героїзації військових має глибоке історичне підґрунтя, а також формується за допомогою міфологізації, канонізації та інших процесів сакралізації й обожнення. Зокрема, наділення загиблих військових та жертв боротьби за свободу народу божественною сутністю за рахунок принесення себе в жертву задля порятунку багатьох, можемо спостерігати у сакральному мистецтві – впровадження в український іконопис присутності національних героїв серед канонічних святих; церковній канонізації тощо.

Окремої уваги заслуговують практики актуалізації проблеми безсмертя та культури горювання. Це простежується також у підготовці фахівців з цієї проблематики в релігійному середовищі: підвищення кваліфікації шляхом створення та реалізації освітніх програм, курсів і ретритів. Адже для збереження релігією довіри в питанні безсмертного людського існування

потрібно враховувати наявність сучасних інструментів впливу та задоволення духовних потреб громадськості, зокрема й духовної опіки, в процесах національних та індивідуальних втрат.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аврелій А. Про град Божий. *Благовіст*. 2022. URL: <https://blagovist.info/vybrani-pratsi-sviatykh/pro-hrad-bozhyy-knyha-1>
2. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. Друге, перероблене видання. Пер. з англ. Віктора Морозова. Київ: «Критика», 2001. 271 с.
3. Базик Д. Вияви синкретизму язичництва і християнства в свідомості православного вірянина. Релігія в контексті духовного життя. Колективна монографія. За ред. проф. Анатолія Колодного. Київ: УАР, 2012. С. 154–160.
4. Базик Д. Дохристиянські вірування українців в концепції І. Огієнка. *Матеріали XVI випуску наукового збірника «Іван Огієнко і сучасна наука та освіта (з нагоди 135-річчя від дня народження Івана Огієнка)»*. Кам'янець-Подільський, 2017. С. 20–25
5. Базик Д. Неоязичництво в сучасних релігійних пошуках українців. Релігія – Світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга II: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. Українське релігієзнавство. Київ, 2011. Спецвипуск 2011-1. С. 248–257.
6. Базик Д. Початки інституціалізації неоязичницьких рухів: європейський контекст. Інституційні процеси конфесійного життя світу й України. Колективна монографія. За редакцією професора А. Колодного. Київ: УАР, 2015. С. 285–304.
7. Базик Д. Українське рідновірство в контексті російсько-української війни: концептуальні погляди та релігійні практики. Релігія і війна: сучасний український контекст: Колективна монографія. За заг. ред. Г. Кулагіної-Стадніченко, О. Недавньої. Київ: Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2024. 94 с.
8. Балада про мальви. *Наше: тексти пісень*. 2012. URL: <https://nashe.com.ua/song/515>

9. Бендюк М. Сакральний хрест: історія, типологія, криптографія і символіка. *Історія музейництва, пам'яткоохоронної справи, краєзнавства і туризму в м. Острозі і на Волині*. Вип. 1. Острог, 2006. С. 54–257.
10. Біблія або книги Святого Письма старого і Нового Заповіту. Ювілейне видання з нагоди тисячоліття християнства в Україні. West-Germany: Druckhaus Gummersbach, 1988. 1523 с.
11. Борейко Ю. Язичницький культ предків у давньоруському побутовому християнстві. Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки, 2002. № 6. С. 107–110.
12. Боровський Я. Світогляд давніх киян. Київ: Наук. думка, 1992. 176 с.
13. Боряк О. Як янгол вестиме до Бога...: поховальна обрядовість українсько-білоруського пограниччя: монографія. Київ: ДІА, 2021. 352 с.
14. Ватикан «осучаснив» список смертних гріхів. *УНІАН*. 2008. URL: <https://v.gd/1L6AFw>
15. Велесова книга – Волховник. Голов. ред. та авт.-упоряд. Г. Лозко, пер. Ю. Мироліубов. 4-е вид. Вінниця: Континент-Прим, 2007. 520 с.
16. Вергілій. Енеїда. *УкрЛіб*. 2000. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=560>
17. Війна віднімає не тільки право на життя, а й право на гарну смерть. Хто такі доули смерті та як вони допомагають пережити втрату. *Заборона*. 2023. URL: <https://zaborona.com/hto-taki-douly-smerti-ta-yak-vony-dopomagayut-perezhyty-vtratu/>
18. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво, 1995. 336 с.
19. В Острозькій академії підготували дві сотні капеланів. *Укрінформ*. 2024. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-regions/3890710-v-ostrozkij-akademii-pidgotuvali-dvi-sotni-kapelaniv.html>
20. Гаєвська С. Р. Людина в парадигмі «символічних форм» Е. Касірера. Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». Випуск № 11 (344). 2015. С. 77–82.

21. Галайчук В. Демонологічно-світоглядні уявлення та вірування поліщуків Чернігівщини (За польовими матеріалами з Новгород-Сіверського району). Народознавчі зошити. № 5 (167), 2022. С. 1300–1332
22. Галайчук В. Демонологічно-світоглядні уявлення та вірування поліщуків Чернігівщини (За польовими матеріалами з Ріпкинського району). Народознавчі зошити. 2023. № 3 (171). С. 623–658.
23. Галайчук В. Демонологічно-світоглядні уявлення та вірування поліщуків Чернігівщини (За польовими матеріалами з Семенівського району). Народознавчі зошити. № 6 (168). 2022, С. 1092–1120.
24. Галайчук В. Демонологічні уявлення Середнього Полісся про русалок. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. Львів, 2008. Вип. 43. С. 320–38. URL: <https://clio.lnu.edu.ua/wp-content/uploads/2016/01/11-9.pdf>
25. Галайчук В. Традиційні похоронно-поминальні звичаї та обряди на Покутті. *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 2024. Випуск 56. С. 345–417.
26. Геродот. Історія в дев'яти книгах. Переклад, передмова та примітки А. О. Білецького. Київ: Наукова думка, 1993. 577 с.
27. Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів: Ін-т народознавства НАН України, 2000. 92 с.
28. Гнатюк В. Похоронні звичаї і обряди. *Етнографічний збірник*. Львів, 1912. Т. XXXI–XXXII. С. 131–424.
29. Гомер. Одиссея. пер. із старогр. Б. Тен; Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України. Харків: Фоліо, 2002. 574 с.
30. Гримич М. Міфологізація померлих: русалки (за матеріалами Етнографічної комісії ВУАН). *Народна культура українців: життєвий цикл людини. У 5-ти тт. Т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків*. Київ: «Дуліби», 2015. С. 373–382.
31. Гримич М. Статевовікова група небіжчиків у контексті культу предків. *Народна культура українців: життєвий цикл людини. У 5-ти тт. Т. 5:*

*Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків.* Київ: «Дуліби», 2015. С. 266–287.

32. Гурбик А. Еволюція соціально-територіальних спільнот в середньовічній Україні (власць, дворище, село, сябринна спілка). Київ: Ін-т історії України НАН України, 1998. 319 с.

33. Давидюк В. Їде, їде Зельман (до питання генези одного ігрового персонажа). *Фольклористичні зошити: зб. наук. пр. Ін-т культур. антропології; [редкол.: В. Ф. Давидюк (голова) та ін]*. Луцьк, 2010. Вип. 13. С. 54–59

34. Давидюк В. Русалки і русальці. *Давидюк В. Кроковес колесо. Нариси з історичної семантики українського фольклору.* Київ, 2002. С. 133–136.

35. Дива печер лаврських. Відп. ред. В. М. Колпакова; упоряд. І. В. Жиленко. Київ: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2011. 248 с.

36. Дмитренко А. Збирання трав і архаїчні елементи світогляду поліщуків. *Етнічна історія народів Європи.* 2001. № 11. С. 14–18. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine\\_2001\\_11\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/eine_2001_11_5)

37. Дмитренко М., Іванникова, Л., Лозко, Г. та ін. Українські символи. За ред. М. К. Дмитренка. Київ: Народознавство, 1994. 140 с.

38. Дмитро Комаров потрапив у древнє китайське плем'я Мяо, де носять перуки з волосся померлих предків. *Tochka. net.* 2020. URL: <https://glamurchik.tochka.net/ua/267944-dmitriy-komarov-popal-v-drevnee-kitayskoe-plemya-myao-gde-nosyat-pariki-iz-volos-umershikh-predkov/>

39. Еліаде М. Мефістофель і Андрогін. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 592 с.

40. Жовтий С. На межі світу живих і світу мертвих: традиційні уявлення українців про упирів та їх відображення в житті людини. *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження у 5 тт., Т. 5, Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків.* Київ: «Дуліби», 2015. С. 383–394.

41. Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення. *Студії з інтегральної культурології*. Вип. I: Thonatos. Львів, Інститут народознавства НАН України, 1996. С. 28–62.
42. Замура О. Смерть у церковних приписах та повсякденному житті Гетьманщини XVIII ст. *Повсякдення ранньомодерної України*, 2013. № 1. С. 316–349.
43. Знойко О. П. Міфи Київської землі та події стародавні. Київ: Молодь, 1989. 304 с.
44. Іваннікова Л. Фольклорна інтерпретація історичних постатей Івана Мазепи та Семена Палія. *Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха*. Зб. наук. праць. Київ: Інститут історії України НАНУ, 2008. С. 276–288.
45. Ігнатенко І., Нагорнюк О. Придорожні хрести Полісся: функції, семантика та символіка, *Народознавчі зошити*, 2013, № 1. С. 99–104.
46. Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Іст.-реліг. моногр. Київ: АТ «Обереги», 1992. 424 с.
47. Карась А. Мітологія як горизонт розуміння та її естетичне і соціально-політичне проявлення. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2019. Випуск 22. С. 12–32.
48. Карповець М. Перформативна природа соціальної реальності. *Гуманітарний часопис*, 2017. № 3 (4). с. 50 – 61.
49. Карповець М. Перформативність, як умова гетерогенності суспільства: культурно-антропологічний аспект. *Людина і культура*. Острог: Видавництво національного університету «Острозька академія», 2019. с. 134–157.
50. Карповець М. Поховальні обряди як різновид культурного перформансу. *Вісник Маріупольського державного університету. Серія «Філософія, культурологія, соціологія»*, 2024. № 28. С. 58–67.
51. Карповець М., Шелепко Т. Перформативний вимір сучасної соціокультурної та освітньої ситуації. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»*. Випуск 26. 2024. С. 32–39.

52. Карповець М. Ціннісно-смісловий рівень розуміння в перформативній діяльності студентів вищої школи. *Журнал сучасної психології* № 3 (34), 2024. С. 24–32.

53. Качуровський В. Видіння як характерний жанр Середньовіччя. *Генерика і архітектоніка. Література європейського середньовіччя*. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2005. 382 с.

54. Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич. Переклад Олександра Мокровольського. Київ: ВД Альтернативи, 1999. 392 с.

55. Кісь Р. Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури (спроба кроскультурного бачення). *Народознавчі зошити. Вип. Студії з інтегральної культурології*. Спеціальний випуск № 1. Студії з інтегральної культурології «Танатос». Львів, 1996. С. 9–20.

56. Кітова С. «Водіння Куста» на Поліссі. *Народна творчість та етнографія*, 1972. № 3. С. 67–73.

57. Коберська Т. Міф як засіб сучасної комунікації. *Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії: зб. матер. доп. VII всеукр. наук.-практ. конфер., м. Рівне, 7 грудня 2017*. Рівне, 2017. С. 106–108.

58. Коберська Т. А. Образи-символи в давньоукраїнській міфологічній та християнській традиції: аксіологічний аспект. *Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць*. Харків: ХАІ, 2016. № 4. С. 26–32.

59. Коберська Т. А. Онтологія міфу в сучасному соціумі. *Інституалізація процесів євроінтеграції: суспільство, економіка, адміністрування: зб. матер. доп. I міжнар. наук.-практ. конф., м. Рівне, 21–22 квітня 2016*. Рівне, 2016. С. 222–225.

60. Коберська Т., Сарнавська О. Експлікація філософських ідей дихотомії поколінь Мішеля Серра у викликах сучасної культури. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2023. Випуск 2 (178). Том 2. С. 97–113. <https://multiversum.com.ua/index.php/journal/article/view/544/489>

61. Коберська Т. Фундаментальні модуси буття в українській духовності: онтологічний та аксіологічні аспекти. *Вісник національного університету «Львівська політехніка». Філософські науки*. Львів, 2003. Вип. № 473. С. 168–169.
62. Коваль-Фучило І. Голосіння в контексті похоронного ритуалу. *Нар. творчість та етнографія*. Київ, 2000. № 1. С. 33–45.
63. Коваль-Фучило І. Поминальні голосіння в селі Сварицевичі: основні мотиви і специфіка виконання. *Голосіння*. Київ: НАН України, ІМФЕ ім. Рильського, 2012. С. 68–71.
64. Ковальчук Н. Обряд «проводи русалок» на північному сході Правобережного Полісся (термінологія, структура, ареалогія). *Археологія і давня історія України: Зб. наук. пр.* Київ: ІА НАН України, 2016. Вип. 3 (20). С. 197–202.
65. Колесса Ф. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності. Ф. Колеса. *Записки НТШ*. 2001. Т. ССXLII. С. 8–82.
66. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів: Логос, 1996. 182 с.
67. Концепція національно-патріотичного виховання в системі освіти України. Наказ Міністерства освіти і науки України від 06 червня 2022 року № 527. *LIGA 360*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0527729-22#Text>
68. Котяш О. Словник говірки села Залужжя Дубровицького району Рівненської області. Житомир: ТОВ «Видавничий дім Бук-Друк», 2024. 224 с.
69. Король Д. Спроба візуалізації едичної просторової моделі всесвіту. *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія»*. Серія: *Теорія та історія культури*. 2007. Т. 62. С. 39–45.
70. Кралюк П. Любомудри прадавньої України. Антична філософія на українських землях. Київ: Фоліо, 2024. 189 с.
71. Крисаченко В. Україна віковічна: знакові постаті минувшини. Київ: МП «Леся», 2016. 406 с.

72. Кульчицький О. Світовідчуття українця. *Українська душа*. Київ: Фенікс, 1992. С. 48–65.
73. Кунцлер М. Літургія Церкви. Пер. з нім. монахині Софії. Львів: Свічадо, 2001. 616 с.
74. Ласка І. Козацтво українське в образотворчому мистецтві. Енциклопедія історії України: Т. 4. Київ: Наукова думка, 2007. 528 с. URL: [http://www.history.org.ua/?termin=Kozactvo\\_v\\_obrazotv\\_mystectvi](http://www.history.org.ua/?termin=Kozactvo_v_obrazotv_mystectvi)
75. Левицький В. Основи германістики. Вінниця: Нова книга, 2008. 527 с.
76. Леві-Строс К. Міт та значення. Слово. Знак. *Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. За ред М. Зубрицької*. Львів: Літопис, 1996. С. 345–356.
77. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява: есеї. Ж. Ле Гофф; пер. з фр. Я. Кравець. Львів: Літопис, 2007. 350 с.
78. Літопис Руський за Іпатіївським списком. Переклав Леонід Махновець. Київ: Дніпро, 1989. 590 с.
79. Лобовик Б. Праслав'янські вірування. *Людина і світ*. Київ, 1993. № 8 – 9. С. 27 – 30.
80. Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. Київ: Політвидав України, 1970. 84 с.
81. Лозко Г. «Бог не один» – концепція американського релігієзнавця Стівена Протеро (Рецензія на книгу Стівена Протеро «God Is Not One: The Eight Rival Religions That Run the World»). К.: Bookchef, 2024. 464 с. В оригіналі: Stephen Prothero. God is Not One: The Eight Rival Religions That Керуйте світом – і чому їхні відмінності важливі). Українознавчий альманах. Том 35 (2024). С. 139–144.
82. Лозко Г. Відродження європейських автохтонних релігій як стратегія збереження ідентичності. *Українознавство*. № 3(88) (2023). С. 206–221.

83. Лозко Г. Етнофілософське розуміння існування України: методологічні принципи. *Вісник Науково-дослідного інституту українознавства*. № 1(1) (2023). С. 36–46.
84. Лозко Г. Інституціалізація українознавства як науки та навчальної дисципліни в умовах російсько-української війни. *Українознавство*. 2024, № 1, С. 131–145.
85. Лозко Г. Козацька педагогіка патріотизму про лицарський гарт української молоді. *Українознавство*. № 4 (93), 2024. С. 255–266.
86. Лозко Г. Українське народознавство. Київ: видавництво «АртЕк», 2004. 472 с.
87. Лозко Г. Українське язичництво. Київ: Укр. центр духов. культури, 2009. 90 с.
88. Маковський С. Кременецькі джерела творчості Юліуша Словацького. *Збірник наукових*. Тернопіль, 2006. С. 118–128.
89. Маланюк Є. Книга спостережень: статті про літературу. Київ: Дніпро, 1997. 425 с.
90. Малина В. Кам'яні хрести в Україні. XVIII–XX ст.: Онтологія. Типологія. Символіка. Функція: автореф. дис... д-ра мистецтвознавства: 26.00.01 Харківська держ. академія культури. Харків, 2009. 38 с.
91. Маслянка Ю. «Лілля Венеда» Юліуша Словацького: мотиви і образи. *Київські полоністичні студії*, 2013. Т. 23. С. 247–255.
92. Маслянка Ю. Міфологізація фольклору в першій половині XIX століття. *Київські полоністичні студії*, 2013. Т. 23. С. 111–128.
93. Матеріали експедиційних досліджень: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).
94. Матеріали експедиційних досліджень: Вараська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/18.05.2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

95. Матеріали експедиційних досліджень: Володимирецька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 1/05.08.2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

96. Матеріали експедиційних досліджень: Дубровицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/04.04.23. – 05.04.2023. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

97. Матеріали експедиційних досліджень: Клесівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/08.04.23. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

98. Матеріали експедиційних досліджень: Корецька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/29.09.2023. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

99. Матеріали експедиційних досліджень: Малинська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/05.08.2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

100. Матеріали експедиційних досліджень Котяша О. І. у с. Залужжя. *Приватний архів матеріалів експедиційних досліджень Котяша О. І.*

101. Матеріали експедиційних досліджень: Немовицька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/27.08.2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

102. Матеріали експедиційних досліджень Рівненського фольклорно-етнографічного товариства за Договором з Управлінням у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС Рівненської облдержадміністрації. № 1/29.06.98. Фонди Лабораторії поліського фольклору Етнокультурного центру Рівненського міського Палацу дітей та молоді.

103. Матеріали експедиційних досліджень: Рокитнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/23.03.2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

104. Матеріали експедиційних досліджень: Сарненська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.04.2023. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

105. Матеріали експедиційних досліджень: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

106. Матеріали експедиційних досліджень: Старосілька громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/24.03.2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

107. Матеріали експедиційних досліджень: Степанська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.08. 2024. КЗ «РОЦНТ» РОР (Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради).

108. Маховська С. Регіональна та культурна мозаїка українського весілля. *Музей Івана Гончара*. 2021. URL: <https://honchar.org.ua/blog/regionalna-ta-kulturna-mozayika-ukrayinskogo-vesillya-i130>

109. Мединська Ю. Чотири виміри міфу. *Психологія і суспільство*. Тернопіль: 2003. №4. С. 30–39.

110. Мишанич М., Мишанич С. Міф, міфологія, міфологізм, міфокритика, міфопоетика: Історія інтерпретацій і розмежування понять. Донецьк: НОРА-ПРЕС, 2002. 60 с.

111. Міленіна М. Український фольклорний поховальний текст: динаміка і модефікації: дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07. Київ, 2013. 218 с.

112. МКІП включило три елементи до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України. *Український центр культурних досліджень*. 2020. URL: <https://uccs.org.ua/arkhiv-novyn/mkip-vkliuchylo-try-elementy-do-natsionalnoho-pereliku-elementiv-nematerialnoi-kulturnoi-spadshchyny/>

113. Молитва українського націоналіста. Ф.3 оп.1 од.зб.23 *Архів ОУН*. Українська інформаційна служба – Лондон. URL:

<https://ounuis.info/territorial-executive-oun-in-canada-f-3/696/molytva-ukrainskoho-natsionalista.html>

114. Моздир М. Українська народна меморіальна скульптура. Київ: Наукова думка, 1996. 129 с.

115. Мурашкін М. Міф, самодостатність, спасіння. *Українське релігієзнавство*. Київ, 2006. № 39. С. 4–18.

116. Мустафін О. Золоте руно. Історія, заплутана в міфах. Харків: Фоліо, 2018. 160 с.

117. Нагорна Л. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ: ІПІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 328 с.

118. Нагорнюк О. Конструктивні особливості надгробків «хаток» Північної Волині та Полісся. *Архітектурна спадщина Волині*. Зб. наук. праць. Вип. 3. Рівне: ПП ДМ, 2012. С. 191–195.

119. Наказ Про включення до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України від 04.05.2023 № 234. *Верховна рада України*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0234921-23#Text>

120. Наливайко С. Таємниці розкриває санскрит. Київ: Вид. центр «Просвіта», 2000. 288 с.

121. На ріках Вавілонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавілону, Палестини. Упоряд. М. Н. Москаленко. Авт. передм. І. М. Дьяконов. Київ: Дніпро, 1991. 398 с.

122. Наумовська О. Міфологічна тріада «Життя – смерть – безсмертя» у народній прозі: дис. ...докт. філол наук: 10.01.07 – фольклористика. Київ, 2021. 577 с.

123. Не встигли їх одягнути на перемогу: у Рівному презентували виставку вишиванок загиблих військових. *Суспільне. Рівне*. 2024. URL: <https://suspilne.media/rivne/747345-ne-vstigli-ih-odagnuti-na-peremogu-u-rivnomu-prezentuvali-vistavku-visivanok-zagiblih-vijskovih/>

124. Несен І. Вшанування померлих у традиційному світогляді населення українського Полісся. *Народна культура українців: життєвий цикл людини:*

*історико-етнологічне дослідження у 5 тт. Т.5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків.* Київ: «Дуліби», 2015. С. 350–372.

125. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. Вид. 2. Київ: Обереги, 1992. 88 с.

126. Облікова карта елементу Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України Міністерства культури та стратегічних комунікацій України «Бортництво». *Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради.* URL : <https://rocnt.com.ua/?p=1630>

127. Облікова карта елементу Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України Міністерства культури та стратегічних комунікацій України «Традиція обряду «Водіння Куста» у с. Сварицевичі Дубровицького району». *Комунальний заклад «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради.* URL : <https://rocnt.com.ua/?p=1140>

128. Ой стоїть явор. Фолькгурт «Сільська музика» (Полісся). *Helg.* 2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=2kRY-tQp5EU>

129. Островерхов А. Острів Ахілла у Гостинному морі. Островерхов А. С., Охотников С. Б. *Надчорномор'я у IX ст. до н. е. – на початку XIX ст.: студії з історії та археології.* Вип. 1. 2007. С. 26–59. URL: [http://resource.history.org.ua/publ/nad\\_2008\\_1\\_26](http://resource.history.org.ua/publ/nad_2008_1_26)

130. Павленко П. До питання про ад і пекло. *Українське релігієзнавство.* Київ: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2001. № 20. С. 24–31.

131. Павличко Д. Український патріотизм Юліуша Словацького. *Прикарпатський вісник НТШ.* Слово. 2017–2018. № 4–3. С. 411–426. URL: [file:///C:/Users/user/Downloads/Pvntsh\\_sl\\_2017-2018\\_4-3\\_42.pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Pvntsh_sl_2017-2018_4-3_42.pdf)

132. Пархоменко Т. Календарні звичаї та обряди. *Етнокультура Рівненського Полісся.* Упор. Ковальчук В.П. Рівне: ДМ, 2009. С. 119–192.

133. Пастирські та літургійні роз'яснення щодо Чину християнського похорону (на підставі постанови № 2 Сорок сьомої сесії Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиепископства УГКЦ, що відбувся у Львів-Брюховичах, 20–21 жовтня 2009 року. *Офіційні документи Української Греко-Католицької Церкви*. URL: <https://docs.ugcc.ua/737/>

134. Патерик Києво-Печерський. Упорядкувала, адаптувала українською мовою, склала додатки і примітки Ірина Жиленко. Відп. редактор В. М. Колпакова. Київ: Вид. дім «KM Academia», 2001. 348 с.

135. Пелешенко О. Мотив райських дарів у «Ходінні Агапія до Раю» та «Житті Єфросина Кухаря». *Актуальні проблеми сучасної української медієвістики*. Чернігів, 2016-2017. С. 62–77

136. Петрушкевич М. Екзистенційні мотиви у наративах учасників російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог: Вид-во НаУОА, 2023. № 25. С. 9–4.

137. Петрушкевич М. Елементи православної комунікативної системи. *Українське релігієзнавство*. Київ: 2006. № 39. С. 79–92.

138. Петрушкевич М. Ідентичність українок: візуальні образи російсько-української війни 2022 року. *XIII. Internationale virtuelle Konferenz der Ukrainistik Dialog der Sprachen – Dialog der Kulturen Die Ukraine aus globaler Sicht*. München 03. – 06. November 2022. 2023. P. 400–427.

139. Петрушкевич М. Релігійна комунікація у контексті масової культури: монографія. Острог: Вид-во НаУОА, 2018. 408 с.

140. Петрушкевич М. Універсальні міфологічно-світоглядні та естетичні коди у військовій поезії: ситуація російсько-української війни. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія»: науковий журнал*. Острог : Вид-во НаУОА, 2024. № 27. С. 21–29.

141. Пилат В. Бойовий гопак. Львів: Галицька видавнича спілка, 1999. 336 с.

142. Пирог Г. Соціальна аспекти функціонування релігійних цінностей. *Українське релігієзнавство*. Київ: 2003. № 26. С. 30–37.
143. Плачинда С. Словник давньоукраїнської міфології. Київ: Укр. письменник, 1993. 62 с.
144. Порфирій. Життя Піфагора. *Навчальна Інформація для українських студентів*. 2022. URL: [http://ni.biz.ua/16/16\\_3/16\\_39554\\_na-kotorih-prostavlyaetsya-grif-utverzheniya.html](http://ni.biz.ua/16/16_3/16_39554_na-kotorih-prostavlyaetsya-grif-utverzheniya.html)
145. Пояснення Святої Літургії: просто і доступно. *Дивен світ*. 2022. URL: <https://dyvensvit.org/top/1016119/>
146. Предко О. Релігійний досвід: особистісно-екзистенційна сутність. *Філософські проблеми гуманітарних наук*, 2016. № 25. С. 40–45.
147. Про внесення змін до Закону України «Про Статут гарнізонної та вартової служб Збройних Сил України» щодо військового поховального ритуалу. *Відомості Верховної Ради (ВВР)*, 2021, № 42, с. 342. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1622-20#Text>
148. Пуківський Ю. «Навський великдень – «свято мерців»: традиційні звичаї та обряди. *Народознавчі зошити*. № 2 (116), 2014. С. 264–269. URL: <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/94418/09-Pukivskij.pdf?sequence=1>
149. Рачковська-Баковецька І. Поминальний хліб. Хліб, який їдять після смерті. Київ: Креативна агенція «Артіль», 2023. 48 с.
150. Рачковська І. В. Актуалізація в культурі українців релігійних аспектів творення тризни. Book of abstracts International scientific-practical conference «Current state and priorities modernization of science, education and society»: conference proceedings (Tampere, Finland, February 8, 2025). Tampere, Finland: Scholarly Publisher ICSSH, 2025. P. 56–57.
151. Рачковська І. Ідея метемпсихозу у творчості Тараса Шевченка, Лесі Українки та Юліуша Словацького. *Українська полоністика*. Том 22, № 1 (2024). С. 64–72. DOI: <https://doi.org/10.35433/2220-4555.22.2024.phyl-3>

152. Рачковська І. Культура пам'яті захисників крізь призму релігійного світогляду українців. *Культурологічний альманах*. № 1. 2024. С. 41–48. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.5>

153. Рачковська І. Обряд Водіння Куста як прояв культу померлих на Поліссі. *Вісник Житомирського державного університету ім. Івана Франка*. Вип. 2. 2024. С. 46–57. DOI: [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.46-57](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.46-57)

154. Рачковська І. Розвиток культу померлих на Поліссі через збережені обряди. Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції «70 років України в ЮНЕСКО: освіта, наука, культура». К.: ІК НАМ України, 2024. С. 97–101;

155. Рачковська І. В. Фасилітація горювання українців засобами національної ідентичності. Матеріали XVII Міжнародної наукової конференції «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» 24–25 травня 2024 р. Острог: НаУ «Острозька академія», 2024. С. 77–89.

156. Рачковська І. «Фольгова» ікона як символ народного спротиву радянському атеїзму: розвиток феномену «фольгової» ікони на українському Поліссі. *Вісник Маріупольського державного університету*. Випуск 27. Київ, 2024. С. 67–75.

5. Рачковська І. Хліб, як форма метемпсихозу в релігійних уявленнях українців. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. Голов. ред. О. П. Кивлюк, Д. Б. Свириденко. Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”», 2024. Випуск 51 (10–12). С. 101–111.

157. Реінкарнація в християнстві: за і проти. Нотатки з міжконфесійного диспуту у Володимирі-Волинському. *Релігія в Україні*. 2012. URL: <https://www.religion.in.ua/18984-reinkarnaciya-v-xristiyanstvi-za-i-proti-notatki-z-mizhkonfesijnogo-disputu-u-volodimiri-volinskому.html>

158. Рибак Ю. Україна, держава: музичний фольклор. *Енциклопедія історії України: Україна–Українці*. Кн. 1, Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України, Київ, 2018. С. 391–400.

159. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. Тернопіль: Укрмедкнига, 2002. 448 с.
160. Роман Шухевич – нескорений командир. *Міська спеціалізована молодіжна бібліотека*. 2022. URL: <https://msmb.org.ua/biblioasuresi/bibliografiya/osobistosti/roman-shuhevich-neskoreniy-komadir/>
161. Руденко Ю. Основи сучасного українського виховання. Київ: Видавництво імені Олени Теліги, 2003. 328 с.
162. Свідзинський А. Культура як феномен самоорганізації. *Сучасність*. Нью-Джерзі: Пролог, 1992. № 4. С.141–155.
163. Свідзинський А. Синергетична концепція культури. Луцьк: Вежа, 2008. 696 с.
164. Свешніков І. Битва під Берестечком. Ред. М. П. Парцей. Львів: Слово, 1992. 304 с.
165. Свято-Воскресенський чоловічий монастир на Повстанських могилах. Рівненська єпархія Православної церкви України. URL: [https://monastyr.rv.ua/?page\\_id=24](https://monastyr.rv.ua/?page_id=24)
166. Сидять люди за столами. *Наше: тексти пісень*. 2009. URL: <https://nashe.com.ua/song/11718>
167. Скрипка Т. Мавка у творчості Івана Франка і Лесі Українки: типологія чи контактні зв'язки? *Українське літературознавство*. Вип. 50. Львів: Вища школа, 1988. С. 60–67.
168. Скуратівський В. Місяцелік. *Український народний календар*. Київ: Мистецтво, 1993. 208 с.
169. Скуратівський В. Русалії. Київ: Довіра, 1996. 734 с.
170. Словацький Ю. Мазепа: трагедія на 5 актів. Ю. Словацький; пер. і вступ. ст. М. Зеров. Київ: Слово, 1926. 133 с.
171. Соловій М. Божественна літургія: Історія – розвиток – пояснення. Рим: Видавництво «Записки ЧСВВ» ОО Василяян, 1964. 422 с.

172. Требник. Чин похорону. *Херсонська єпархія Православної церкви України*. URL: <https://pravoslav.ks.ua/service-book/laic-funeral/>

173. Требник митрополита Петра Могили. Київ 1646: у 2 тт. / складено Петром Могилою. Репринтне видання «Євхологiон альбо Молитвослов или Требник» 1646 р. Київ : Інформаційно-видавничий центр УПЦ, 1996. Т. 1 / уклад. П. С. Могила. 1996. 872 с.

174. У Києві вперше показали антиросійську драму «Дзяди» за поемою Міцкевича. *Укрінформ*. 2024. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/3926700-u-kievi-vperse-pokazali-antirosijsku-dramu-dzadi-za-poemou-mickevica.html>

175. Українка Л. Лісова пісня. Драма-феєрія в 3-х діях. Київ: BookChef, 2022. 122 с.

176. Українська література XIV–XVI ст. Ізборник. URL: [http://litopys.org.ua/old14\\_16/old14\\_03.htm](http://litopys.org.ua/old14_16/old14_03.htm)

177. Українські замовляння (передмова і коментар Марини Новикової). Київ: Дніпро, 1993. 309 с.

178. Українські студенти в Ізраїлі готували їжу часів Голодомору. *Укрінформ*. 2018. URL: <https://glavcom.ua/country/society/ukrajinski-studenti-v-izrajili-gotuvали-jizhu-chasiv-golodomoru-557241.html>

179. Українцям показали, що їли люди у роки Голодомору. *Новини N*. 2022. URL: <https://novosti-n.org/ua/ukraine/Ukrayinczyam-pokazaly-shho-yily-lyudy-u-roky-Golodomoru-FOTO--294595>

180. Ульяновська С. Магічні елементи поліського поховального ритуалу. *Народна творчість та етнографія*, 1992. № 2. С 69–75.

181. Ульяновська С. Уявлення про духовну сутність людини в контексті поховальної обрядовості. *Народна творчість та етнографія*, 1989. № 3. С. 34–40.

182. У них ходили Герої: виставку вишиванок загиблих військових провели у Рівному. *ITV Media Group*. 2024. URL: <https://itvmg.com/news/u-nikh->

[khodili-heroi-vistavku-vishivanok-zahiblikh-viyskovikh-proveli-u-rivnomu-video-96155](#)

183. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ: Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України: Абрис, 2002. 742 с.

184. Fleur-de-lis, значення та використання цього символу. *Family Search*. 2024. URL: <https://www.familysearch.org/uk/blog/fleur-de-lis-symbolism-and-meaning-uk>

185. Франко І. Людові вірування на Підгір'ю. *Етнографічний збірник*. Т. 5. Львів : Етнографічна комісія НТШ, 1898. С. 160–218.

186. Фройд З. По той бік принципу задоволення. Харків: Фоліо, 2019. 155 с.

187. Фройд З. Тотем і табу. Київ: Фоліо, 2023. 272 с.

188. Хоменко Т. Міфологеми потойбічного світу в мовній картині світу давніх германців. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2022. Вип. 48. Т. 2. С. 135–140.

189. Чому церква не визнала Оригена святим? Радіо Марія. 2024. URL: <https://radiomaria.org.ua/chomu-cerkva-ne-viznala-origena-svyatim-13987>

190. Шевченко В. Культурно-обрядова сфера релігії: природа та закономірність постання. *Українське релігієзнавство*. № 84 (2018). С. 17–27. URL : <https://uars.info/prints/ur/84/5.pdf>

191. Шевченко Т. Кобзар. Передм. П. Мовчана. Київ: Просвіта, 2012. 736 с.

192. Шевчук С. Голосіння, записане в селі Сварицевичі Дубровицького району Ровенської області. Ф.14–3, од. зб. 1196. *Наукові архівні фонди рукописів та фотозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України*.

193. Шульц Г. Візантійська літургія. Свідчення віри та значення символів. Львів: Свічадо, 2002. 240 с.

194. Юнг К.-Г. Архетипи і колективне несвідоме; з нім. Переклала Катерина Котюк; наук. ред. Олег Фешовець. Львів: Астролябія, 2013. 588 с.

195. Я достатньо доросла, щоб витримати твоє горе. Як працюють доули смерті в Україні. *Hromadske*. 2024. URL: <https://hromadske.ua/suspilstvo/233511-ia-dostatnyo-dorosla-shchob-vytrymaty-tvoje-hore-ia-k-pratsiuiut-douly-smerti-v-ukrayini>

196. Яковлєва О. «Потойбіччя» в уявленнях прадавніх українців. *Народна творчість та етнографія*: №3. НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2005. С. 78–84.

197. Янковська Ж. Символічні коди української культури: навчально-методичний посібник (для викладачів, учителів, учнів та студентів спеціальних закладів загальної середньої й вищої освіти. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. 170 с.

198. Янковська Ж. Духовні основи Дому як життєвого простору крізь призму «Лісової пісні» Лесі Українки. Волинь філологічна: текст і контекст. Випуск 32. Луцьк: Волинський національний університет імені Лесі Українки, 2021. С. 101–117.

199. Янковська Ж., Набок М. Земля як код духовної стійкості: порівняльний аналіз образу землі в новелах Василя Стефаника та Василя Ткачука. *SLAVIA ORIENTALIS TOM LXXII, NR 2, ROK 2023*. Р. 291–308.

200. Янковська Ж. Символічні коди української культури: Навчально-методичний посібник. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2021. 169 с.

201. Aries Ph. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. London: Johns Hopkins University Press, 1975. 107 p.

202. Bazyk D., Zavalii O. Reconstruction of the Elements of the Holy World of the Old Trypillians through the Prisms of the Ukrainian Ethnocultural Heritage (On the Example of the Archetype “Home”). *Open Journal of Philosophy*, 2023. 13, P. 736–748.

203. Bajko M. *Słowacki i spadkobiercy. Studia i szkice*. Naukowa Seria Wydawnicza «Czarny Romantyzm». Białystok: Prymat, 2017. 256 p.

204. Gennep A. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960. 198 p.

205. Goffman E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1956. 162 p.

206. Ebert M. *Südrussland im Altertum*. Bonn: K. Schroeder, 1921. 436 p.

207. Indigenous festivity dedicated to the dead. *UNESCO. intangible heritage*. 2002. URL: <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-3743>

208. Koberska T. «The world of man» as «the world of culture» in the discourse of the Kyiv philosophical school. *Вісник ЖДУ імені Івана Франка. Філософські науки*. Житомир: видаництво ЖДУ імені Івана Франка, 2023. Випуск № 2 (94). С. 57–65. <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/294979>

209. Koberska T. Myth as a form of anthropological dimension of the world: the Ukrainian context. *Modern scientific researches and developments: theoretical value and practical results*. 2016: materials of international scientific and practical conference, Bratislava, 15–18 March, 2016. С. 63–64. <http://surl.li/medqc>

210. Koberska T., Sarnavska O., Yakovyshyna T., Kachmar O., Sherman M., Shadiuk T. The Influence of the Culture of the Third Information Revolution on the Formation of Personality in the M. Serres Philosophical Discourse. *Postmodern Openings*, 2021. 12 (1), March. P. 241–253. <https://doi.org/10.18662/po/12.1/257>

211. Malkki L. News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science / A. Gupta, J. Ferguson (eds.)*. Berkeley CA: University of California Press, 1997. P. 86–101.

212. Mickiewicz A. Dziady. URL: <https://literat.ug.edu.pl/dziady/003.htm>

213. Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. *Kultura duchowa*. Cz. 2. Warszawa, 1967. T. 2. P. 593–596

214. Petrushkevych M, Karpovets M. and Shershnova O. The specifics of religious issues in Ukrainian gender electronic mass media. *Journal of education culture and society*, 2022, 13 (2), P. 515–530. URL:

<https://jecs.pl/index.php/jecs/article/view/1498>

215. Słowacki J. Balladyna. *Oficjalna strona Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*. 2020. URL: <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/inicjatywy/narodowe-czytanie/2020-balladyna/tekst-utworu>

216. Słowacki J. Wiersze. URL: <https://literat.ug.edu.pl/jswiersz/index.htm>

217. Tylor E. Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Volume 1. London: J. Murray, 1920. 502 p. *Internet archive*. URL: <https://archive.org/details/primitivculture01tylouoft/mode/2up>

218. Toynbee A. A. Study of History. Vols. VII–X. London Oxford University Press, 1987. 436 p.

219. Shevchuk D., Karpovets M. The Ukrainian Maidan and its Carnivalization. *Symposion*. Vol. 7, Issue 1 (2020). P. 85–97.

220. Spencer H. The Principles of Sociology, in Three Volumes. New York: D. Appleton and Company, 1898. Vol. 1. *Online Library of Liberty*. URL: <https://oll.libertyfund.org/titles/spencer-the-principles-of-sociology-vol-1-1898>

221. Wulf C. Education as Transcultural Education: A Global Challenge. *Educational Studies in Japan: International Yearbook*, 2010. № 5, P. 33–47.

222. Wulff D. Psychology of Religion. New York: Wiley, 1991. 247 p.

223. Yankovska Z., Sorochuk L. Anthropocentric dimensions of Ukrainian culture (in the context of the archetype of the wise old man). Anthropological measurements of philosophical research. № 18, 2020. S. 87–101. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/ec15/0507b7916035ec214de9217cb8414f1176b2.pdf>

224. Yankovska Z., Sorochuk L. Anthropological Dimension of the Philosophical «Literature-Centric» Model of Ukrainian Romanticism. Anthropological measurements of philosophical research. № 19, 2021. S. 127–137. <https://journals.indexcopernicus.com/api/file/viewByFileId/1495032>

## *ДОДАТКИ*

*Додаток А*

**Зразок експедиційних матеріалів Рачковської І. В. за темою дисертації.**

**Матеріали експедиційних досліджень: Степанська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 4/05.08. 2024. Архів комунального закладу «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради**

**Хто записав:** Рачковська Ірина Володимирівна (Р. І.)

**Місце запису:** Рівненська обл., Сарненський р-н, с. Кузьмівка

**Дата запису:** 05.08. 2024 р.

**Інформатори:** 1) Котелюх Людмила Василівна (К.Л.) 1955 р.н., с. Яблунька

2) Котелюх Богдана Володимирівна (К.Б.) 1983 р. н, с. Кузьмівка

3) Ветрова Тетяна Станіславівна (В.Т.) 1970 р. н., с. Кузьмівка

### **14. Інформація про поминальну традицію**

*Р. І. Розкажіть ще про поминальну традицію.*

К. Л. Короче, в мене була така баба, вона в мене звалась «бабця», бо баба, то в мене була Зінька, а це вже Зінькі мати. Вона з 1877 р.н. – стара, стара пре старенька. Ходила літом в валянках, валянки без гало шов, без нічого, о так їй було добре, в ноги було вечно холодно. Вона померла в 97 років. І вона мене гляділа вечно. Ми, як будували цю хату вже, де ми останнє жили, то жили в її в хаті. І вона сидить на печі, їй 80 років, а мені 5 і: «Не злазь з печі, не злазь із печі» – «А чого? Бабо, я так хочу» – бабцю ми на неї казали, бо та була баб, а ця бабця, тож у хаті всі разом жили – «Не злазь, ботам шур». Я того щура не бачила, пока не прийшла в Кузьмовку і мабуть ще й замужем довго не бачила, а боялась щура. Бабі не хочеться мене глядіть, злазить з теї печі, сидить все собі там, на той печі і співає песні, вона дуже співала. Співає-співає і оно доспіває пісню: «Дай Боже за рок дождать!». Я й лежу на той печі все тие зароки жду, знов заспіває, знов «Дай Боже за рок дождать!». Я вже ждала-ждала кілька літ,

де й кажу[сміються]: «Бабцю, а коли те свято буде?» – «Яке свято?» – «Ну зароки!» – «Ой, дурне дитя. Тож то я співаю пісню, де й кажу, щоб дождать через рік, да й співать цю пісню ще». Огорчена була я геть, що нема такого свята [сміються]. А ця бабця моя, вона сама сирота була, вона родилася, батько в її був поляк Мазур, бідний поляк Мазур, з Крешева. Короче вона родилася, зразу мати померла при пологах. Мати лежить у труні і баби сказали з сторони, що положи, на чоловіка, Мукій звався чоловік, положи їй це дитятко в труну і воно за три дні, а три дні держали, не хоронили ранше, три дні держали, положи його в труну і воно за три дні вмере. Це дитятко лежало в той труні, пищало-пищало, змовкло, ну то кажуть, що вже все. Короче, стали з хати виносить, дитя не пищить, винесли, занесли на могилки – дитя стало кричати на могилках. Да витягли дитя із труни, да поховали матеру її, да й батько найняв, була десь по сусідству єврейка жила. Просив, що я буду тобі все робить, ну що там треба і я буду одроблять, бо платить, хто там платив, то я буду одроблять, оно покорми це дитя грудьми трошки, щоб воно чуть-чуть окрепло. То ця єврейка її до року кормила цю дівчинку Марію, а потом старша сестра в єї була, да й та старша її після року стала глядіть. Так моя бабця виспівалася в тій труні і ще 97 літ прожила. А вже нас виводила де тільки хотіла, бо дуже співала. По лісі співає і все по гриби, назбирає нас тих внученят і веде, вже не онученята, ми були правнученята. Веде в ліс – всякі гриби брали, які де тие гриби не росли – ми їх збирали. Вона нас на Крешиво як заведе, веде на Крешиво і ожини беремо і тоді ще були журафини, і по тие журафини ідемо, їсти наберемо з собою. Треба їсти сісти, баба: «Де ви будете діти їсти?» – «Ну тую така ямочка, тут сядем». Да посядали в ту ямочку, їжу розклали, баба покрутилась-покрутилась, пошла дальше сіла. Поїли, встали, баб: «Розказать де ви їли? То там поляк вбитий, похований там поляк». То ми на могили, на той могили ми там сиділи їли. Ну баба нам не забороняла, що то не сядайде, хочте там – сядайте і їжте. А вже як поминальниця була, насущували дуже багато грибов, бочка грибов була насущана, називала вона їх «бетки». О то ціла бочка, там всякіє, сиріжки і такіє, краснюков не сушила, бо вони вельми чорніє, вона їх

не сушила, а то все сушила. То вже поминальниця в її була осінню і весною. Но от я осінньої не пам'ятаю, а весною дуже пам'ятаю. Маю йти я в школу, то так, поїли, варила вона там тие блюда якіє хоч, шо там не було, я вже не знаю, але стояла завжди миска, ложка окремо і вже дідам, «діди» вже кожної миски клали тим дідам. То я бігла з школи, шоб тие діди їсти [сміється]. То я прибїгала, тако вже поїмо і баба вже так хітро, вже потом я перейняла, шо вона хоче, а вона поїла-поїла і вже так бабця моя крутиться-крутиться і потом так – вибігає на двор, а це весна, вибігає на двор і падає на землю. Падає на землю і качається і нас так стала заставлять і ми побігли за єю, тоже качаемса: «Бабаця, а чо ми так качаемса?» – «А то – каже – я перша грибов назбираю». Хто перший вибіжить зза стола поминальниці, то той перший назбирає грибов. Да, таке було, така комедія була. О таку я поминальницю помню тільки, а вже осінньої не пам'ятаю я. А о це, шо весною, вона дуже за грибов бігла.

*Р. І. А весною, то це після Паски чи коли?*

К. Л. Коли та поминальниця я вам зараз не скажу – це перед Паскою поминальна, за тиждень перед Паскою. Ця вже, то ця Дмитровська, мабуть, то о це осінню, а та перед Паскою.

*Р. І. За голосіння ще розкажіть.*

К. Л. А голосіння... мене мона було наймать, як я була мала, а заре, то я не вмю [сміється]. Можу часом поголосить сама собі, за себе. Я була мала і ми жили, тако могилки в Яблонци і зразу хатка наша, така маленька, шо була коза в баби, то вилізе по хліву на хату, дей стоїть коло комина коза [сміється]. А хата була обсипана, призьба була така зробляна, дощечки такі чи колочки даже там, не так дощечки, як колочки, потом соломою закладяне, ше й зверху піском баба поприсипає, шоб кури не розрапували. Я так, я всіх мерців там поховала в Яблонци, я всіх знаю даже які поховані з Пенкова, з сусіднього села привезли п'яницю, то газетами була труна оббита і газетами вона була накрита. О це добре знаю. Я іду, бабця не йде там на кожен той похорон. В Яблонци ходять на похорон тільки, як кличуть. Якшо тебе не звали – ти туди не маєш іти. Ти можеш прийти до могілок, побуть, но в хату ти не заходиш. І так до цих пір.

*Р. І. А як ходять запрошують по хатах?*

К. Л. Да. Мерець умер, кідаєш мерця, когось коло мерця, щоб не встав і ідеш просить, як на весілля, в Ябонці так.

*Р. І. А з чим заходять?*

К. Л. Просто йдеш: «Приходьте, бо мати померла». І всіх, хто йде, всі потом ідуть, кого звав, хресного не позвеш і не прийде, і всі хто йдуть, несуть їжу, обов'язково з собою несуть їжу. Будь що, той може там якусь курку зтушити, той може консерву взяти, той може цукерки взяти, тк і заре – в їх з голими руками, в нас ідуть так.

*Р. І. І куди це все ставлять? Біля померлого?*

К. Л. Нє, ставлять на столі, його ж потом на обід, і там вже щось приготувлять із його. То я на тие могилки, оно хто вмер, то я і побігла... як наслухаюсь, як вони там голосять, а дуже запоминала, запам'ятаю геть усе, що там хто приказував, ше ж я стану близенько. Я до цього часу не боюсь тобі ніякого ні мерця, мені мерець що – що живий, що мерець, мені все одно. Дей на другий день вихожу на ту лавочку, не на лавочку, а на ту призьбу сядо, беру якусь палочку і нитку, зв'яжу зроблю собі хреста такого, поставлю того хреста на призьбі і под окном сяду – голошу, геть усе те саме, що голосили. Бабці не треба йти було, слухать, бабця все вислухала, що голосили. Вона виходить, дай каже: «Ти вже перестанеш, чи не перстанеш голосить?» – «Бабцю, то ще там казали ж. Ще таке казали ж...» [сміється]. Я виголошувала, це мені було 5 років.

*Р. І. Але ви ходили так по- справжньому голосить?*

К. Л. Нє! Змилуйтеся, нє.

*Р. І. Ну, і навіть до родичів?*

К. Л. На цеє йдеш, но голосить нє. В нас не голосять.

В. Т. У нас Кнопка Федора голосила. Якось я чула, як вона голосила

К. Б. Ну, ви ж ходите до мерців.

К. Л. До мерцьов я хожу. Я хожу, я можу вдівать, все, як Володя мой казав: «Без тебе похорон не пройде там. Без тебе не поховають». Я йду, мені... от як сказати так, я не боюсь його, я нічого, мені просто так задається як

людину я проводжаю кудись. І вона мені не сниться, вона мені нічого, я буду... як он Ніна, моя сотрудніца, оце померла, сорок день було вчора робили, я її ну все, ну все зробила те, що треба.

*Р. І. А може шось таке в похоронному обряді, може там шось ви говорите як одягаєте чи кудись воду спеціально виливаєте?*

К. Л. Воду спеціальну, ту воду, що миєм, наприклад, ту воду, що обмиваємо. Колись людину садили, брали балію, ослона да садили, да вже мили її – тепер вона вимита начисто. Якщо вже лежить і бачать, що вона буде вмирать, вона обмита геть на нет але її обов'язково треба помить. Застилаєм клійонку на постіль, подкачали її, клійонку заслали, її положили, все зробили, що треба, положили – воду обов'язков вилить туди, де ніхто не ходить, под якесь таке десь дерево окреме, щоб нога людини не буде ступать. Це так уже. Рушник цей що мили чи витирали, він спалюється. Одяг так само цей, що людина лежала, спалюють в нас його. Сорок день нічого не роздають, ніякого одягу, нічого не роздають. Ни ціє зав'язки з рук, з ног в'яжемо, слідкують на гвалт єдиний, щоб ніхто не забрав.

*Р. І. У труну кладуть?*

К. Л. Да, в труну. Розв'язали – зразу в труну поклали і всьо, і на тому годі. А так, я знаю... атак, щоб мрець добре лежав, то треба йому влить горілки...

*Р. І. Туди в труну?*

К. Л. В рот. Звичайно в рот...

К. Б. Чим раніше влеш, тим буде краще.

К. Л. Зразу тільки... чим раніше. От Ніна, яка була наша, вона ж була, Боже, яка зболена. Я прийшла, кажу, давайте -но так Зайцу, так і Ніни, я влила їй ну 3 ложки, там буде десь грам 50 горілки...

В. Т. Я не знала...

К. Л. Горілки!

В. Т. Я бальзамувала.

К. Л. Ніякий бальзам, Ніна бачила, яка лежала? Лежала однаковісінька, ніякий тобі бальзам не треба. Ще рот одкриваетса, дальше, якщо не одкриваетса

– шприца береш і шприцем. Влить 50 грам горилки і все, не треба ніяке не заземлення, не тра тобі ніяке нічого, дівчата, тільки ше треба витирать спіртом весь час.

*Р. І. А то для чого?*

К. Л. Не розкладається, воно не бродить, воно не розкладається людина.

*Р. І. То зразу, як вмере?*

К. Л. Вмирає людина, годину полежить, пока там прийдуть, пока позвуть, шо там зроблять, все – вливай і...

*Р. І. А воно такого обрядового не має значення?*

К. Л. Ні, це не обряд.

В. Т. Це не обряд, це вже більше спостереження.

К. Л. Отак зберігається. Колись наш Адамчук, фельдшер, як помирав, ну вон лежав, то своєю жінци приказав, шо тільки витирай мене спіртом. Ну то вона його витирала весь час спіртом, вон не цього. А мені ще люди сказали, чужие геть зовсім, сказали, шо влий горілки, і я Володі так своєму влила, і вон лежав однаковісінський.

*Р. І. А шо, три дні так і лежить людина?*

К. Л. Нє, заре не держать стільки. Вже, якщо помер так, з одного дня на другий день хоронять, даже буває, он в мене сусідку Ганю, то вранці вмерла і до обіда поховали. Чось вони її геть не держали, чо вони так, ну а Юля дуже боялася, вона дуже боїться мерца. В мене умер наш дід, свекор мой умер – три дні ми його держали. Три дні, вона була мала, кажу: «Богдана, я іду корову доїть, ти будеш зо мною чи будеш коло діда?» – сидить коло діда: «Я буду коло діда», сидить тако колготи надіває на себе, натягує і сидить. Я прийшла, а вона сидить з тим дідом, сама в хаті.

В. Т. В мене то не так було, як дід помер. У діда зубів не було ж, щелепа,... а в нього гангрена почалась, от, і йому видно крутило все, тож 86 років вже. І ми ті зуби, баба йому вставить – він знов вийме, і так і помер без тих зубів. Ну а баба: «Боже, такий не гарний дід. Ну нічого, Оля медик, заре прийде, вставить діду зуби». Коля приїхав, баба ці зуби [сміються], Коля в

город, баба в плач, кажу: «Бабо давайте». Я собі рота відкрила, мушка вилетіла, вставила.

К. Л. А ми так заре, то й не цього, покладем ціє зуби, ніхто їх в той рот... на, там забирай.

*Р. І. А чи є таке, шо зараз, ну в вас чи зберігається така традиція, шо, наприклад, шось передать для тих, хто помер, то кладуть до цього?*

К. Л. Буває часом, буває таке часом, або подкопують под це. Або буває, шо в труну... сниться, шо там шось хоче, то на, да передаси. Там вон його так передасть.

В. Т. Як нам мама приснилася, то ми мусили закопувать те колечко її, бо не найшли, як вона померла, вона ж раптово померла, то не найшли ми те колечко, яке вона носила... ну поклали просто обручку, так як купують. Потім вона Оксані моїй приснилась, внучці, шо отдайте мені моє кільцо.

К. Л. Бачте? [сміється]

В. Т. Да, і ми знайшли його і занесли на кладовище.

*Р. І. Закопали.*

К. Л. Та є, подкопують геть і жакети.

### **Матеріали експедиційних досліджень: Володимирецька громада. Ф. 1.**

**Оп. 1. Спр. 1/05.08.2024. Архів комунального закладу «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради**

**Хто записав:** Рачковська Ірина Володимирівна (Р.І.),

**Місце запису:** Рівненська обл., Вараська р-н, с. Луко

**Дата запису:** 05.08. 2024 р.

**Інформатори:** Васирина Федорівна 1936 р. н. (В.Ф), Анонімний інформатор (А.І.)

В. Ф. А моя баба розказувала, шо вона сама з Степангорода, мого батька мати. З Степангорода, то вона сюда прийла замож, але на родіну то вона часто ходила і там церква. То вона як біжить з цюля і доходить ше не доходя до

хрестів, то каже: «Господи, кеб ти мені приснився дей дуню, який ти був, хто ти? Я йду в церкву і на службу тебе подала б, а так не знаю кого.» То снівся, кажуть атк тій бабі сон, шо «Мене Калістрат якийсь звати».

*Р.І. А як він виглядав, хто він був, не приснилося, не розказувала?*

В.Ф. Ни-ни. Тож то бачте вельми давно, може воно ізвесно було, але то вже вельми давно. Але бачите, троє - він і вона і дочка і колись вовків тих густо було – ніхто не зачепив, так вони до самой весни і лежали.

*Р.І. А їх троє, так було.*

В.Ф. Трох.

*Р.І. Це так якби чоловік, жінка і дочка.*

В.Ф. Так. То вже воно люди десь давали по селах знати, в кого такі старці були в селі, але я не знаю, мабуть ніхто не найшовся... далеко. З далека ходили колись, пенсії не було, то з торбами... хто кусочок хліба...

*Р.І. А як так, шо от з вашої родини почали за тими могилками доглядать? Хтось так, священник?*

В.Ф. Її закинули, вони довго вже були закинені, вже вони й заросли але стала стара Веремііха... Веремііха, шось цьо їй приснилося, Бог її знає, чи її шо, вона взяла сокиру, зайшла туди, на вирубала таких жерток і вона загородила, вона баба.

*Р.І. А шо то за баба?*

А.І. Це ви знаєте... робила Надя Верміївна, вона вже на пенсію пошла – то її мати о то ходила тие хрестики вона прибирала.

В.Ф. То вона їх і подняла, так вони б уже були знищені.

*Р.І. А шо вона, казала, шо їй шось приснилось чи чого вона так?*

В.Ф. Якби ж то я тоди була да спитала.

А.І. Років двадцять назад вона оновила це місце, обгородила...

В.Ф. Вже двадцять гетис... сетка вже десь двадцять, а вона таким плотиком загородила, сама єдна таки жердинки коло окап колок поклала й загородила, якусь хусточку зав'язала. А так, Бог його знає. Я свої дітей годувала, в мене було восьмеро. В мене всі хотили поступати по інститутах, я

Господи милостевий... що ж я зроблю. Сто грам то жита дадуть, а платити менш було, але платили всьоровно. То як іду, то який кусочок хліба, або тако просто хусточку повією і просила Господа: «Поможи мені, бо я не в силах», а діти то согласні, хочуть вчиться, а за шо? Нема, то треба шось. То слава Богу поучилися, всі поучилися. І економісти і лікарі є і учителі є і мораци є, всяке є. А Юра в армії, самий менший, забрали.

*Р. І. А розкажіть, от кажуть, шо прижають ті, шо не мали багато років дітей і потім вагітніють. Ви такі знаєте історії, чули?*

В. Ф. Я вам скажу. Колись воно трохи людям спавждалось, хто просив в Бога. Но як ето пошов, я скажу правду, як ето пошов розброд – і труси і штани і ліхвики, хіба то Бог так казув? Ідеш – хусточку повієш, хлібця положи, копійку положи. То хто йде – майку, труси чи шорти, ліфики, а нашо воно Богу, за шо тобі Бог подякує? Воно Богові таке лахвиє не треба. Кусочок хліба положи, хусточку на хрест зав'яжи, копійку положи, ленту повієш, но не штани й труси всяке бувають, на хреста нести. То Господь і не став помагать.

*Р. І. Але так були, допомога була?*

В. Ф. Чесне слово, я сама просила, мої восьмеро всі, семеро по інститутах і Київський міжнародний інститут покончали, Житомирський і в Луцьку і в Дубному і де вже вони не вчилися, і всі роблять. Але ж... я просила Бога, тильки я нічого не носила – кусочок хліба. Грошей в мене не було і хліба так, але деякі... хусточку яку возьму да на хрест зав'яжу да просю: «Господи, поможи мені. Я не в силах як в мене нічого нема». Просьтса дити, і іди, хочуть учитись, но за шо? Але Господь якось, то так, то так і повиучувалися. І Юра хотів, но так не пустила, мені не було з ким хазяювать. Старий пив, не помагав нічого, то мені Господь поміг. Мої детки й пошли по роботах.

*Р. І. А таке може, чи було, наприклад, шо ви може якесь світло балили із лісу?*

В. Ф. Ні. Я по правди скажу, я так не ходю на тие хрести. Я або як молодша була – по зельониці, по ягоди, по гриби, по шо я йду, то я зайду і шо в мене є, то положу. Або туду йду, положу, або назад якого кубах положу, а шоб

я так збурилася і побігла – я так ніколи не. Як мені так часу не вистачає і я так і не хочу, я йду по причині. Я щось собі наберу в кошіль, на хрестик ложу, помолюся Богу, попроси Бога і о таке.

*Р. І. А в церкву ходите, так?*

*В. Ф. Як була молидша, то ходила, а заре вже не здужаю.*

*А.І. у нас в селі церкви ж нема, то треба в Воронки їхати.*

*Р. І. А священники приходять, відправляють панхіди?*

*В. Ф. Вже давно нема. Приходили, приходили. А так, щоб я на ти хрести, то я не йду.*

*Р. І. А так священники не забороняють людям сюди приходити, що кажуть?*

*В. Ф. Нихто. І машини їдуть... Ну, нашим людям вельми всього мало. хТо йде, щоб щось попросити Бога, а хто йде, щоб ту гладилку почистити, баньку, є всякі. То я б сказала так, що маєш на ти хрести нести, щоб взяв якийсь п'яниця да пропив – у церкву, у любую церкву дай на шо небуть, на свічки, то буде лучше. А так у баньку накладуть, шо не заціпається банька – ті шо вживають алкоголь вичистили да й не Богові, не свічкам, нікому.*

*Р. І. А там ми були, то бачили, шо багато пляшок з водою, то нашо ту воду несуть?*

*В. Ф. Я не знаю. То мусить не просто несуть... не прости люди, не такі як я. Я не знаю, до чого та вода, нашо та вода? Я вам ето не скажу, бо я сама не знаю. Я такого не несу ніколи з роду, я такого не роблю. Але мені Господь поміг, шо мох детки... повиучувалися.*

**Матеріали експедиційних досліджень: Немовицька громада. Ф. 1.**

**Оп. 1. Спр. 4/27.08.2024. Архіву комунального закладу «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради**

**Хто записав:** Рачковська Ірина Володимирівна (Р. І.), Закіров Ілля (З. І.)

**Місце запису:** Рівненська обл., Сарненський р-н, с. Немовичі

**Дата запису:** 27.08.2024 р.

**Інформатори:** 1) Одарчук Марія Данилівна (О.М.) – 1944 р. н., місцева  
2) Малаш Тетяна Олександрівна (М.Т.), 3) Анонімний інформатор (А.І.)

### **15. Інформація про поминальну традицію.**

Р. І. *А розкажіть про поминальну традицію, як людина помирає.*

О. М. Як людина помирає, то обід робили, а тепер вже не роблять.

Р. І. *А що ставлять на обід?*

О. М. Геть усе, як на весіллі. Ше треба гарілки, такій обичай був, хіба треба ла та гарилка, тут світ не милий був, а ше гарилку ставили. Тепер вже дають на могилках чоколадкі, роздають і всьо. Дехто такий своїй ший, то роблять обід на тих пару душ.

Р. І. *А на обіді які були страви колись?*

О. М. Якщо в пост, то посне. А як не пост, то тие, яке хоч було, кажу, таке як на весіллі.

М. Т. Коливо обов'язково було. В нас такий обичай, що треба закривать дзеркала завжди і відкривать вікна. В нас не мають бути завішені окна. А знов же ж, я була в Катеринівці – в них зеркала закриті і вікна закриті шторами, щоб ніде нічого ти не бачив, що там де на дворі робиться. Ти сидиш в хаті в день, але все кругом закрито. Зовсім по інакшому, в нас там чотири кілометри різниці... Селом колись не везли тих, хто повісився. Їх везли поза селом, не через село, їх хоронили окремо на кладовищі...

О. М. Отдельно, а тепер всі вмісті.

М. Т. В окремому куточку, щоб навіть не лежав між тими людьми, зто помер своєю смертю, так було колись. І їх ніколи не везли відкритими, це мені бабка розказувала, що вони були закриті.

А.І. А чого?

Р. І. *Не було поваги до таких людей.*

М. Т. Колись бабушка казала, що не має їхать він через село, в зв'язку з тим, щоб не призивав за собою. В нас свого часу був такий період, що в нас в селі за два місяці, мабуть, четверо повісилось.

Р. І. *А на дев'ять, на сорок днів шо?*

О. М. Тоже обід робили. В церкві справит да й обід роблять. А тепер вже той обід ніхто не робить.

Р. І. *А на могилки приходили?*

О.М. Приходили.

Р. І. *Носили їсти, коливо.*

О. М. Носилі коливо тоже, да. Тепер вже ніхто не носить, всьо. Тепер вже панахіду роблять в церкві, сиплют той цукор да ті мурашки заводятса.

М. Т. Носили коливо, і о це, як проводна неділя, то в неділю в нас йшли спершу до кладбища, а потім, в нас же ж в понеділок було ну Радониця, в нас так кажуть.

А.І. Не знаю, в нас на провідну неділю йшли.

М.Т. Ми в понеділок колись із бабою до обіда робили, після обіда це вже було свято після проводної неділі. В понеділок ми всі на кладовище і вже там з кошиками приходять, приносять вечеру, запалюють свічки і так всі кладовища в свічечках.

Р. І. *Це в понеділок після неділі, після антипасхи. І сиділи їли?*

М. Т. І сиділи їли, і не тільки, й випивали, всяке було. Але це був понеділок.

А.І. А ви ж тоже з села, у вас тоже так було в понеділок?

Р. І. Не-не.

А.І. Не пили нічого, не їли там?

Р. І. *В понеділок не. Приносили просто і зараз приносять, на могилки коливо.*

А.І. І їдять?

Р. І. *Не, вдома.*

А.І. Бо я пам'ятаю, як була ще малою, то йшли, накривали, сиділи, вони горілку... хто шо пив, хто шо їв.

О. М. Якесь таке було, Господи. Візьмеш гарилки в стопку, наліваєш тому, тому і кладеш на хресті, шо всатилі те й мати брала в кошик да ходила на могилки. А тепер нічого не кладуть.

А.І.Тепер цукеркі.

О. М. От колісь Маня Тинянка казала, шо в нас не сиплют цукру. Одправитса в церкві – ми сиплем пшоно. Гарабейко змне пшоно, а там оно мурашкі заводятса.

Р. І. *А ви «дєди» справляли?*

О. М. Деди? Чо нє, баби, деди, кашу, борщ. Так я хотила, мати каже: «Треба оставить, бо прийде дид да баба, верха за каши знимле», а я думаю, Боже, баба прийшла да лежит верх той і не з'їла, як була мала [сміється]. Я думала, шо справді прийде тая баба з дидом. А, як стояла та каша, так і стоїть.

М. Т. Так і ми зараз, ми повереєм, потім прибираємо гразниє свої ложки, ложим чисті, але на той вечор не має быть виделок.

Р. І. *Це на Трійцю, да, щоб не покололись.*

М. Т. На діди, це в нас перед Різдом, на вілію, як ми кажем, ми повечеряли, потім лишили все на столі...

Р. І. *Бо ж чотири рази справляються діди.*

М.Т. Посна вечера в нас, вже все прибрали, шо ми їли, положили чистесенькі ложечки, тарілочки і все, шо на столі було з їжи воно має лишатись.

О. М. Кажуть, на вілію не можна стола прибирать, як єси. От колісь Галя Мацішина, вона каже: «Шо я прибрала і я лежу і бачу, шо стоїть у дверях, каже їсти хочу. Як я кинулась – я все прибрала». А хто тебе – кажу – научив... стол не прибирається, якшо повечеряв – ідеш од стола,хай на столі те і стоїть. Вранци прибереш стола... а вона прибрала. Душа пришла їсти, бо тило в землі, а душа є, душа николи не вмирає і вмирать не буде.

Р. І. *А шо на баби і діди варили? На баби шо варили? Баби в п'ятницю справляли.*

О. М. Так-так.

Р. І. *А діди в суботу.*

О. М. В суботу. Ну дивітеса, кашу, борщ, є таке, шо кашу з басьолою варили тоже ж в нас, пшоняна да басьоли тошки...

М. Т. Квасоля.

О. М. Квасоля, ми кажем басьола. То то вже тих дедей вельми ждеш да думаєш... вельми любила верха, верха скидається той верх з каші. А тепер вже нічого, ета маладьож... я тепер нічого не справляю.

Р. І. А дідам?

М. Т. І дідам те саме варили, але має бути грибів багато, бо то ж чоловіки. Грибів мало бути багато. Мав бути борщик або картопелька тушена з грибочками, в основному то був борщ, от. Кіселик має бути риденський, так в нас було в мами, як ми тут жили, то наша баба була дуже строга відносно цього...

О. М. Мені здається, шо деди були посні а баби були скоромни, не, не було такого?

Р. І. Навпаки.

О. М. Навпаки, да? Я ж кажу, шо було одне таке, одне таке було. Тепер ніхто ни дедов не справляє, ни бабей і не ходять ціє души наведено.

### **Матеріали експедиційних досліджень: Соснівська громада. Ф. 1.**

**Оп. 1. Спр. 3/09.02.25. Архів комунального закладу «Рівненський обласний центр народної творчості» Рівненської обласної ради**

**Хто записав:** Рачковська Ірина Володимирівна (Р. І.)

**Місце запису:** Рівненська обл., Рівненський р-н, с. Маринин

**Дата запису:** 09.02.2025 р.

**Інформатори:** Литвинчук Валентина Миколаївна (Л.В.) – 1939 р. н., місцева, Анонімний Інформатор (А.І.)

#### **6. Інформація про поминальну традицію**

Р. І. А ще трошки розкажіть мені про поминальні традиції. Як поминають померлих?

Л. В. Да як поминають, я знаю?

Р. І. Ну дев'ятий, сороковий день так як скрізь, а шо, наприклад, в Мареніні, знаєте, ну таке роблять? Може якась печуть спеціальне тісто чи...?

Л. В. Не-не-не, кажеЮ янавіть чула по тлівізру, шо треба обізательно третій день, дев'ятий, сороковий і рок.. обізательно. Хліб понести до церкви і свой род зоб рать да поминуть, пооб'їдать. То варать посну вже їсти, потравку да ту юшку да рибу таке жарать уже – посне на той обід вариться.

Р. І. Ну а коливо яке вариться?

Л. В. Коливо, то треба варить пшеницю, колись варили пшеницю. А пшеницю обтовкали у ступі, пшеницю так суха да всиплють у ступу там кілька влізе, кілька ти натовчеш. То як вона вельмо суха, то її водою трошки поливають дий товчуть знов, поки вона не обсохне, знов полили трошки водою – знов товчуть. Бо заре, то обдерта є готова, а тоді ж требало обдерти якась ту пшеницю, щоб вона була таяк кутя. О сьо так товкли в ступі, у ручну товкли, дий сьо варили коливо з того. А потом уже рис став да вже се таке коливо стали варить.

Р. І. Ну а от ви каже, запрошують на весілля цих померлих матеру чи батька – а як знать, шо вони прийшли?

Л. В. А ми ж не знаємо, то Бог знає.

Р. І. Ага, ви просто прийшли, запросили.

Л. В. Да, пошли, покликали і всьо.

Р. І. А є на причинах якась така традиція чи обряд, щоб, наприклад, доставлять тарілки для померлих чи...?

Л. В. Не-не, на весіллі такого нема. А то вже ставиться оно вода, я не знаю, сю воду ставляють, як покойнік умре, то в чашку і хліба кусочок кладуть. То воно дев'ять день стоїть таяк би.Її кажний день потрошку підливають, бо таяк би душа приходить да її п'є ту поду. Я в книжках, от я церковниє книжкі читаю, я того не читала.

Р. І. Ну а потім ту воду куди?

Л. В. Ну тра вилля десь под дерево чи денебуть, в угло хати все лляли.

Р. І. А о це як святвечір, то оставляють для померлих їжу?

Л. В. Да, вже вечера, от як поминають, хліб несуть до церкви ми несем на поминальну, ну то того ня в п'ятницю називається «діди», ну то варать посну їжу...

А.І. На поминальну батьківську.

Л. В. Дей вже як вечеряють то стола не прибирають. Колись розказувала мені Галіна та із хутора, вона сама там ще жила на хуторі, вона каже: «А вже вечеру поставила на столі, сама повечеряла дий вже поклала, повитирала ложки тако дий поклала, шо вже будете приходить вечерать до мене. Як я лягла спать, то сниться мені сон, шо батько ходить кругом стола, ходить-ходить не сядє. А я кажу: «Чого сьо ви ходите, не сядаете? Вечерайте!» А вона каже: «Тут не хватє ложок!» Комусь не поклала ложок». Бачиш як сниться?

Р. І. Але зараз так ці діди роблять в Мареніні?

Л. В. А як же. Як поминална то сьо п'ятниця, то сьо все. Моя баба колись покійна, я пам'ятаю, то вона кажуть в п'ятницю хліба не мона пекти. А вона і старіє люди колишніє пекли в п'ятницю хліб, у обід десь, щоб сьой хліб узять і на столі одну паляницю розломить, щоб пара була. Сьо для тих мертвих душ.

Р. І. А зараз так не розламують, просто ложки оставляють?

Л. В. Так... їжа остається. Я, наприклад, то о сьо юшки зварю оно, більш нічого не варю, бо воно ж остається. То я мед поставлю чи цукор поставлю, кампот поставлю, стакани поставлю да ложки положу дий всьо.

Р. І. Але вам так не приходило, не снилось?

Л. В. А, щоб хтось приходив? Не знаю, може колись шо й снилось, але чьось я вже й позбулась. Часом мати присниться, то шось подкаже. Я знаю, шо як мой Адам був слабый вже при послідку, то вон вельмо так боявся мене оставить. Вон вобщє був ревнивий такий, щоб я ніде... а я ж по весіллях, то ж то треба і сказать і приказати, і засміяться... а ше хто руку заложить. Колись був заложив на мене руку... ех Божечку, як одвела я руку да як дала сю диво [демонструє] – Адам напротів сидить, ще й дивиться, шо то я роблю... моде я ще пригортать тебе буду, Божечки... То твон вельмо такий ревнивий був, то вон вже при послідку все казав, шо ти так і ждеш, щоб я скорій вмер – ти зарез

замуж вискочиш. Ну я, скільки сьо мені було... 64 чи 66 було, а я кажу: «Адам, я так нажилася, шок об мені оддыхать – кажу – дурного в голову не бери, я замуж ні за кого не пойду». Не, вон всьоравно часом то штовхне мене, так як то з обіди чи що? Я кажу: «Шо ти Адам таке робиш? Я не пойду ні за кого замуж». А раз мусила ставать, вон в той спальні спав, тоя мусила вже встать перед образами да тево...дать клятву. Од тих пор успоївся і вже нормально себе вів. То я, як вон умер, то в мене тилько було вдовцьов – який в селі був вдовець, то вон в мене був, не в мене, а питався...

Р. І. То як ваш Адам вмер, то вам шось снилось?

Л. В. Ага, ну ще вон живий був, а я так плачу, так плачу, кажу, шо мамо, забери мене. Прошло так мейбуць перед Тройцьою, так я плакала, то приснилась мені мати, шо сидить тамо в Проські на плоту, а я: «О, добре мамко, шо я тебе побачила. Вже ти мене забереш». А воно голови не подимає, оно так сидить як сидала, каже до мене: «Мг, мг, я чула, шо смерть готовиться» - «О, - кажу - сьо до мене. То скажи, мамо, шо туди треба?», а вона як сиділа так сидить, каже: «Сього то я тобі не скажу бо як я скажу, то я нарушу закон і всіх одведу». І так вона мені нічого не сказала. Прошло десь од Тройці до Спаса – мій Адам ходить, всьо, ввечері ще помився дий тево... полягали спать, а діти були Ілля малий і Юля, дий пошов да наївся тихво яблук зелених, дей затравився хлопець, я матаюся з їм... дей я вийшла на кухню, да кажу: «Коб хоть трошки лягти, бо ж зранку вставать на роботу», бігти, робила в столовій у колгоспі. Вон пошов на двор, а я лежала з дітьми, я видно задрімала, як я прокидаюсь – бачу свет горить, дей я йду, думаю, не виключив. Як я йду – свет горить, а Адама нема на постелі, сьо було штири часа ранку, то я думаю, мо на дворі. Як я повернулась, бату, то вон тамо йшов воду пить да й так і сів там біля теї лавочки... ох Боже. Я його схавила под руки, кажу: «Шо ж ти тут сидиш?» да раз дьоргнула, другий, а не можу, такий важкий, не мона поднять...

Р. І. Але він ще не мертвий був?

Л. В. А який же, а я пораюся з ним як з живим. Кажу, ноги протягай да опирайся в буфет... ну не мона. Як я посадила, дивлюсь, то вон готовий вже.

Боже, я сама в хаті, сіє діти. Я побігла до Міши... кажу: «Батько вмер, то вертайся». О так вон вмер. То я, браться, од того дня вузла нав'язала все на смерть.

Р. І. О, а розкажіть, шо ви приготували?

Л. В. Все на смерть наготовила, шо треба, бо думаю тра готувиться.

Р. І. І рушники свої чи не?

Л. В. Не-не.

Р. І. Бо є така бабуся, баба Парочка в Залужжі, то вона геть рушники понаскладала, а я питаю: «А нашо?», а вона каже: «Ну мені ж треба показати Богу, чим я тут займалася ціле життя» [сміється]

Л. В. А, там. Сьо таке, сьо забобонні, не. Шо, я покупляла собі сорочки да все покупляла, шо треба, покривало.

Р. І. А діду шо клали?

Л. В. Воно, як моя мати вмирала, вона ще й жива була, то казала, шо сохрани Боже нічого не клади, бо туди нічого не мона класти. Тре шо була чиста труна і всьо. То ми нічого не слали матері абсолютно. І я так і Адаму не хотіла брать, але баби, ти знаєш як баби – їм гвалт давай накласти, кажу: «Нізащо, нащо тие лахи там? Лахи не треба». Там є солома дий всьо. Я і своїм дітям кажу, вони се знають – нічого не треба класти.

А.І. В нас мати розказувала колись, шо як баба Олька вмерла ця, вона все з палочкою ходила, дей каже, забули сю палочку покласти, дей вже, мабуть, после сорока день, сниться мати, шо нема палки, чого не дали палки?

Л. В. Я то бачила, шо даже у яму кідали палкі сіє, шо ходили старие люди.

Р. І. Ну а шо зробили, передали?

Л. В. Передають, як хто вмер... передають, кладуть у труну.

А.І. Поклали діду, дід помер, то поклали діду. Так само от перед поминальною казала мати все баба снилась, то каже: «Йде мати, бачу,» - там такий льох старий польський у їх ще там був, сьой великий і каже – «Я шось біля хати хожу і йде мати. Іде з якимсь вузличком, в сьом вузличку носовий

платочок і пів булочки, чи то вона їла чи шось таке. Дий каже, шо нема шо їсти». Сьо так перед поминальною.

Л. В. Хліб треба нести. Голька таво... як ше ця Ганя Цабихова жила то Голька пола в штунди, дий йой хліб ніхто не носить до церкви, то тоже приснилася, шо каже, хочу їсти – ніхто нічого не несе, зять, каже, пляшку води принос. А Ганька каже: «Як я тобі занесу? Чьо ти пошла в штунди? Як штунди не носять хліба, всьо, ти пошла вже в рай, шо я – каже – тобі буду нести?», то не нсла хліба, ну таке було. А мені тоже було таке з Адамом, Адам дві ночі ночував в хаті. Вже його нарадили, Вітька пошов з дітьми туди в ту спальню, а ми тут сидимо з їм. Нічого, розвидняє вже, люди будуть сходиться, дівчата читали псалтир, коли Вітька приходить десь до її каже: «Скажи матері, шоб забрала тапкі, зняла і наклала тухлі йому». Приснився, шо каже, скинув тапкі, а я в халаті ходила такому сьом байковому, да каже: «Позатикав тапкі матері в кишені»... ну ще ж лежить у хаті...

Р. І. Не захотів, типу, да?

Л. В. Не хтів тапок. Вон воше не любив тапок, от вон в тухлях лучче ходив.

Р. І. І шо ви робили, поміняли?

Л. В. А як же!

Р. І. А шо з тапками, з собою?

Л. В. Тапкі Міша зносив, тож то син а то батько, новенькіє тапкі, Мішо каже: «Давай сюди, я буду ходить».

... Не треба нічого стелить, треба, шоб чистенька була труна, гарна, біла. Те шо наклали, моя мати колись казала: «Шо, ще там лахі буду носить?»

А.І. В єї блузка була любіма така в горошок... «мені се накладіть». Те, шо ти ходиш, те, шо тобі зручно... ну в чому ти хочеш Христа зустрічат, в тому хай тебе і кладуть, а все остальне лишне.

Л. В. Та блюзка була в Люди, йой другу наклали блюзку там – всьо, переділи. Я прийшла, кажу: «Будем передівать матеру» - матера лежить дві ночі вже там, а баби кричать: «Вона вже застигла – кажуть – куди ми будемо, ломать

будемо? Як ту руку виправить, щоб блюзку накласти?» Я сіла коло матері, матеру тако посадила – сидить мати, руки попадали. Всього так як моці – не яке не було не закостеніло нічого. Наділи блюзку.

Р. І. Ну а в Мареніні ж так само мабуть хрести наряжають? Вішають і рушники...

Л. В. На хрести? Ну а як же. Хреста як несуть сього з церкви, то канешно.

Р. І. Хусточки, тюлі?

Л. В. Хто що хоче. Навітьхусткі ту диво зав'язують, де несуть труну да за тево, то так якби ту хусточку можна забирать, тою що несеш, вона ж не шкодить...

А.І. Бог хоче милості, а не жертви. В першу чергу милость до всіх, а потім все остальне.

Л.В. Воно лишнє, воно те не треба...

*Додаток Б*

## **Список публікацій за темою дисертації та відомості про апробацію**

### **1. Основні публікації**

6. Рачковська І. В. Ідея метемпсихозу у творчості Тараса Шевченка, Лесі Українки та Юліуша Словацького. *Українська полоністика*. Том 22. № 1 (2024). С. 64–72. DOI: <https://doi.org/10.35433/2220-4555.22.2024.phyl-3>

7. Рачковська І. В. Культура пам'яті захисників крізь призму релігійного світогляду українців. *Культурологічний альманах*. №1. 2024. С. 41–48. DOI: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.5>

8. Рачковська І. Обряд Водіння Куста як прояв культу померлих на Поліссі. *Вісник Житомирського державного університету ім. Івана Франка*.

*Філософські науки*. Вип. 2. 2024. С. 46–57. DOI:  
[https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2\(96\).2024.46-57](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.2(96).2024.46-57)

9. Рачковська І. В. Хліб, як форма метемпсихозу в релігійних уявленнях українців. *Освітній дискурс: збірник наукових праць*. Голов. ред. О. П. Кивлюк, Д. Б. Свириденко. Київ: ТОВ «Науково-інформаційне агентство “Наука-технології-інформація”», 2024. Випуск 51 (10–12). С. 101–111. DOI: 10.33930/ed.2019.5007.51(10-12)-11

## 2. Додаткові публікації

9. Рачковська І. В. Актуалізація в культурі українців релігійних аспектів творення тризни. Book of abstracts International scientific-practical conference “Current state and priorities modernization of science, education and society”: conference proceedings (Tampere, Finland, February 8, 2025). Tampere, Finland: Scholarly Publisher ICSSH, 2025. P. 56–57.

10. Рачковська І. В. Розвиток культу померлих на Поліссі через збережені обряди. Міжнародна конференція «70 років України в ЮНЕСКО: освіта, наука, культура». Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції 30 квітня 2024. Київ: ІК НАМ України, 2024. С. 97–101;

11. Рачковська І. В. Фасилітація горювання українців засобами національної ідентичності. XVII Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур». Матеріали XVII Міжнародної наукової конференції 24–25 травня 2024 р. Острог: НаУ «Острозька академія», 2024. С. 77–89.

12. Рачковська І. В. «Фольгова» ікона як символ народного спротиву радянському атеїзму: розвиток феномену «фольгової» ікони на українському Поліссі. Вісник Маріупольського державного університету. Випуск 27. Київ, 2024. С. 67–75.

## Апробація результатів дисертації

1. *Культура на часі: мова та спадщина як ідентифікатори етносу в період війни*. «Культурний фронт: вклад жінок у боротьбу України за

- незалежність». Дні науки Національний університет «Острозька академія», 17 травня 2023 р.;
2. *Розвиток культу померлих на Поліссі через збережені обряди.* Міжнародна конференція «70 років України в ЮНЕСКО: освіта, наука, культура». Інститут культурології Національної Академії мистецтв України. 30 квітня 2024 р.;
  3. *Фасилітація горювання українців засобами національної ідентичності.* XVII Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур» НаУ «Острозька академія», 24-25 травня 2024 р.;
  4. *Актуалізація в культурі українців релігійних аспектів творення тризни.* Міжнародна науково-практична конференція «Сучасний стан та пріоритети модернізації науки, освіти та суспільстві». Центр фінансово-економічних наукових досліджень, Тампере, Фінляндія, 8 лютого 2025 р.;
  5. *Культ предків у контексті архаїчної традиції Полісся святкування Дідів.* Всеукраїнська наукова конференція «Острозькі культурологічні читання». Національний університет «Острозька академія», 4 квітня 2025 р.
  6. *Роль громад у охороні та збереженні «живої» спадщини на прикладі елемента Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України «Традиція нарядження могильних хрестів на Рівненському Поліссі».* Міжнародна наукова конференція молодих учених «Культура та інформаційне суспільство XXI століття» Харківська державна академія культури, 17–18 квітня 2025 р.

*Додаток В*

30 kwietnia 2025 r.

**Zaświadczenie**

Zaświadczam, że artykuł naukowy Pani Iryny Rachkovskiej, zatytułowany *Культ предків в контексті архаїчних вірувань у поемі Адама Міцкевича „Дзяди”: поліські паралелі* – przeszedł pomyślnie procedurę oceny redakcyjnej, a także otrzymał dwie pozytywne zewnętrzne recenzje naukowe, w związku z tym zostanie opublikowany w numerze 1/2025 „Bibliotekarza Podlaskiego”.



**Bibliotekarz Podlaski**  
*dr Łukasz Zabielski*  
REDAKTOR NACZELNY



**РІВНЕНСЬКА ОБЛАСНА ДЕРЖАВНА АДМІНІСТРАЦІЯ  
УПРАВЛІННЯ КУЛЬТУРИ І ТУРИЗМУ**

майдан Просвіти, 1, м. Рівне, 33028, тел. (0362) 69 52 37  
e-mail: kultura@rv.gov.ua, web: cultrv.gov.ua

Код ЄДРПОУ 35103248

№ \_\_\_\_\_ На № \_\_\_\_\_ від \_\_\_\_\_

Національний університет  
«Острозька академія»

**Довідка**

про впровадження результатів наукового дослідження  
Рачковської Ірини Володимирівни  
на тему "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та  
їхня актуалізація в культурі" на здобуття ступеня доктора філософії за  
спеціальністю 031 "Релігієзнавство"

Управління культури і туризму Рівненської обласної державної адміністрації засвідчує впровадження результатів дисертації Рачковської Ірини Володимирівни "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація в культурі" в процес організаційно - методичної роботи, спрямованої за збереження, відродження і розвиток традиційної духовної і матеріальної культури, національної ідентичності, формування рекомендації для охорони, збереження та розвитку нематеріальної культурної спадщини, зокрема, традицій, пов'язаних з культурою пам'яті, а також передачі знань та навичок даних регіональних традицій в контексті способу життя та через неформальну освіту у громадах Рівненського Полісся.

Дисертація містить актуальні теоретико-методичні та практичні розробки, на основі яких було створено, розроблено та реалізовано:

- процедуру підготовки матеріалу до внесення від Рівненської області до Національного переліку елементів нематеріальної культурної спадщини України Міністерства культури та стратегічних комунікацій України елементу НКС "Традиція наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі" (Наказу № 234 від 04.05.2023 р.), облікова картка якого була підготовлена дисертанткою;

- ініціативи для формування заходів комеморації, пов'язані з культурою пам'яті. Серед них - соціально-культурний авторський проєкт дисертантки «Культура пам'яті через традиції та мистецтво», в рамках якого протягом 2023-2024 рр. в Рівненській області та м. Києві було проведено ряд мистецьких перформансів «Хліб, який їдять після смерті» з метою привернення уваги до жінок із родин загиблих військовослужбовців Рівненської області через демонстрацію особливостей поминання

Управління культури і туризму  
Навиг-296/0/01-13/25 від 13.03.2025



поминальних обрядів, що стосуються уявлень про смерть мешканців Полісся. Дана ініціатива була також представлена в рамках проекту "Рівненська єдність", організованої Рівненською обласною державною адміністрацією;

- методичні студії з представниками громад в рамках діяльності Лабораторії "живої" спадщини КЗ "Рівненський обласний центр народної творчості" РОР, що передбачає методичну роботу з громадами щодо вивчення та дослідження нематеріальної культурної спадщини, в тому числі обрядовості, пов'язаної із темою дисертаційної роботи: традиція голосіння, Водіння Куста, наряджання могильних хрестів, обрядового поминального хліба тощо;

- розробку плану охорони елементів НКС, пов'язаних із темою дисертаційної роботи, громадами-носіями "Традиції наряджання могильних хрестів на Рівненському Поліссі", "Традиція обряду Водіння Куста у с. Сварицевичі", а також виявлення нових елементів НКС, пов'язаних із культом померлих, похоронно-поминальними, офірними та оброковими ритуалами.

Враховуючи вище викладене, наукове дослідження Рачковської І. В. є вагомим складовою реалізації роботи окремих культурних напрямків в області, а його результати можна рекомендувати для упровадження в роботі закладів культури в громадах Рівненщини.

Начальник управління



Любов РОМАНЮК

**Всеукраїнська професійна спілка  
«Незалежна медіа-профспілка  
України»**

Юридична адреса:

м. Київ, 01014, Україна

вул. Звіринецька, 63

Тел.: + 380 50 356 57 58,

e-mail: sekretar@nmpu.org.ua

<http://www.nmpu.org.ua>



**All-Ukraine Trade Union  
«Independent Media Trade  
Union of Ukraine»**

Registration address:

63, Zvirynetska Str.

Kyiv, 01014, Ukraine

tel.: +380 50 356 57 58,

e-mail: sekretar@nmpu.org.ua

<http://www.nmpu.org.ua>

*Вих№. 02/03 від 12 березня 2025 р*

До уваги зацікавлених осіб та організацій

### **Довідка**

#### **про впровадження результатів наукового дослідження**

Рачковської Ірини Володимирівни

на тему "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація в культурі" на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 031 "Релігієзнавство"

Висвітлені в дисертаційному дослідженні Рачковської І.В. матеріали "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація в культурі" важливі для процесу формування проукраїнських наративів в період російсько-української, в тому числі, інформаційної війни: розвитку національної свідомості українців, привернення уваги до питання культури пам'яті, героїчності українського народу, тяжіння до промоції національної ідентичності, підтримки ідеї національного безсмертя тощо.

Представлені Рачковською І.В. висновки, підготовка яких стала можливою на підставі наукового дослідження, були висвітлені на медіаплатформах багатьох регіональних та всеукраїнських ЗМІ. Серед тем - ініціативи для формування заходів комеморації, пов'язані із традиційною культурою, як народним маркером українців; заходи, спрямовані на збереження, відродження і розвиток традиційної духовної і матеріальної культури, національної

---

ідентичності; формування рекомендації для охорони, збереження та розвитку нематеріальної культурної спадщини у громадах Рівненської області тощо.

Отож, наукове дослідження Рачковської І. В. має як теоретичну, практичну, так і ідеологічну цінність для інформаційної боротьби з агресором та окупантом. Незалежна медіа-профспілка України засвідчує впровадження результатів дисертації Рачковської Ірини Володимирівни "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація в культурі" в процес інформаційно-просвітницької роботи серед української громадськості.

*Голова НМПУ, кандидат наук  
з державного управління, доцент*

*Сергій Штурхецький*





**ВІДОКРЕМЛЕНИЙ ПІДРОЗДІЛ  
ГО «ОБ'ЄДНАННЯ МАТЕРІВ І ДРУЖИН  
ЗАХИСНИКІВ УКРАЇНИ»  
в Рівненській області**

ЄДРПОУ ВП 42881254

тел. +38 (096) 608 04 54 , [l.strygunova@gmail.com](mailto:l.strygunova@gmail.com), <http://familyato.org>

**Національний університет  
«Острозька академія»**

**Довідка**

**про впровадження результатів наукового дослідження**

Рачковської Ірини Володимирівни на тему: "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація в культурі" на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 031 "Релігієзнавство"

Наукове дослідження Рачковської І.В. "Архаїчні уявлення населення Полісся про смерть і метемпсихоз та їхня актуалізація в культурі" має вагомим практичне значення у роботі із родинами загиблих Захисників України, включаючи заходи культури пам'яті, національної ідентичності через вивчення, дослідження та висвітлення українських народних традицій, пов'язаних із перенесенням втрат та процесом горювання.

Дисертація містить практичні розробки, на основі яких створено ініціативи для формування заходів комеморації, пов'язаних із культурою пам'яті Захисників України. Серед них - соціально-культурний авторський проект дисертантки «Культура пам'яті через традиції та мистецтво», до якого постійно залучені членкині Відокремленого підрозділу Всеукраїнської ГО «Об'єднання матерів та дружин Захисників України» в Рівненській області - матері та дружини загиблих військових з Рівненщини. Метою проєкту є привернення уваги до жінок із родин загиблих українських військовослужбовців, їхнього горювання та втрат засобами народної культури: виставка вишиванок загиблих Захисників Рівненщини, літературно-просвітницький захід "Як там? Або, куди ідуть українські душі", літературно-фольклорний перформанс "Хліб, який їдять після смерті" тощо.

Представлені практичні результати дисертаційної роботи Рачковської І. В. є вагомим складовою формування культури пам'яті та національно-патріотичного виховання української громадськості щодо шанобливого ставлення до українських Героїв, що віддали своє життя за Україну, а також їхніх родин, які потребують суспільної уваги та розуміння ваги їхніх втрат.

Результати дослідження можна рекомендувати для впровадження в підготовці фахівців із втрат та зі супроводу у процесі горювання.

Керівник Відокремленого підрозділу  
Всеукраїнської ГО «Об'єднання матерів  
та дружин Захисників України»  
в Рівненській області

Людмила СТРИГУНОВА